



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

KANT Y LA EXPERIENCIA DEL BIEN

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

EDUARDO ALONSO LEDESMA IBARRA

ASESOR: RAFAEL ÁNGEL GÓMEZ CHOREÑO

MÉXICO, 2015





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	p. 7
--------------------	------

PRIMERA PARTE **LA AUTONOMÍA COMO ARTE DE VIVIR**

CAPÍTULO I.- EL PROBLEMA DE LA HETERONOMÍA	p. 17
I.1 La voluntaria renuncia a sí mismo	p. 17
I.2 La experiencia de la finitud constitutiva	p. 28
I.3 La adversidad como fenómeno constitutivo	p. 52
I.4 Heteronomía: negación de la autonomía	p. 62
CAPÍTULO II.- LA AUTONOMÍA COMO FRÓNESIS	p. 69
II.1 Autonomía: libertad y plenitud de todo ser racional	p. 69
II.2 Mayoría de edad: autonomía y emancipación	p. 87
II.3 Ethos: el carácter constitutivo de la autonomía	p. 86
II.4 El arte de vivir y la experiencia del mundo	p. 105

SEGUNDA PARTE **LA POÉTICA DE LA VIRTUD**

CAPÍTULO III.- LA AUTONOMÍA COMO CIUDADANÍA	p. 151
III.1 El uso público de la razón	p.151
III.2 El carácter común de la experiencia	p. 170
III.3 Compasión y autodominio	p. 176
CAPÍTULO IV.- EL ARTE DE LA REBELIÓN	p. 186
IV.1 La virtud como estrategia	p. 186
IV.2 La desobediencia como belleza de uno mismo	p. 194
IV.3 La rebelión de la belleza	p. 207
CONCLUSIONES	p. 261
BIBLIOGRAFÍA	p. 273

*“¿Quieres llegar a lo infinito?,
recorre en todas sus partes lo finito”*

J. W. Goethe

INTRODUCCIÓN

El siguiente texto intenta dar cuenta de cómo puede llegar a ser posible comprender el ejercicio de la autonomía kantiana como un *arte de vivir* que se derive a partir de *la experiencia del bien* como objeto de nuestra experiencia. El fin de ello es lograr pensar en la problematicidad de la libertad de todo ser racional y en cómo, a pesar de ser capaces de una *poiesis* de nosotros mismos en nuestra habitación del mundo, la realización de la dignidad no deja de ser un gran reto, al cual, quizá, hemos decidido renunciar, cometiendo la peor de las negligencias por no ser capaces de investigarnos a nosotros mismos para comprender el porqué hemos decidido ser esclavos de nuestra heteronomía, así como de las inercias que se derivan de la misma.

Comenzaremos esta investigación reflexionando acerca del problema de la heteronomía. Para ello, daremos cuenta de la experiencia de la misma, de su dinámica y de las relaciones que configura, así como de la comprensión de la heteronomía como un problema relacionado con la compleja dificultad que puede representar la adversidad como experiencia sublime de nuestra finitud. Para lograr dicho análisis, se llevará a cabo la exposición del sentimiento de lo sublime como experiencia de escisión de la consciencia, al igual que de las implicaciones de dicho fenómeno como principio de heteronomía. Ello nos permitirá evidenciar a la confrontación adecuada del sentimiento de lo sublime como principio de autodomínio.

Tal exposición nos permitirá dar cuenta de la heteronomía como condición de posibilidad para la indignidad del dominio de cualquier alteridad. Por ello me parece menester describir el origen de la heteronomía en la incomprensión de nuestra experiencia. Dicha incomprensión yace en no entender nuestra circunstancia como propia sino como una alteridad que nos determina. Ello implica la desproporción de no asumir, desde su justa

dimensión, los eventos que constituyen a la misma. De tal forma, permitimos el dominio de nuestra adversidad sobre nosotros mismos, posible gracias al miedo que genera la incertidumbre que representa. Dicho miedo propicia en nosotros el extravío de nuestra calma y la aparente certeza que ésta implica. Ello nos motiva a consentir la influencia de cualquier alteridad en nosotros, permitiendo la renuncia al ejercicio autónomo de nuestra libertad por el miedo a perderla.

Al renunciar al servicio de nuestro pensamiento, evadimos la posibilidad de que su ejercicio reflexivo nos permita anular el dominio heterónimo sobre nosotros mismos. El ejercicio de nuestra autonomía, al permitirnos la comprensión adecuada de nuestra circunstancia, posibilita que, a partir de nuestra experiencia, aprendamos a construir la forma adecuada para confrontarla, recuperando la calma que exige la reflexión y, de tal manera, saber cómo actuar ante ella.

El objetivo central de tal análisis es mostrar cómo la renuncia al ejercicio de nuestra autonomía puede implicar la sujeción que posibilite la conversión de todo ser racional en un *medio* para la realización del sentido implicado en la influencia de cualquier alteridad. Ello incluye la posibilidad del dominio de otro, el cual deriva en la conversión de nosotros, *fines en sí mismos*, en meros *medios* para el cumplimiento de sus objetivos. Por ello consideramos relevante mostrar la forma en la cual la libre decisión de estar dispuestos al dominio que puede posibilitar la heteronomía es un acto en el cual puede consistir nuestra indignidad que, además, puede derivar en acciones contrarias a las necesidades implicadas en la realización del bien común, actos que deriven en la estupidez y la injusticia implicados en el mal que posibilita dicha negligencia.

Posteriormente, expondremos el fenómeno de la autonomía. Mostraremos cómo ésta surge como consciencia integral de nosotros mismos, implicando la consciencia tanto del ejercicio reflexivo del servicio de nuestra razón como de la manifestación de la misma: nuestras acciones. Con base en ello, mostraremos cómo nuestra autonomía, en tanto que producto de la consciencia integral de nosotros mismos, es la condición de posibilidad para la búsqueda del *bien común* que significa nuestra virtud. En tal plenitud de nosotros mismos yace la posibilidad de la *eudaimonía*, la cual podemos identificar con nuestra felicidad.

El carácter *común* del bien se manifiesta en la oposición que implica el mismo frente al egoísmo de todo interés privado cuando se pretende que el mismo esté por encima de las necesidades implicadas en la *realización* del bien común. Ello, a su vez, da cuenta, de manera más contundente, de la necesidad de una ética cuyo principio sea el ejercicio de nuestra autonomía. Especialmente, ante el peligro latente de que la heteronomía pueda llevarnos a la imposición de nuestro interés privado por encima del bien común. El ejercicio de la autonomía puede abrir la posibilidad de posicionarnos críticamente ante nuestra circunstancia y, por lo tanto, ante el mal e injusticia que puedan suscitarse en la misma.

De ahí la relevancia de abordar el tema del carácter intransferible de nuestra experiencia. Ello con el fin de evidenciar que ésta última sólo es influenciable y no determinable en sentido estricto. Tal momento del trabajo nos permitirá mostrar la dificultad que representa un control de nuestra experiencia por parte de una alteridad. Ello también con el fin de mostrar cómo, ante tal dificultad, la anulación de la influencia efectiva de cualquier objeto ajeno a nuestra experiencia es posible a través de un dominio de nosotros mismos gracias al ejercicio de nuestra autonomía. Sólo nosotros somos los legítimos dueños de nuestra experiencia.

La heteronomía, por lo tanto, puede derivarse de la incompreensión acerca de nuestra experiencia, a partir de la dificultad de confrontar la adversidad en la cual puede consistir. A su vez, ello implica la inconsciencia de la relevancia del ejercicio autónomo de nuestra libertad, el cual implica la búsqueda de las formas de realización de la misma a partir del servicio de nuestro pensamiento. Por ello, expondremos cómo es que el consentimiento de la heteronomía implica una parcialización e inconsciencia de nosotros mismos, al igual que abre la posibilidad de la indigna negación de nuestra condición de fines en sí mismos. Es entonces que se hace menester hablar de lo que hemos caracterizado como: la propiedad de nuestra conciencia, entendiendo a la misma como una realización a partir del ejercicio de nuestra autonomía, que implica la comprensión del mundo que padecemos. Ello nos permitirá describir a tal labor como una construcción de nosotros mismos. En tal *poiesis* se inaugura la búsqueda de nuestra armonía a partir del ejercicio de indagación en nosotros mismos que nos permite el reconocimiento de nuestro querer, correspondiente con la forma

que decidimos darnos a través de tal proceso. En ello yace la búsqueda de nosotros mismos como búsqueda de la forma adecuada de nuestra habitación del mundo, la cual nos exige la construcción de la misma.

Ante ello, cómo se verá, es más que evidente el problema de la heteronomía al poder implicar la instalación de nosotros mismos en una *minoría de edad* como efecto del consentimiento de la sujeción de nosotros mismos a una alteridad. Con base en ello realizaremos una reflexión en torno a cómo es que el ejercicio de nuestra autonomía implica el posicionamiento de nosotros mismos como *mayores de edad*.

Con el fin de fundamentar nuestra lectura de la autonomía kantiana como la condición necesaria para el ejercicio de un arte de vivir, abordaremos la influencia de la filosofía helenística en Kant. Daremos evidencia de la gran relevancia en el pensamiento de nuestro autor, tanto de los poetas latinos, influenciados por las filosofías helenísticas, como de éstas últimas. A partir del reconocimiento de dichas influencias podremos abordar temas como: la experiencia del mundo como principio del *cosmopolitismo* kantiano; el carácter común de ésta última y la comprensión de la misma como una experiencia corporal de nuestra finitud. También con ello esperamos evidenciar que el planteamiento kantiano de la autonomía implica la propuesta de una ética material en tanto que ejercicio de un arte de vivir.

Es entonces que abordaremos el tema del *uso público de la razón*. El fin de ello es mostrar su relevancia como quehacer ético y, por lo tanto, civil y político. Tal quehacer entendido como el ejercicio de una frónesis y como realización de nuestra mayoría de edad. Ello nos exige describir al ser humano como un ente cultural y mostrar como su vida civil nos exige la realización de nuestra formación del mundo, a partir del cuidado de nosotros mismos que implica la búsqueda de nuestra virtud, resultado de nuestro autodomínio y, finalmente, como la consciencia de la responsabilidad civil que implica tal *poiesis*, la cual nos exige asumir la responsabilidad política de tal quehacer.

A partir del abordaje del carácter común de la experiencia del mundo, hablaremos acerca de la comunicabilidad del placer y del dolor que permite dicha condición. El placer como un referente de la dicha como experiencia próxima al bienestar de quién lo experimenta y el dolor como una experiencia de la ruptura que el mal significa. Ambas

experiencias, en tanto que experiencias de nuestra finitud, nos permiten comprender nuestra estancia del mundo como experiencia del mismo y, por lo tanto, nos permiten comprender la relevancia del bien común como sentido de la *poiesis* que implica la construcción de nuestra habitación del mundo como resultado de la búsqueda de nuestra virtud. Con base en ello podremos hablar de un fenómeno de suma relevancia: la compasión, así como de la necesidad del autodomínio para la confrontación adecuada de dicha experiencia. Ante ella, la búsqueda del autodomínio abre la posibilidad de darle sentido, contribuyendo al ejercicio poético de darnos forma al procurar nuestra virtud, aprendiendo a vivir a través de nuestra estancia en el mundo, al realizar nuestra habitación del mismo en la adecuada confrontación de nuestra adversidad.

Lo anterior será el suelo firme para desarrollar la descripción y argumentación en torno a cómo es que la *praxis* del ejercicio autónomo de un arte de vivir es un posicionamiento político al abrir la posibilidad del juicio de nuestra realidad, manifiesto en fenómenos como el que Kant llama: “publicidad”,¹ el cual es un ejercicio del *uso público de la razón*.² A partir de nuestro análisis de ésta última, evidenciaremos la relevancia de la

¹ Cf. Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, pp. 34-35. Al respecto, también merece recordar lo dicho acerca de tal definición en las siguientes líneas: «Si en el derecho público, prescindo, como suelen concebir los juristas, de toda *materia* (de las diferentes relaciones empíricamente dadas de los hombres en el Estado o entre Estados), aun me queda la forma de la *publicidad*, cuya posibilidad está contenida en toda pretensión jurídica, ya que sin ella no habría justicia (que sólo puede ser pensada como *públicamente manifiesta*) ni habría tampoco derecho, que sólo se otorga desde la justicia. Toda pretensión jurídica debe poseer esta posibilidad de ser publicada y la publicidad puede, por ello, suministrar un criterio *a priori* de la razón, de fácil utilización, para conocer inmediatamente, como por un experimento de la razón pura, la falsedad de pretensión (antijuridicidad) en el caso de que no se dé la publicidad, ya que resulta muy fácil reconocer si se da en un caso concreto, es decir, si la publicidad se puede armonizar o no con los principios del agente. Después de prescindir de todo lo empírico que contiene el concepto de derecho político y de gentes (como es, por ejemplo, la maldad de la naturaleza humana que hace necesaria la coacción) se puede denominar *fórmula trascendental* del derecho público a la siguiente proposición: “Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados”. No hay que considerar este principio como un mero principio *ético* (perteneciente a la doctrina de la virtud) sino que hay que considerarlo también como un principio *jurídico* (que afecta al derecho de los hombres). Un principio que no puede manifestarse *en alta voz* sin que se arruine al mismo tiempo mi propio propósito, un principio que, por lo tanto, debería permanecer *secreto* para poder prosperar y al que no puedo *confesar públicamente* sin provocar indefectiblemente la oposición de todos, un principio semejante sólo puede obtener esta universal y necesaria reacción de todos contra mí, cognoscible *a priori*, por la injusticia con que amenaza a todos. Es, además, un principio *negativo*, es decir, sólo sirve para conocer lo que *no es justo* con respecto a los otros. Como los axiomas, es indemostrable, cierto y, además, de fácil aplicación». (I. Kant, *Sobre la paz perpetua* (Apéndice II), pp. 99-100.)

² Cf. I Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *op. cit.*, pp. 25, 28 y 36-37. En este pasaje nuestro autor define al uso público de la razón de la siguiente forma: «Entiendo por uso público [de la razón] aquél que, en calidad

misma, lo cual nos permitirá reflexionar acerca del planteamiento kantiano de la obediencia³ como un derecho correspondiente con la mayoría de edad como realización poética de nuestra ciudadanía del mundo. Por ello, tal posicionamiento crítico nos demanda el ejercicio de lo que hemos llamado: *el arte de la rebelión*. Entendemos a éste como el autodomínio basado en el ejercicio autónomo de nuestra obediencia a la ley que la razón se da a sí misma. Ello abre la posibilidad del legítimo ejercicio de nuestra desobediencia como seguimiento de la ley (*logos*). Ello implica asumir la responsabilidad de su ejercicio como resultado del ejercicio de nuestra autonomía.

El *arte de la rebelión* radica en comprenderlo como parte del arte de vivir. Por ello, es fundamental comprender su sentido: la procuración de nuestra virtud, al ser esta última la bella forma de nuestras acciones. En tal belleza consiste la armonía y proporción del movimiento del alma. Tal es la razón de que la procuración de nuestra virtud sea la labor de formación del alma cuyo sentido es la belleza de la misma. En la plenitud e integridad de la misma yace nuestro bienestar. Éste último radica en la fugaz alegría que da valor a la vida, dándole sentido al acto poético de habitar el mundo. Nuestra habitación del mundo, el mundo mismo y, por lo tanto, nuestra alegría están en nuestras manos. Depende del servicio que hagamos de nuestra razón para alcanzar la forma que nos permita la comprensión de nuestra experiencia como fundamento de la significación y valoración de la experiencia del mundo. En ello yace la dignidad de nuestra vida: en el aprecio del valor de la misma que reside en la capacidad de contemplar la belleza del mundo como bien del mismo, como

de *maestro*, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores» (*Idem*). Nuestro autor amplía la definición anterior de la siguiente forma: «Pero el criterio de un jefe de Estado que favorece esta libertad va todavía más lejos y comprende tampoco en lo que respecta a la *legislación* hay peligro porque los súbditos [sic] hagan uso público de la razón, y expongan libremente al mundo sus ideas sobre una mejor disposición de aquella, haciendo una franca crítica de lo existente» (*Ibid.*, p. 36).

³ Cf. I. Kant, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, en *Filosofía de la historia*, pp. 120-121, n. 3: «[...] un ser dotado de libertad ni puede ni debe, si tiene conciencia de este privilegio suyo con respecto al animal irracional, pedir para su pueblo, según el principio *formal* de su arbitrio, ningún otro gobierno que aquel en que ese pueblo sea también legislador; es decir, el derecho de los hombres, que tiene que obedecer, necesariamente debe preceder a toda consideración de bienestar, pues se trata de algo sagrado por encima de cualquier precio (de utilidad) y que ningún gobierno, por muy benéfico que sea, puede tocar. Pero este derecho es siempre sólo una idea, cuya realización está limitada a la condición de la coincidencia de sus *medios* con la moralidad, que el pueblo no debe transgredir; lo cual no debe ocurrir por revolución, que siempre es injusta. *Mandar* autocráticamente y, sin embargo, *gobernar* en republicano, es decir, con el espíritu del republicanismo y por analogía con él, esto es lo que hace de un pueblo sentirse satisfecho de su constitución».

experiencia del bien y, por lo tanto, como el bien común que le da sentido a nuestra vida y, por lo tanto, a nuestra habitación del mundo: “si perece la justicia, carece ya de valor que vivan hombres sobre la tierra”.⁴

Para ello es innegable la relevancia de la imaginación al igual que los usos que de ella podamos servirnos. Estos pueden abrir la posibilidad de actualizar nuestra alegría como parte de la confrontación adecuada de nuestra adversidad. El papel de los usos adecuados que podamos hacer de la imaginación puede ser tan importante que resulta parte fundamental de la conducción racional de nosotros mismos al llevar a cabo la labor de comprender la magnitud de los eventos del mundo. Tal es el esfuerzo de realizar la belleza de sí mismo que hemos decidido llamar: *poética de la virtud (sapere aude)*.

⁴ I. Kant, *Metafísica de las Costumbres* (primera parte, segunda parte de la Doctrina del Derecho, sección primera, observación general, inciso E, apartado 1 [332]), p. 167.

PRIMERA PARTE

LA AUTONOMÍA COMO ARTE DE VIVIR

CAPÍTULO I

LA AUTONOMÍA Y EL PROBLEMA DE LA HETERONOMÍA

I.1 La voluntaria renuncia a sí mismo

Asumiéndome como un *dominado impotente* frente aquello que desafía mi finitud, inspirándome miedo, se hace evidente que tal experiencia de *mí mismo* actúa como una *alteridad* que *me esclaviza*. Me siento obligado a hacer algo que no quiero. Siento la imposición de aquello que rebasa mi capacidad de oponerme y superar aquello que siento más grande o más fuerte, o que es capaz de destruirme, destruyendo aquello que soy, aquello que quiero, eso que sólo puedo ser, anulando incluso cualquier posibilidad de libertad. Es entonces que experimento la impotencia que caracteriza a mi finitud cuando está frente al poder de aquello que siento imponerse ante mí. Aquello opuesto, capaz de parecer infinito al ser mucho más libre, al sentir que, ante mí, carece de una determinación que me permita combatirlo y liberarme de dicha magnitud. Siento cómo el miedo que me inspira tal magnitud me paraliza, convirtiéndome en un ser completamente dispuesto a su voluntad, constreñido a una inercia capaz de sujetarme a la voluntad de aquello que me domina, lo que me convierte en un ser escindido sólo por sentirme incapaz de dejar de ser aquello que está sujeto a una voluntad que no es la mía. Pero si esta fuerza que se me opone es bien confrontada, la *experiencia sublime* de aquella escisión da pie a un *darse cuenta* que la realización de la coerción heterónoma sólo puede llevarse a cabo si se lo permite aquél

que ha decidido ser un esclavo, un objeto de la voluntad y extensión de *otro* a través de dicha acción, volviéndose *ajeno* a sí mismo, enajenándose.

Tal *darse cuenta* implica, kantianamente, una liberación desde la propia experiencia, entendiéndola como una *experiencia del bien en mí mismo*, de la *plenitud* que puede llevarme a mi excelencia (*areté*),⁵ a la máxima posibilidad de mi propia libertad, cuyo principio irreductible es mi autonomía: el ser capaz de *servirme* de mi propia razón.⁶

Ahora bien, la experiencia sublime es la experiencia consciente de la no-libertad, de la escisión de la propia conciencia; por lo que darse cuenta de esta no-libertad propicia una experiencia de libertad que implica la adquisición de la *propiedad* de *mi conciencia*, aunque también implique, simultáneamente, el padecimiento de la *plenitud* de la misma y del principio de la *realización* de mi libertad. Esto, por tanto, se constituye en una experiencia del *bien* que puede llevarme a la *realización* de mi *excelencia*; la cual depende de la *propiedad* de *mi conciencia*, del servicio que puedo hacer de *mi propia razón* y que es, en última instancia, la realización de mi *autonomía* (*sapere aude!*).⁷ Sin embargo, el problema de la heteronomía persiste, ya que la escisión de la conciencia que posibilita la autonomía no deja de ser, por lo mismo, principio de toda heteronomía.

Para entender esto, es suficiente con entender que, si tal experiencia sublime no es bien confrontada, deriva en la instalación de dicho ser racional en la inmediatez de la muerte, en la experiencia de verse a sí mismo como un ser cuyo “destino” consiste en no poder hacer nada ante la coerción de su propio *sufrimiento*, de su propio padecer, al no

⁵ Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* (libro I, 1098a10-15), p. 32. Aristóteles, en este pasaje, nos muestra como nuestra virtud, concepto identificable con la palabra griega *areté*, implica la realización plena del sentido intrínseco de nuestra naturaleza, implicando ello nuestra excelencia: «Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud».

⁶ Cf. I. Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *op. cit.*, p. 25: «La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración».

⁷ Gracias a la minuciosa investigación de Óscar Martiarena tenemos el siguiente dato acerca del origen de la famosa máxima kantiana: «La manera en que [Kant] se apropia de la frase latina y la desarrolla en *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?*, es un ejemplo paralelo de cómo Kant incorpora a la *ApH* [*Antropología en sentido pragmático*] diversos postulados de la filosofía helenística y romana, articulándolos alrededor del *fin final*. La expresión *Sapere aude!* Se encuentra en una de las epístolas de Horacio, en la que el poeta exhorta a su amigo Lolio a aplicarse a los estudios: “Dimidium facti, qui coepit, habet; sapere aude” (“Quien comienza, tiene la mitad hecha; atrévete a saber”)» (O. Martiarena, *La formación del ciudadano del mundo. La antropología pragmática de Kant como arte de vivir en una sociedad cosmopolita*, p. 207, n. 77).

darse cuenta de que éste es *suyo*, concibiéndolo como algo ajeno a él y siendo incapaz de ser controlado a través de un autodomínio, *fetichizándolo*, volviendo *otro* lo que le pertenece, llevando a cabo su *heteronomía* a través de la incomprensión del miedo que le ocasiona el padecimiento intransferible y unitario de su propio sufrimiento.

Toda coerción se lleva a cabo desde nosotros mismos, realizando así, paradójicamente, nuestra propia esclavitud. Pero ejercemos nuestra propia libertad de decidir ser esclavos de otro debido a que no nos percatamos de que no se trata de ningún otro, sino de nosotros mismos, que nos permitimos el sometimiento ante semejante coerción. Ello sucede, sobre todo, al ser dominados por el *miedo sublime* que nos produce el padecimiento de nuestra finitud, pues su padecimiento produce la falsa conciencia de que depende de *otro* que es capaz de propiciar nuestra finitud, que es capaz de determinarnos a través de nuestro propio padecimiento, cayendo en la *ilusión* de que ese miedo es producido por dicho verdugo, cuando nuestro dolor es intransferible y sólo nos pertenece a nosotros, del mismo modo que nos pertenece la conciencia del dolor.

Esta conciencia del dolor es, por otro lado, un padecimiento que se convierte en condición de posibilidad de la *propiedad* de nuestra conciencia como algo constitutivo de la experiencia, debido a nuestro *carácter racional* y a que dicha conciencia implica el padecimiento de nuestra finitud constitutiva como un *padecimiento intransferible*, ya que en tal carácter intransferible radica la *propiedad* de nuestra conciencia.

La heteronomía es el sometimiento de uno mismo a través del sufrimiento intransferible de un sentimiento de impotencia, que define nuestra finitud constitutiva. No comprender lo anterior es tanto como caer en la ilusión de que nuestro padecer es ajeno. Por ello, al no ser capaz de comprender cómo es que participo de dicha experiencia, el dominio de la misma se hace efectiva al crearme incapaz de influir sobre dicha determinación. De tal manera, sin darme cuenta, acepto la falsa conciencia de dicha circunstancia, pensando que se trata de un fenómeno radicalmente ajeno, capaz de ejercer cualquier sometimiento y determinación sobre mí, que soy más débil que dicho fenómeno. En ello radica la fetichización⁸ de ciertas formas de poder, pues nos hace concebirlas como

⁸ Cf. I. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (cuarta parte, segunda sección, 3), pp. 217- 218. Para hablar acerca del fetichismo, me parece relevante mostrar la exposición que hace nuestro autor

entidades de una voluntad inalcanzable, tan radicalmente diferentes que son incapaces de ser influidas por el ejercicio de mi libertad.⁹ La efectividad de tal ilusión radica en no

del mismo en el contexto de la Religión, al manifestarse en éste el problema ético de la heteronomía: «El *clericalismo* es, pues, la constitución de una iglesia en cuanto en ella rige un *servicio de fetiches*, lo cual se encuentra en todas partes donde la base y lo esencial no lo constituyen principios de la moralidad, sino mandamientos estatutarios, reglas de fe y observancias. Ahora bien, hay ciertamente formas de iglesia en las que el fetichismo es tan vario y tan mecánico que casi parece que expulsa toda moralidad, y por lo tanto toda Religión, y que debe tomar su lugar, y así estas formas lindan muy de cerca con el paganismo; pero nada importan el más o el menos aquí, donde el valor o el no valor estriban en la calidad del principio que obliga supremamente. Si éste impone la sumisión obediente a un estatuto, como prestación, no el homenaje libre que debe ser rendido *supremamente* a la ley moral, entonces pueden las observancias impuestas ser tan pocas como se quiera; basta con que se las declare incondicionalmente necesarias; en tal caso es siempre una fe fetichista aquello por lo que la muchedumbre es regida y privada de su libertad moral mediante la obediencia a una iglesia (no a la Religión). Que la constitución de esta iglesia (jerarquía) sea monárquica, o aristocrática, o democrática, eso toca sólo a la organización; la constitución de ella es y sigue siendo siempre, bajo todas estas formas, despótica. Allí donde estatutos de la fe son contados como leyes constitucionales, allí domina un *clero*, que cree poder prescindir de la Razón e incluso, en último término, de la erudición escriturística, porque, como único autorizado guardián e intérprete de la voluntad del legislador invisible, tiene la autoridad de administrar en exclusiva las prescripciones de fe, y así, provisto de este poder, le está permitido no convencer, sino *sólo ordenar*.—Ahora bien, puesto que fuera de este clero todo el resto es *laico* (sin exceptuar al jefe de la comunidad política), la iglesia domina en último término al Estado, no por la fuerza, sino por influjo sobre los ánimos, y además mediante el fingimiento de la utilidad que el Estado debe presuntamente poder sacar de una obediencia incondicionada a la cual una disciplina espiritual ha acostumbrado incluso el *pensamiento* del pueblo; pero entonces, insensiblemente, el habituarse a la hipocresía mina la probidad y lealtad de los súbditos, los incita al servicio aparente incluso en los deberes civiles y, como todos los principios erróneamente adoptados, produce justo lo contrario de lo que se tenía como mira» (*Idem*). A partir de esta descripción nuestro autor expone con más detalle la problemática ética del fetichismo en Religión: «Toda empresa en asuntos de Religión, si no se la toma de modo meramente moral y, sin embargo, se la empuña como un medio que *en sí* hace agradable para Dios, por lo tanto que satisface a través de él todos nuestros deseos, es una *fe fetichista*, la cual es una persuasión de que aquello que no puede obrar nada según leyes de la *naturaleza* ni según leyes morales de la Razón por esto mismo ello sólo obrará lo deseado, con tal que se crea firmemente que lo obrará y luego se ligen a esta creencia ciertas formalidades. Incluso allí donde se ha abierto camino la convicción de que en esto todo depende del bien moral, el cual sólo puede proceder del hacer, el hombre sensitivo se busca, sin embargo, un sendero oculto para eludir aquella penosa condición, a saber: que con tal que él recorra el *modo* (la formalidad), Dios aceptará esto en lugar del acto; lo cual, en efecto, habría de ser llamado una gracia hiperbólica, si no fuese más bien una gracia que el hombre ha soñado en su perezosa confianza fingida. Y así el hombre, en todos los modos públicos de fe, se ha figurado ciertos usos como *medios de gracia*, aunque tales usos no en todos los modos de creencia se refieren, como en el cristiano, a conceptos racionales prácticos y a intenciones conforme a ellos» (*Ibid.*, p. 233).

⁹ Kant nos expone el problema de la falta de consciencia en la heteronomía implicada en todo fetichismo. Por otro lado, la problemática de tal fenómeno puede llevar a alguien comprometido con dicha forma de fe y ejercicio de la misma, en tanto que adversidad, a un ejercicio íntimo de sus autonomía, realizando la honestidad consigo mismo que ello implica, aunque no sin ciertos dejo de problemática en cuanto a la realización de su actuar y la forma en la cual es capaz de asumir el compromiso de su fe (*Cf.* Faviola Rivera, *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*, p. 315: «Kant observa que el servicio de Dios se transforma en mero fetichismo cuando se le otorga precedencia a la observancia de leyes estatutarias [...] El problema aquí consiste en llevar a cabo un tipo de inversión en la que la “fe estatutaria”, la cual es sólo el medio para la religión verdadera, se convierte en la condición absoluta para agradar a Dios. Lo que es sólo un medio se convierte en fin, y el fin mismo se pierde de vista. El problema al que Kant apunta no es sólo el engaño, sino las consecuencias morales que se siguen de esta inversión»). Por otra parte, Rivera Castro nos ofrece, con base en su lectura de Kant, una exposición del fanatismo con la cual coincidimos: «Cuando Kant

darme cuenta de mi consentimiento, cuyo acontecer significa la aparición de una contrariedad a mi libertad, suscitada por el miedo a perderla; lo cual genera un dominio y propicia la ilusión de mi esclavitud, y termina naturalizando tal sometimiento.

Lo que sostiene este dominio es la incomprensión del fenómeno que lo suscita y dicha incomprensión se debe a la influencia del miedo que tal adversidad produce en mí, dando pie a mi pasividad ante el control que ejerce dicha ilusión a través de mi sufrimiento. La intensidad de mi dolor es capaz de llevarme a renunciar a dicha meta. Es entonces que se vuelve efectivo el sometimiento de mi padecer ante dicha circunstancia, al creer, sobre todo, que ésta es ajena a la influencia que en ella pudiera tener cualquier posibilidad del ejercicio de mi libertad, participando de tal adversidad en vez de ser un mero espectador de la impotencia que me somete. Esta impotencia se convierte, finalmente, en una alteridad algo radicalmente exterior que se me impone; por lo cual la impotencia frente a ella resulta incontrolable y es, al mismo tiempo, según la ilusión que he asumido, la única responsable de mi sufrimiento, consumándose así la heteronomía y su dominio.

Es entonces que opto por la inmediatez de mi impotencia, la dolorosa inmediatez de la muerte, el padecimiento de mi finitud, pues ello implica optar por la inercia contraria a cualquier actividad de mi parte que pudiera ser capaz de contrarrestar mi sufrimiento. Decido renunciar al ejercicio de mi libertad en ese momento, en el cual opto por la incomprensión de aquella circunstancia que amenaza con negarla, aniquilarla, revertirla.¹⁰

La experiencia de la heteronomía es problemática porque consiste en una deliberada negación de la libertad. Su experiencia, pues, consiste en reconocerse en medio de una aparente contradicción. Soy tan libre que puedo renunciar a mi libertad; soy tan libre que

habla de fetichismo [...] deja claro que este se dirige hacia objetos que son productos humanos, pero que se nos presentan como si tuvieran autoridad por sí mismos independientemente de nosotros [...] se le atribuyen poderes sobre nosotros que escapan a nuestro control» (*ibid.*, p. 50).

¹⁰ I. Kant, “¿Cómo orientarse en el pensamiento?”, en “*Por la paz perpetua*” y “*¿Cómo orientarse en el pensamiento*”, pp. 113-114: «la libertad de pensar significa el sometimiento de la razón a ninguna ley sino a las que ella se da a sí misma; y lo contrario de esto es la máxima de un uso sin ley de la razón (para, de esta forma, como se figura el genio, ver más lejos que la imitación de las leyes). De esto se infiere naturalmente que si la razón no quiere estar sometida a la ley que ella se da a sí misma, entonces ha de someterse al yugo de las leyes que le da algún otro; pues sin ley alguna nada, ni siquiera el mayor absurdo, puede mantenerse mucho tiempo. Así, la inevitable consecuencia de la ausencia explícita de ley en el pensamiento (de una liberación de las limitaciones puestas por la razón) es ésta: que la libertad de pensar finalmente se pierde, y, porque no es culpa de la mala suerte, sino de una verdadera vanidad, la libertad se pierde por ligereza, en el sentido estricto de la palabra».

puedo realizar mi esclavitud, dejándome conducir por las pasiones generadas por mi sufrimiento. Es la experiencia del miedo a ser libre ante la mera posibilidad de no serlo. A través de mis pasiones, puedo hacer a un lado la posibilidad de apropiarme de mi pensamiento en pos del ejercicio libre de su reflexión, aquella con base en la cual puedo permitirme comprender la experiencia que padezco. La sublime experiencia de mi finitud, por eso, es capaz de inspirar mis más grandes miedos: la sublime experiencia de mi indigencia. De tal forma padezco la unidad indigente, sensible y consciente que soy. Padezco mi lugar en el mundo, la experiencia de ser un elemento del cosmos, la experiencia de la vulnerable desnudez de mi finitud constitutiva. En ésta, además, se manifiesta nuestro carácter y destino latente, todo aquello que podemos llegar a ser. En el orden de la experiencia, sentimos la adversidad de nuestra finitud como una negación de nuestra libertad; sin embargo, ni siquiera cuando decidimos renunciar a nuestra libertad dejamos de ser libres.

La experiencia sublime de mi finitud constitutiva puede dar cuenta de las posibilidades múltiples de mi actuar a partir de ella misma y puede generar en mí la conciencia del punto de partida de todo aquello que puedo ser. Ese lugar en el mundo que se corresponde con mi identidad más inmediata y natural: mi finitud constitutiva, de la cual me entero a través de su padecimiento, mi lugar en el cosmos desde el cual puedo llegar a ser todo lo que puedo ser, sin ser del todo definibles tales posibilidades. Lo anterior implica una conciencia más plena de nuestra libertad y la relevancia creativa de las posibilidades de su ejercicio a partir de la realización de la propiedad de la *consciencia*, a través del ejercicio de la propia libertad, aquella de la cual es capaz nuestro pensamiento con tan sólo realizar su trabajo reflexivo.

Toda posibilidad de esclavitud yace en nosotros mismos. Toda esclavitud efectiva es aquella que consiste en la enajenación de nuestra realidad más íntima: nuestra conciencia. Sin darnos cuenta, llevamos a cabo nuestra esclavitud al permitirnos ser influenciados por la coerción que pretende el otro a favor de la realización de su dominio. Tal es el consentimiento que llevamos a cabo, aquél que da pie a la realización efectiva de toda esclavitud. Ese momento en el cual el esclavo se acepta como tal, sometiéndose al

sufrimiento que padece y renunciando a la posibilidad de liberación que puede ofrecerle la simple comprensión de su situación.

Pensemos en los ejemplos de *templanza* que nos dan Anaxarco de Abdera,¹¹ Sophie Scholl¹² o el mismo Sócrates,¹³ ya que nos muestran que no es el otro el que me domina de forma efectiva. Uno mismo es quien consciente su dominación. Sin darnos cuenta, uno mismo es quien elige el sometimiento que lo sujeta al permitirse ser influenciado por el actuar del otro y por la imposición que ello pueda implicar. Un hombre puede ser esclavo de su pasión, especialmente cuando ésta es potenciada por su imaginación.¹⁴ Parafraseando a Hume: la imaginación rellena los vacíos,¹⁵ aquello faltante en la posibilidad de afirmar la

¹¹ Cf. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres* (IX, 58-59), p. 485; y Josu Landa, *Éticas de crisis, cinismo, epicureísmo, estoicismo*, p. 63.

¹² Vid. Marc Rothmund, *La rosa blanca* (Sophie Scholl), Quality Films, 2006.

¹³ Cf. Platón, *Fedón* (116a, 118a, 118b y 118c), pp. 138, 141 y 142.

¹⁴ Cf. I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, §23, <Ak. V 244> [B 75]), pp. 199-200. En este pasaje Kant aborda el tema de la imaginación en relación con nuestras emociones y la satisfacción, a partir del análisis de la relación entre los sentimientos de 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 cabe encontrarlo en un objeto sin forma, en la medida en que en él o por su causa se representa la *inmensidad sin límites* y, sin embargo, se piensa la totalidad de la misma: de modo que lo bello parece tomarse para la exhibición de un concepto indeterminado del entendimiento, lo sublime, empero, para la de un concepto semejante de la razón. Así pues, allí la satisfacción se enlaza con la representación de la cualidad; aquí, sin embargo, con la de la *cantidad*. Esta última satisfacción es específicamente del todo diferente de la primera. Pues aquella (lo bello) [...] lleva consigo directamente un sentimiento de fomento de la vida y, en esta medida, es compatible con estímulos y con una imaginación que juega; pero ésta (el sentimiento de lo sublime) [...] es un placer que solo surge indirectamente, a saber, de modo tal que se produce por medio del sentimiento de un refrenamiento momentáneo de las capacidades vitales y a continuación, de inmediato, por un derramamiento de tales capacidades que se sigue con tanta más virulencia. En esta medida, en tanto que emoción, no parece ser juego alguno, sino que otorga seriedad a la ocupación de la imaginación. Así pues, también es compatible con estímulos, en tanto que el ánimo no es meramente atraído por el objeto, sino que de manera alternativa también es rechazado siempre de nuevo, la satisfacción en lo sublime no contiene tanto placer positivo | cuanto más bien admiración o respeto, lo cual merece denominarse placer negativo». Al respecto, vale la pena también recordar el siguiente pasaje: «[...] la imaginación es también una facultad de síntesis *a priori*. Por ello la denominamos imaginación productiva. En la medida en que esa imaginación no pretende ir más allá de la necesaria unidad en la síntesis del fenómeno, en lo que a la adversidad de éste se refiere, podemos dar a tal unidad el nombre de función trascendental de la imaginación. Esta es la razón de que resulte extraño, si bien se desprende de lo dicho hasta ahora, que sólo mediante esta función trascendental de la imaginación sea posible la misma afinidad de los fenómenos y, con ella, su asociación, la cual posibilita, finalmente, su reproducción según sus leyes y, por tanto, la misma experiencia. Sin dicha función trascendental no se fundirían en una experiencia los conceptos de objetos. [...] la síntesis de la imaginación es siempre sensible, a pesar de ser practicada *a priori*, ya que se limita a combinar la diversidad tal como *se manifiesta* en la intuición [...] Mediante la relación de lo diverso con la unidad de apercepción podrán producirse conceptos pertenecientes al entendimiento, pero sólo a través de la imaginación pueden ser relacionados con la intuición sensible». (*Crítica de la razón pura* (A 123-124), pp. 147.)

¹⁵ Cf. David Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (sección VI, parte III, 92), pp. 199-200: «Aun ayudada por la experiencia y observación de su conjunción constante en todos los casos pasados, la razón no

plenitud de nuestra experiencia de la realidad (*realität*). El protagonismo de tal posibilidad de la imaginación, intuida por el filósofo escocés, no deja de ser problemático para Kant, quien consideraba que la razón puede llegar a desviarse al considerar más relevantes los productos de la imaginación, que pueden ser inadecuados en relación con la realidad de la experiencia y las posibilidades efectivas de nuestro conocimiento (*razón crítica*). Problema que se manifiesta en muchas facetas de nuestra vida. Tanto en momentos de nuestra cotidianeidad más inmediata como en proyectos filosóficos que intentan justificar sus argumentos a través de la caracterización y construcción de mitologías filosóficas que, a su vez, intentan demostrar algo a partir de la justificación de dichos argumentos.¹⁶

puede mostrarnos nunca la conexión de un objeto con otro. Por tanto, cuando la mente pasa de la idea o impresión de un objeto a la idea de otro, o creencia en él, no está determinada por la razón, sino por ciertos principios que asocian las ideas de estos objetos y las unen en la imaginación. Si las ideas no tuvieran más unión en la fantasía que la que los objetos parecen tener en el entendimiento, jamás podríamos realizar una inferencia de las causas a los efectos ni basar nuestra creencia en ningún hecho. Por tanto, la inferencia depende exclusivamente de la unión de ideas». Aprovechando la anterior referencia a Hume, vale la pena recordar la crítica kantiana al respecto: «En la lógica trascendental hemos visto, en cambio, que, si bien nunca podemos ir *inmediatamente* más allá del contenido del concepto que se nos da sí podemos conocer *a priori* la ley de su conexión con otras cosas, aunque solo en relación con un tercero, a saber, la experiencia *posible* y, por tanto, *a priori*, al fin y al cabo [...] Hume cometió el error de inferir la contingencia de la *ley* de la contingencia de nuestra determinación *según la ley*, y confundió el pasar del concepto de una cosa a la experiencia posible (lo cual sucede *a priori* y constituye la realidad objetiva de ese concepto) con la síntesis de los objetos de la experiencia efectiva, la cual es siempre empírica, claro está. De este modo convirtió un principio de afinidad, que posee su sede en el entendimiento y afirma una conexión necesaria, en una regla de asociación que no se halla más que en la imaginación reproductora y que sólo puede representar conexiones contingentes no objetivas». (I. Kant, *Crítica de la razón pura* (A 766-767 / B 794-795), p. 606.)

¹⁶ Cf. G. W. F. Hegel, “Introducción”, en *Fé y saber* [2], p. 54: «El negativo proceder de la Ilustración, cuyo aspecto positivo quedó sin fruto en su fatua afectación, le ha proporcionado uno, que concibió su propia negatividad, y se liberó en parte del vacío mediante la pureza y la infinitud de lo negativo, pero por lo empírico y lo finito, mientras que lo eterno sólo como más allá, de modo que este resulta vacío para el conocimiento, y ese infinito espacio vacío del saber sólo puede ser llenado con la subjetividad de la nostalgia y del presentimiento. Y aquello que, por lo demás, significó la muerte de la filosofía, el que la razón renunciara a su ser en absoluto, se excluyera sin más de él, y se comportara solamente de modo negativo, eso mismo llegó a ser la cima de la filosofía, y el no ser de la Ilustración se convirtió así en sistema mediante la conciencia de esto». El mismo Hegel —llevando a cabo su crítica a Kant— afirma lo siguiente: «[...] la razón posee a la vez realidad absoluta, de que en esa idea se supera toda contraposición entre libertad y necesidad, y de que el pensamiento infinito es a la vez realidad absoluta, o la absoluta identidad de pensar y ser. Pero esta idea no es en realidad sino aquella que el argumento ontológico y toda verdadera filosofía la conoce como la primer y la única, así como la única verdaderamente filosófica» (“La filosofía de Kant”, en *op. cit.* [38], p. 86). Luego agregaría: «[...] la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí. Asimismo, la *diversidad* es más bien el límite de la cosa; aparece allí donde la cosa termina o es lo que está no es. Esos esfuerzos en torno al fin o a los resultados o acerca de la diversidad y los modos de enjuiciar lo uno y lo otro representan, por tanto, una tarea más fácil de lo que podría tal vez parecer. En vez de ocuparse de la cosa misma, estas operaciones van siempre más allá; en vez

De esa forma, ilusoriamente, el otro nos invade, ya que permitimos la influencia de este último, de este *otro*, dando pie a que domine nuestra conciencia a pesar de ser ésta nuestra propiedad. Lo que influye en mí, de cualquier modo, es el pensamiento del otro, manifiesto en su actuar y discursividad. Sin embargo, dicho ser dominante tan sólo puede influir en mí, no invadirme, pues mi experiencia resulta, en todo caso, intransferible.

La comprensión de dicho límite es aquello que puede posibilitar una real y verdadera libertad, que sólo puede ser y quedar constituida desde la conciencia. Tal límite es la protección frente a la posible influencia de cualquier alteridad sobre uno mismo. Sin embargo, sólo es efectiva si se comprende cabalmente tal posibilidad al decidir llevar a cabo una confrontación adecuada de nuestras circunstancias adversas, es decir, a través de la comprensión de las mismas.

A partir de lo anterior, podemos caracterizar a la *heteronomía* como la acción de someternos a nosotros mismos a través de un uso inadecuado de nuestra libertad, con base en una actitud irreflexiva ante la circunstancia adversa que implica el sufrimiento de nuestra finitud, inspirado por el miedo a perder nuestra libertad o a sufrir nuestro exterminio. Es así como nos convertimos en una extensión de otro. Se trata, pues, del sometimiento a la ilusión fetichista de creerse dominado por una alteridad al concebir de dicha forma al fenómeno que produce en mí tal pasión, llevando a cabo la heteronomía de tal circunstancia justo al comprenderla de esa forma.

También somos capaces del artificio, de la falsedad y la experiencia del engaño; por ello, todo esto forma parte de la construcción de uno mismo, pues no sólo lo llevamos a cabo deliberadamente, también lo realizamos sin darnos cuenta de nuestra participación en su articulación, llegando a presentarse incluso como una forma de evasión ante el sentir de nuestra circunstancia. Se trata de una falsa conciencia ética, que yace en la creencia en un *bien común* que no lo es. De ahí la capital relevancia que Kant le da al tema de la relación entre honestidad y engaño, como principio y condición para toda virtud.¹⁷

de permanecer en ella y de olvidarse en ella, este tipo de saber pasa siempre a otra cosa y permanece en sí mismo, en lugar de permanecer en la cosa y entregarse a ella. Lo más fácil es enjuiciar lo que tiene contenido y consistencia; es más difícil captarlo, y lo más difícil de todo la combinación de lo uno y lo otro: el lograr su exposición». (“Introducción”, en *Fenomenología del espíritu*, pp. 8-9.)

¹⁷ Cf. Kant, *Crítica de la razón práctica* (segunda parte <276> [155]), p. 181: «Sólo quisiera dejarlos en paz con los ejemplos de acciones consideradas *nobles* (supermeritorias), que abundan en nuestros escritos

En el autoengaño se manifiesta una terrible forma de heteronomía. Ésta puede ser efectiva a través de la influencia de la tradición en la que se está inscrito y que consiste en la imposición de un pensamiento que hemos construido asumiendo a la tradición como una autoridad incuestionable. Con base en ello, puede suscitarse la falta de consciencia de la falsedad de nuestra virtud, ya que se trata de una ceguera que puede realizarse en actos de barbarie, derivados de una acrítica defensa del orden de valores que dicha tradición representa y que supuestamente la legitiman. Dicho consentimiento es, entonces, el de un código de conducta para todo miembro inscrito en tal tradición. Ello implica la satisfacción del interés privado de quien detenta el poder a través de dicho tipo de pensamiento, representado tal deseo en los valores impuestos y las conductas implicadas en dichos valores. Quien es subsumido identifica, sin darse cuenta, a dicho interés privado con el supuesto *bien común* que se realiza en la conducta demandada por los valores de dicha tradición. Tal inducción parece ser más efectiva cuando se ha sido sometido durante mucho tiempo, al grado de comprender a tal orden de creencias como propio. En dicha confusión radica el yugo de una heteronomía.

Por otro lado, los miembros involuntarios de una tradición también existen y son aquellos que no han decidido ser parte de la misma, sino que han sido sometidos a una

sentimentales y enfocarlo todo únicamente al deber y al valor que un hombre puede y debe darse a sí mismo, ante sus propios ojos, mediante la consciencia de no haberlo transgredido, pues lo que termina en vanos deseos y anhelos de una perfección inasequibles no produce más que meros héroes de novela, que enorgulleciéndose mucho de su sentimiento por la grandes exaltada, se dispensarán la observancia obligación ordinaria y practicable porque les parecerá insignificante». En una nota a pie al pasaje anterior, Kant profundiza al respecto: «Es muy aconsejable alabar las acciones en que resplandece una gran convicción desinteresada y compasiva y humanidad. Pero aquí se debe notar no tanto la *elevación del alma*, la cual es muy inconstante y pasajera, sino más bien la *sumisión del corazón al deber*, de la cual se puede esperar una impresión más duradera porque implica principios fundamentales (en tanto que la elevación del alma sólo implica emociones). Basta reflexionar un poco para encontrar siempre alguna falta contra el género humano de la que de alguna manera uno se ha hecho culpable (aunque sólo fuera la de gozar de ciertas ventajas debidas a la desigualdad de los hombres en la constitución civil por las cuales otros deben soportar privaciones mayores) para impedir que la presuntuosa imaginación de lo *meritorio* expulse el pensamiento del *deber*» (*Idem*). En otro momento de su obra, Kant nos habla del valor de la sinceridad como principio de virtud: «Hay algo que conmueve y eleva el alma humana en la disposición de un carácter sincero, alejado de toda falsedad y de todo disimulo positivo. Y, sin embargo, lo mínimo que se le puede exigir siempre a un carácter bueno es la honradez, una simple ingenuidad y una rectitud en la manera de pensar [...] Mas, entonces, no se concibe en dónde se apoya esa admiración que dedicamos a un objeto semejante; a no ser, pues, que la sinceridad sea la cualidad de la que directamente más alejada se halla la naturaleza humana. ¡Triste observación! Pues todas las otras cualidades, en la medida en que descansan en principios, no pueden tener un verdadero valor interno si no es precisamente gracias a la sinceridad». (I. Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo en la teodicea*, p. 55.)

educación doctrinal y vertical. No necesariamente tienen consciencia de esta imposición y por ello no parece causarles ningún conflicto. Es el caso de los sujetos que, por falta de experiencia e inconscientes todavía de la posibilidad de formarse a sí mismos, son sometidos a formas muy sutiles de tal imposición, sin ello implicar necesariamente algún daño. De hecho, en el caso de la tradición y la familia a las cuales pertenecemos, sus acciones pueden estar motivadas, en el mejor de los casos, por la búsqueda de nuestro bienestar; son acciones basadas en las mejores intenciones de nuestros seres cercanos y queridos a favor de lo mejor para nosotros. Es el caso de los niños, cuya dirección se enraiza en el impulso natural del afecto hacia sus padres y demás miembros de la familia, sin necesidad alguna de crítica ante la autoridad que ellos representan por el afecto que inspiran. Los niños no tienen la opción de decidir ser parte de una tradición o familia, hasta que adquieren consciencia de la posibilidad de ejercer autónomamente su libertad, asumiendo la responsabilidad que ello implica y llevando a cabo así su mayoría de edad.¹⁸ En el caso de la heteronomía a la que son sometidos los niños, se trata de un uso de los afectos naturales entre seres queridos, con el fin de contribuir al alcance del bienestar de sus

¹⁸ Cf. I. Kant, “Qué es la Ilustración”, en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, p. 21; donde nuestro autor nos brinda una clara definición de la minoría de edad: «*La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad*. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. *Uno mismo es culpable* de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* “¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración». En otro momento de su obra, Kant nos ofrece una caracterización importante de la minoría de edad: «Nos hallamos, por así decirlo, en una triple minoría de edad. Cuando niños en una suerte de domesticación en virtud de la cual siempre debemos actuar según los ideales de otros. En el seno de la sociedad civil, no vemos guiados por unas leyes que no hemos forjado y que a menudo ni siquiera conocemos, pues también en materia legislativa vienen las ciencias a levantar un halo de erudición que no nos es posible penetrar. Un menor de edad no tiene por qué carecer de propiedades, sino que debe conformarse con aquello que tiene. Ahora bien, los hombres siempre han resultado menores de edad bajo los regímenes despóticos, monárquicos y aristocráticos [...] El hombre está constituido de tal manera que no puede subsistir sin contar con un señor, puesto que de lo contrario coartaría la libertad del otro [...] En el plano religioso, también nos hallamos inmersos en la minoría de edad. Los conceptos religiosos siempre nos vienen prescritos y se nos impide examinarlos, negándonos la capacidad para ello. Dentro de esta minoría de edad uno se siente bastante cómodo, al disponer de un *curator* que se ocupa de nuestros asuntos». (I Kant, *Antropología práctica. Según el manuscrito inédito de C. C. Mrongovius, fechado en 1785*, (segunda parte, segunda sección, cap. III, 131), pp. 90-91.) A la luz de las líneas anteriores me parece importante pensar la siguiente reflexión de nuestro autor en relación con la infancia como estado de dependencia y en relación con la emancipación que significa la mayoría de edad: «[...] no puede haber ninguna repugnancia más natural que la que un hombre siente contra la esclavitud. Por eso mismo, llora y se enfurece un niño cuando se ve obligado a hacer lo que otros quieren, sin que se haya preocupado nadie de hacérselo apetecible. Y lo único que desea es ser pronto hombre y obrar libremente según su voluntad». (I. Kant, *Pedagogía* (Apéndice), p. 110.)

seres amados. En ello se manifiesta, además, la relevancia que tiene el discernir en torno a lo que sentimos como forma de autoconocimiento. Por ello, dichas personas inscritas involuntariamente en una tradición no pertenecen a ella, pues no lo han decidido todavía, manteniéndose sujetos a la tradición por su indecisión.

Sin embargo, también hay formas de heteronomía capaces de reprimir o someter hasta el exterminio a cualquiera que represente una oposición en su contra. Ello debido a que la tradición puede ser el resultado de la imposición de un interés privado, cuya realización implique un sometimiento heterónimo para lograr dicho interés a través de las acciones del sometido. En estos casos, la verdadera virtud implica un acto de renuncia al propio deseo cuando éste no tiene sentido alguno e implica un fin irrelevante ante el fin en sí mismo del *bien común*, exigiéndonos un autodomínio que confronte a dicho impulso: la forma básica de la barbarie. En tal sacrificio yace la generosidad como forma básica de la virtud: la renuncia a la insignificancia de nuestro querer cuando se opone a la sublime magnitud del *bien común*; dicha renuncia permite llevar a cabo el orden y proporción de toda justicia a través de nuestro actuar. Sin embargo, es frecuente que los que se creen virtuosos, ante la adversidad de ciertas circunstancias, sean los primeros en rehusarse a ser generosos aunque implique una acción a favor del bien común. Esto suele suceder por miedo a perder la propia libertad, ya que esto implica efectivamente un sacrificio de su parte. Y en ello radica su egoísmo: en creer más relevante su interés privado que el bien común, a pesar de la emergente necesidad del mismo, e incluso a pesar de poder hacer tal sacrificio. En tales circunstancias contemplamos la deshonestidad de una conciencia, la deshonestidad con uno mismo, que exhibe la falsedad de la virtud que supuestamente se posee.

I.2 La experiencia de la finitud constitutiva

Pseudo Longino es el autor del texto más antiguo acerca del sentimiento de lo sublime. Tal quehacer teórico lo lleva a cabo desde el ámbito de la retórica y de la poética. El sentimiento de lo sublime es la expresión, en el caso de Longino, de la elevación que logra el retor avezado como resultado de la excelencia y plenitud de su quehacer artístico,

logrando una vinculación adecuada con la verdad a través de la palabra, que en la Antigüedad era concebida como inteligencia y razón (*logos*). Sin embargo, para lograr tal excelencia, el retor tenía que haber experimentado tal sentimiento, tenía que haber vivido dicha experiencia de lo sublime, lo cual implica la elevación de su alma.¹⁹ Con ello me refiero —siguiendo a Pseudo Longino— al alcance de la nobleza de su alma, a partir de la experiencia del bien, la cual es referida por la magnitud de la experiencia de lo sublime. Por ello, la experiencia de lo sublime resulta ser una forma de la experiencia del bien, sin

¹⁹ Cf. Pseudo Longino, *De lo sublime* (VII, 2), p. 31: «[...] por naturaleza nuestra alma es exaltada por lo verdaderamente sublime, y toma una elevación ufana y es colmada de alegría y orgullo, como si ella misma hubiese creado lo que escuchó». Kant coincide con Pseudo Longino, como podemos verlo en el siguiente pasaje: «Llamamos a estos objetos sublimes porque elevan la fortaleza del alma por encima de su medida habitual, y permiten descubrir en nosotros una capacidad de resistencia de un tipo muy diferente que nos da valor para poder medirnos con la aparente omnipotencia de la naturaleza». (I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, §28, <Ak. V 261> [B 104]), p. 220.) En relación con el tema de la elevación, en relación con los anteriores pasajes citados al respecto, vale la pena atender la siguiente afirmación de Kant: «La conciencia de una sumisión *libre* de la voluntad a la ley, pero unida | con una coerción inevitable ejercida sobre todas las inclinaciones, aunque sólo mediante la propia razón, es el respeto a la ley. La ley que exige y también inspira este respeto, no es otra, como se ve, que la ley moral, (porque ninguna otra priva a todas las inclinaciones de su influjo inmediato sobre la voluntad). La acción que según esta ley, con exclusión de todos los fundamentos determinantes que derivan de la inclinación, es objetivamente práctica, se llama *deber*; el cual, por esta exclusión, contiene en su concepto una *coacción* práctica, es decir, una determinación a las acciones por más disgusto que nos cause su cumplimiento. El sentimiento que deriva de la conciencia de esta coacción no es patológico, como lo sería un sentimiento que fuese producido por un objeto de los sentidos, sino solamente posible en la práctica, es decir, mediante una determinación anterior (objetiva) de la voluntad y por una causalidad de la razón. Por consiguiente, como *sumisión* a una ley, es decir, como mandato, (lo cual significa coerción para un sujeto afectado de manera sensible), no contiene placer alguno sino, en ese sentido, más bien displacer por la acción. Por otra parte como esta coerción está ejercitada sólo por la legislación de la *propia razón* ese sentimiento contiene también una *elevación* y el efecto // subjetivo sobre él, en cuanto la razón pura práctica es la única causa, se puede llamar, por lo tanto, únicamente *aprobación de sí mismo* respecto de | esta última, porque uno se reconoce determinado a ello sólo por la ley, sin ningún interés y en adelante se tiene conciencia de un interés totalmente distinto y producido subjetivamente por la ley, interés puramente práctico y *libre* que no nos es aconsejado por una inclinación tomarlo de una acción conforme al deber, sino que la razón, mediante la ley práctica, lo ordena absolutamente y en efecto lo produce, y es por ello que lleva un nombre muy peculiar, a saber, el de respeto». (*Crítica de la razón práctica* (primera parte, libro I, cap. 3, <143-144> [80-81]), pp. 95-96.) Kant caracteriza al deber de la siguiente forma: «¡*Deber!*, nombre sublime y grande [...] aquello que eleva al hombre por encima de sí mismo (como parte del mundo de los sentidos), lo que lo enlaza con un orden de cosas que sólo el entendimiento puede pensar, al cual está sometido, al mismo tiempo, todo el mundo de los sentidos, y con él la existencia empíricamente determinable del // hombre en el tiempo y el conjunto de todos los fines [...] No es otra cosa que la *personalidad*, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza, pero considerada, al mismo tiempo, como facultad de un ser sometido a leyes puras prácticas que le son propias, es decir, dictadas por su propia razón, la persona, pues, en tanto que pertenece al mundo de los sentidos, sometida a su propia personalidad, en tanto que pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible; por lo tanto, no es de sorprenderse que el hombre, como perteneciente a los dos mundos, tenga que considerar su propia esencia, en relación con su segunda y suprema determinación, sólo con veneración, y las leyes de esta determinación con el más grande respeto». (*Ibid.*, p. 103.) También cf. Heráclito de Éfeso, *Discurso acerca de la naturaleza* (frag. 115), pp. 84-85.

olvidar que se trata de la escisión de la conciencia como plena experiencia de la misma y, por ello, una experiencia de la experiencia —siguiendo a Kant—,²⁰ de la cual es capaz el retor poseedor de dicha experiencia, siendo capaz del gran arte de inspirar tal sentimiento en quien admira su representación.

La profundidad del pensamiento de un retor, le da el privilegiado acceso a la intuición y expresión del sentimiento de lo sublime. Para ello, Pseudo Longino trata de identificar las formas y las técnicas literarias que le permiten a un buen retor tener la posibilidad de conducir el alma de quién lo escucha, logrando inspirar en éste último el sentimiento de lo sublime, consiguiendo la expresión y transmisión del mismo a través de la palabra (*logos*). El retor es capaz de comunicar dicha experiencia al grado de lograr que su espectador la sienta de inmediato. A ello lo llama Longino: una conducción del alma.²¹

²⁰ Cf. I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, §23, <Ak. V 245-246> [B 77]), p. 201: «[...] lo auténticamente sublime no puede estar contenido en ninguna forma sensible, sino que sólo atañe a ideas de la razón: las cuales se hacen sentir y se hacen presentes en el ánimo, a pesar de la imposibilidad de exhibirlas adecuadamente, precisamente por esta inadecuabilidad que cabe exhibir sensiblemente. De este modo, no puede llamarse sublime al vasto océano sacudido por tormentas. Su visión es horrenda y ya hay que haber rellenado el ánimo con algunas ideas, \ si es que el ánimo, mediante una visión tal, debe concitarse con un ánimo que es en sí mismo sublime, en la medida en que el ánimo se ve incitado a abandonar la sensibilidad y a ocuparse con ideas que contienen una finalidad más elevada». Abonando a lo anterior, nuestro autor insiste: «[...] la verdadera sublimidad sólo tiene que buscarse en el ánimo del que enjuicia, no en el objeto de la naturaleza cuyo enjuiciamiento da lugar a esta disposición del ánimo [...] el ánimo se siente favorecido en su propio enjuiciamiento cuando en la contemplación de tales cosas, sin atender a su forma, se abandona a la imaginación y a una razón que se limita a ampliar a esa imaginación con la cual está conectada, si bien sin un fin determinado, al encontrar todo el poder de la imaginación inadecuado [...] a sus ideas». (*Ibid.*, (primera parte, primera sección, libro II, §26, <Ak. V 256> [B 95]), p. 213.) También vale la pena recordar cuando Kant nos afirma: «[...] nada que pueda ser objeto de los sentidos | puede llamarse sublime. Pero precisamente por el hecho de que en nuestra imaginación hay un anhelo progreso hasta el infinito, en nuestra razón, empero, una pretensión de una totalidad infinita en tanto que una idea real, precisamente por ello, esa misma inadecuabilidad de nuestra capacidad de estimación de las magnitudes de las cosas del mundo de los sentidos es para esta idea el despertar del sentimiento de una capacidad suprasensible en nosotros. Y el uso que el discernimiento hace de forma natural de ciertos objetos al efecto del último (el sentimiento), no del objeto de los sentidos, es grande sin más, y frente a él, sin embargo, todo otros uso es pequeño. En esta medida, no hay que llamar sublime al objeto, sino a la concordancia armónica del espíritu mediante una cierta representación que ocupa al discernimiento reflexionante». (*Ibid.*, (primera parte, primera sección, libro II, §25, <Ak. V 250> [B 85]), pp. 206-207.) Kant también nos dice en otro pasaje: «lo sublime en el enjuiciamiento estético de un todo tan inconmensurable no reside en la magnitud del número, cuanto que en el progreso siempre podemos alcanzar unidades mayores. A ello contribuye la división sistemática del edificio del \ mundo, que siempre nos representa, evadiéndose, toda magnitud como pequeña, pero que realmente nos representa a nuestra imaginación en toda su ausencia de fronteras y con ella la naturaleza como desvaneciéndose ante las ideas de la razón cuando debe proporcionar una exhibición adecuada de ellas». (*Ibid.*, (primera parte, primera sección, libro II, §26, <Ak. V 256-257> [B 96]), p. 214.)

²¹ Cf. Pseudo Longino, *op. cit.* (XXVI, 2) p. 70: «¿Ves amigo mío, cómo él aferra tu alma y la conduce por aquellos lugares, transformando el oír en contemplar?». También vale la pena recordar estas otras líneas: «[...] del genio de los antiguos fluyen efluvios, como de boquetes sagrados, hacia las almas de quienes lo

De tal manera, el autor griego expone el carácter formativo del quehacer poético, así como la relevancia de la labor literaria en la Antigüedad.

De ahí la importancia, tanto de dicho quehacer como de la exigente vigilancia y atención en la realización del mismo, así como de la estricta formación previa que requería tanto la labor retórica como la poética. Dicho quehacer exigía una dedicación y compromiso totales en relación con la verdad de la experiencia y la forma más adecuada para su transmisión. La correcta realización del quehacer poético era un asunto sumamente serio e importante al tratarse de llevar a cabo la excelencia de la razón, así como de la inteligencia que esta implica, tanto de forma poética como retórica, lo cual suponía, en dicho contexto, la importante vinculación y transmisión con y de la verdad, respectivamente. La realización de la experiencia de la verdad en aquél que contemplara su representación, implicaba la correcta representación de la experiencia del bien, posibilitando la inspiración del mismo en quien era el receptor de la obra poética en cuestión.²² De ahí la relevancia ética de dicho quehacer y su relevancia educativa a fin de cuentas: la transmisión de la verdad a través de la palabra, en pos de la vinculación con la misma a través de la experiencia del arte o de lo que hoy llamaríamos “experiencia estética”.

emulan, e incluso los que no son fácilmente arrebatados son llevados al entusiasmo por la grandeza de otros» (*Ibid.* (XIII, 2), p. 50).

²² Cf. Pseudo Longino, *op. cit.* (XVI, 1), p. 51: «También es bueno que nosotros, cuando nos esforzamos por alcanzar la sublimidad y la grandeza de pensamiento, nos imaginemos en nuestras almas cómo había dicho Homero, dado el caso, la misma cosa, cómo lo habría hecho sublime Platón o Demóstenes, o Tucídides en la historia. En efecto, al presentarse ante nosotros esos grandes personajes como modelos de emulación, guiarán de alguna manera, como antorchas, nuestras almas hacia las medidas ideales de perfección». Vale la pena aprovechar la aproximación kantiana al mismo tema planteado en el fragmento de Pseudo Longino: «Sin duda existen acciones de otros que fueron hechas con gran sacrificio y efectivamente solo por el deber y que pueden ser loadas dándoles el nombre de *nobles* y *sublimes*, pero solo en cuanto existen trazas que permiten suponer que estas acciones fueron realizadas absolutamente por respeto al propio deber y no por algún ímpetu del corazón. Pero si se quiere presentar a alguien estas acciones como ejemplo a imitar, deberá ser usado como móvil absolutamente el respeto al deber (en cuanto único sentimiento moral genuino): este precepto severo y sagrado que no permite a nuestro frívolo amor propio jugar con impulsos patológicos (en cuanto son análogos a la moralidad) ni jactarse de nuestro *valor meritorio*. Porque si examinamos bien, encontraremos en todas las acciones que son dignas de alabanza una ley del deber que *ordena* y que no permite que dependa de nuestro capricho lo que podría ser agradable a nuestra inclinación. Éste es el único modo de representación que forma moralmente al alma porque solo éste es capa de principios fundamentales sólidos y exactamente determinados». (I. Kant, *Crítica de la razón práctica* (primera parte, libro I, cap. 3, <85> [152]), p. 101.)

Pseudo Longino nos dice: “Las cosas sublimes no llevan a la persuasión sino al éxtasis”.²³ La definición de éxtasis, salir de uno mismo, es la clave que él nos da para la comprensión del sentimiento de lo sublime. En el caso de éste último, el éxtasis se da cuando uno está frente a una gran magnitud que es capaz de escindir nuestra conciencia, capaz de hacernos padecer y experimentar la verdad de nuestra propia finitud; la experiencia de la misma. La magnitud de lo sublime es capaz de desbordarnos; nos lleva a padecer nuestra finitud como magnitud de nosotros mismos a partir de su experiencia; se nos impone, confrontándonos con el reconocimiento de los límites que nos definen, implicados en toda experiencia adversa, en toda experiencia de nuestra finitud; desde el sentimiento más inmediato de impotencia hasta el más complejo y extraordinario, dándonos cuenta de los límites de nuestra voluntad, en los cuales radican las condiciones para la realización de nuestra libertad. Se trata, por lo mismo, de la confrontación de la experiencia de la magnitud de nuestra finitud como adversidad; la intensa experiencia que implica la significación de nuestra vida como existencia. Tal experiencia es posible gracias al carácter estructurante de la imaginación, capaz de hacernos pensar acerca de las posibilidades de nuestra finitud a partir de su radical experiencia, desafiada por la infinidad de mundos posibles que se despliegan ante una inmensidad que nos permite tal intuición, por desafiar la vulnerabilidad implícita en nuestra condición: “Ante lo inmenso, la imaginación experimenta la insuficiencia de ese máximo ‘trata de ensancharlo y recae sobre sí misma’”.²⁴

La magnitud de la experiencia de lo sublime, si bien puede tener un fenómeno concreto como referente experiencial, por ejemplo, una dimensión física, no se reduce a tal facticidad. La magnitud se experimenta y se identifica en relación con la intensidad de la experiencia de lo sublime; una gran intensidad es una gran magnitud. Por lo tanto, si una gran dimensión es sublime, no lo es por el hecho positivo del tamaño en el cual consiste, sino por la intensidad con la cual éste último se experimenta, consistiendo su magnitud en tal intensidad, a pesar de que la magnitud sea aquello capaz de propiciar en nosotros tal experiencia. Por ello nos dice Gilles Deleuze desde su lectura de nuestro autor: “En lo

²³ Pseudo Longino, *op. cit.* (I, 4), p. 21.

²⁴ Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, p. 91.

sublime, la imaginación se entrega a una actividad que no tiene nada que ver con la reflexión formal. El sentimiento de lo sublime se experimenta ante lo informe o lo deforme (inmensidad o poder). Entonces todo sucede como si la imaginación se enfrentara a su propio límite, como si se viera forzada a dar el máximo de sí, como si sufriera una violencia que la lleva al extremo de su poder”.²⁵ Es lo que ocurre con muchas experiencias de la vida cuya sublimidad se manifiesta en el desafío que implican a nuestra finitud. No son experiencias de lo sublime necesariamente tangibles, medibles o conmensurables, simplemente son sensibles y, por ello, interpretables, consistiendo finalmente en el padecimiento de intensidades.²⁶ Pseudo Longino es muy claro en relación con la elevación producida por la experiencia del sentimiento de lo sublime, dándonos cuenta de su magnitud e intensidad:

²⁵ *Ibid.*, p. 90.

²⁶ Cf. Rebeca Maldonado, *Kant, la razón estremecida*, p. 252: «La experiencia estética, y quizás la experiencia amorosa es experiencia radical de nuestra propia finitud. A eso no calculable y no reductible a lo objetivo mismo, irreconciliable con el orden del mundo, no gobernado por las leyes de la experiencia ordinaria, no gobernado por la finalidad que domina el ámbito de las relaciones humanas encaminadas al funcionamiento de la vida misma, tiende la belleza: si es que la belleza no está referida a la existencia del objeto». Me parece relevante este pasaje al mostrarnos cómo nuestra sensibilidad está abierta al desafío de sus límites debido a nuestra finitud. Ello nos permite pensar en la posibilidad de ir más allá de ella, generándose en nosotros el impulso a favor del artificio de nosotros mismos. Es la posibilidad de, con base en nuestra condición humana de seres finitos, ir más allá de ello en pos de la imposible eternidad fáctica de lo humano, resistencia vital en contra de la muerte, inscrita en la infinitud de posibilidades que se pueden gestar en nuestra imaginación a partir de dicha experiencia. En ello reconozco la tendencia a la belleza de la cual habla Maldonado. Sin embargo, dicha tendencia es solo una posibilidad de lo humano, sumamente específica y relevante, a partir de la experiencia de lo sublime, que se deriva del servicio de la razón a favor de la virtud y la realización ética de uno mismo. Las posibilidades que podemos llegar a concebir desde la experiencia de lo sublime, en tanto que dolorosa adversidad, desde la infinitud que se abre por contraste ante nosotros, son polivalentes e indeterminables. Ello lo vemos con claridad cuando Maldonado nos dice: «Es en lo sublime donde se experimenta la sensación de ruptura de todo límite cuanto más informe sea el objeto de la representación y, a la par, la extrema colindancia con lo suprasensible, con nuestra insondable profundidad [...] éste es el poder del juicio reflexionante: en virtud de lo sensible, es posible el acercamiento a zonas inaccesibles al pensamiento conceptual, incluso el acercamiento al propio abismo de la razón, pues es en lo sublime que experimentamos y tenemos noticia de lo ilimitado en nosotros» (*Ibid.*, p. 265). Una profundidad insondable que en realidad no nos pertenece más que como experiencia de nuestra finitud y, por lo tanto, como desafío de la misma. Por ello es una negatividad indeterminable. Se trata de la posibilidad de pensar la infinitud en la cual puede consistir nuestra experiencia, únicamente como posibilidades de nuestra finitud, cuyo contraste, siguiendo a Maldonado, nos abisma. Por ello, en relación con el Juicio reflexionante coincidimos con Maldonado cuando nos dice: « Si bien el pensamiento reflexionante no puede determinar los objetos extensos, puede acercarnos a una reflexión sobre las formas en que el ser humano se configura a sí mismo» (*Ibid.*, p. 281).

por naturaleza nuestra alma es exaltada por lo verdaderamente sublime, y toma una elevación ufana y es colmada de alegría y orgullo, como si ella misma hubiese creado lo que escuchó [...] Así, cuando un hombre sensato y experto en literatura escucha muchas veces un pasaje que no dispone su alma a la grandeza ni deja en su pensamiento nada para meditar más allá de lo dicho, y cuando, después de haberlo examinado cuidadosamente, este disminuye en su valor, entonces no se trata de lo verdaderamente sublime, pues su efecto se agota en el momento de ser escuchado. Lo realmente grande es aquello que da mucho que pensar, a cuya fascinación es difícil, más bien imposible sustraerse, y cuyo recuerdo es vigoroso e imborrable.²⁷

Pseudo Longino nos da una primera caracterización de lo sublime. Antes de abordarla, quisiera hacer énfasis en la intuición de lo sublime de la que es capaz el retor avezado en tanto que poseedor de un alma noble con la capacidad de experimentar dicho sentimiento. Nos dice Pseudo Longino que, cuando no se logra intuir lo sublime realmente, el resultado técnico-literario que se obtiene es una mera apariencia que, al ser rebasada por el tiempo, resulta incapaz de despertar un pensamiento profundo o conciencia contundente alguna, lo que da cuenta de su carácter fallido al no ser capaz de propiciar en su espectador, el sentimiento de lo sublime. Siguiendo a Pseudo Longino, lo sublime es de tal contundencia que resulta indubitable; por ello escinde a la conciencia y es capaz de dar pie a nuevas formas de la misma. Propicia tal escisión porque implica *darse cuenta* de una intensidad mayor de la experiencia, la cual en su acontecimiento impone su plenitud como conciencia de la experiencia, cuya novedad es ser: conciencia de sí misma. Tal conciencia de sí misma corresponde con la actividad que Kant llama: autonomía.²⁸ La

²⁷ Pseudo Longino, *op. cit.* (VII, 2, 3), p. 31.

²⁸ Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura* (B 135), pp. 154-155: «[...] la conciencia empírica que acompaña representaciones diversas es, en sí misma, dispersa y carece de relación con la identidad del sujeto. Por consiguiente, tal relación no se produce por el simple hecho de que cada representación mía vaya acompañada de conciencia, sino que hace falta para ello que yo *una* una representación a otra y que sea consciente de la síntesis de las mismas. Si existe, pues, la posibilidad de que yo me represente la *identidad de la conciencia en estas representaciones*, ello se debe tan solo a que puedo combinar en una conciencia la diversidad contenida en unas representaciones dadas; es decir, solo es posible la unidad *analítica* de apercepción si presuponemos cierta unidad sintética». Me parece de suma importancia recordar la explicación kantiana de su concepto de apercepción: «La conciencia de sí mismo (apercepción) es la representación simple del yo y si, por medio de ella sola, toda la diversidad existente en el sujeto fuera dada por la *actividad espontánea*, la intuición interna sería intelectual. Esa conciencia exige en el hombre la interna percepción de la diversidad previamente dada en el sujeto, y el modo según el cual se da en el psiquismo tal diversidad de forma no espontánea tiene que llamarse, habida cuenta de esta diferencia, sensibilidad. Si la capacidad de adquirir conciencia de sí tiene que buscar (aprehender) lo que se halla en el psiquismo, dicha capacidad tiene que afectar a este [sic] último, y

consciencia que surge deriva en una *praxis*, la cual es realización de tal consciencia, evidenciándose la verdad de la misma.²⁹ Ello es posible por ser una experiencia tan intensa y contundente que resulta indubitable. En ella se manifiesta nuestra relación con la verdad y el bien que implica. Por ello Kant afirma: “La ley en nosotros se llama consciencia. La consciencia es propiamente la aplicación de nuestras acciones a esta ley”.³⁰ Esta capacidad suprasensible del ser humano es en lo que yace —según Kant— el *carácter sublime* de nuestra naturaleza: lo que hace de todo ser racional un fin en sí mismo.³¹

solo así puede dar lugar a una intuición de sí mismo. Pero la forma de tal intuición, que se halla previamente en el psiquismo, establece, en la representación del tiempo el modo de estar reunido lo diverso en el psiquismo, ya que entonces éste se intuye, no como se presentaría inmediatamente con su actividad propia, sino del modo según el cual es afectado interiormente y, por tanto, no tal como él les, sino tal como se manifiesta a sí mismo» (*Ibid.*, (B 68-69), p. 88).

²⁹ Cf. I. Kant, “Idea de una historia universal en clave cosmopolita”, en *Filosofía de la historia*, p. 57: «[...] todo lo bueno que no esté empapado de un sentir moralmente bueno no es más que pura hojarasca y lentejuela miserable».

³⁰ I. Kant, *Pedagogía*, p. 88.

³¹ Kant describe el carácter sublime de la naturaleza humana del siguiente modo: «Si bien el hombre es muy poco santo, la *humanidad*, en su persona, deberá ser sagrada para él. En la creación entera, todo lo que se quiera y sobre lo que se tiene algún poder, puede ser empleado *únicamente como medio* también; solo el hombre, y con él toda criatura racional, es *fin en sí mismo*; puesto que él es el sujeto de la ley moral —la cual es sagrada— en virtud de la antinomia de la libertad. Precisamente por esta autonomía toda voluntad, incluso la propia de cada persona dirigida hacia esta misma, está limitada por la condición de concordar con la *autonomía* del ser racional, es decir, de no someterlo a un propósito que no sea posible según una ley que pueda derivar de la voluntad del sujeto pasivo mismo; por consiguiente, no utilizarlos jamás únicamente como medio, sino tratar a él mismo a la vez como fin. Esta atribución la atribuimos con razón incluso a la voluntad divina respecto de los seres racionales en el mundo con sus criaturas, puesto que se funda sobre la *personalidad* de éstos, únicamente por la cual son fines en sí mismos. Esta idea de la personalidad, que hace nacer el respeto y pone por delante de los ojos la sublimidad de nuestra naturaleza (según su determinación) haciéndonos notar al mismo tiempo la falta de adecuación de nuestro comportamiento respecto de ella y abatiendo así nuestra presunción, es natural y fácilmente perceptible incluso para la razón humana más común. Todo hombre, si tan sólo es medianamente honesto, ¿no ha observado alguna vez que se abstuvo de una mentira, por lo demás inofensiva, con la cual // él mismo podría haberlo salvado de una situación desagradable o beneficiado a un | amigo querido y de muchos méritos, solo para no tener que despreciarse en secreto ante sus propios ojos? Un hombre justo ante la más grande desgracia de la vida, que podría haber evitado tan solo con haber podido faltar a su deber, ¿no se sostiene gracias a la consciencia de haber mantenido y honrado en su persona la dignidad propia del género humano, de no tener nada de que avergonzarse de sí mismo y de no temer la mirada interna del examen de la consciencia? Esta consolación no es felicidad, ni siquiera la más mínima parte de ella; porque nadie desearía tener la ocasión de probarlo, quizá ni siquiera desearía vivir en tales circunstancias. Pero él vive y no puede soportar ser, ante sus propios ojos, indigno de la vida. Esta paz interior es, pues, meramente negativa respecto de todo lo que pueda hacer que la vida sea agradable; es decir, aleja el peligro de menguar en el valor personal después de que se ha renunciado completamente al valor de las propias circunstancias. Es el efecto de un respeto hacia algo totalmente distinto de la vida: en comparación y en contraste con él, la vida con todo su agrado no tiene absolutamente ningún valor. Él vive por el deber, no porque tenga el más mínimo gusto por la vida» (I. Kant, *Crítica de la razón práctica* (primera parte, libro I, cap. 3, <87-88> [155-156]), pp. 103-104). Pero, además, también podemos leer en su obra lo siguiente: «Si es que ha de haber un principio práctico supremo y, en lo que representa a la voluntad humana, un imperativo categórico, tiene que ser tal que por la representación de lo que es

En tal experiencia del bien, padecemos una experiencia de la apodicticidad, reflejada y manifiesta en la realización de un cambio radical en quien padece dicha experiencia, originándose una transformación ética y radical de uno mismo, un cambio de consciencia que no es más que la plenitud de la misma; la experiencia más plena e intensa de la misma, capaz de hacernos conscientes de la plenitud de nuestra libertad, la de nuestro pensamiento; la experiencia más plena e intensa de nosotros mismos, en tanto que experiencia de nuestros límites elementales: nuestra finitud. En tal experiencia consiste un cambio de vida, evidenciando la experiencia de tal libertad en las acciones que realizan a la misma. En tanto que toda verdadera consciencia implica un cambio en la acción de quien la padece, tal cambio constituye la evidencia de toda verdad en la experiencia de lo sublime, pues ello da cuenta de la verdad de la experiencia. Su intensidad, a pesar de su carácter intransferible, da cuenta de la verdad de lo sublime debido a la contundencia de toda experiencia de la experiencia. Todo esto nos remite al carácter trascendental de la subjetividad, tal y como la propondría Kant siglos después. Recordemos que en el sujeto trascendental están las condiciones de posibilidad de todo conocimiento debido a que en él radican las condiciones de posibilidad de su experiencia.³² El sentimiento de lo sublime —siguiendo a Pseudo

necesariamente fin para todo el mundo, porque es *fin en sí mismo*, constituya un principio *objetivo* de la voluntad, y por lo tanto pueda server como ley práctica universal. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí misma*. Así se representa el hombre necesariamente su propia existencia, y en esa medida es por tanto un principio *subjetivo* de acciones humanas. Pero así se representa también cualquier otro ser racional su existencia según precisamente el mismo fundamento racional que vale también para mí: es por tanto a la vez un principio *objetivo*, del cual, como de un fundamento práctico supremo, tienen que poder ser derivadas todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico será así pues el siguiente: *obra de tal modo que uses la humanidad tanto en su persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio [...]* el hombre no es una cosa, y por tanto no es algo que pueda ser usado *meramente* como medio, sino que tiene que ser considerado siempre en todas nuestras acciones como fin en sí mismo. Así pues, no pudo disponer del hombre en mi persona para mutilarlo, corromperlo o matarlo». (I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (segunda sección, 428, 34 - 429, 25), pp. 187 y 189.) Al respecto, también resulta esclarecedor el siguiente pasaje de la lectura que hace Gilles Deleuze de Kant: «A la pregunta “¿qué es un fin final?” tenemos que responder: el hombre, pero el hombre como nómeno y existencia suprasensible, el hombre como ser moral. “*A propósito del hombre considerado como ser moral, ya no se puede preguntar por qué existe; su existencia contiene en sí el fin supremo...*”. Este fin supremo es la organización de los seres racionales bajo la ley moral o la libertad como razón de existencia que el ser racional contiene en sí. Aquí aparece la unidad absoluta de una *finalidad práctica* y de una *legislación incondicionada*. Esta unidad forma la “teleología moral”, mientras que la finalidad práctica está determinada *a priori* en nosotros mismos con su ley». (G. Deleuze, *op. cit.*, p. 126.)

³² Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura* (A 491-494 / B 520-522), pp. 438-439 y (A 545-547 / B 573-575), pp. 471-472. Kant argumenta a favor de la subjetividad trascendental, exponiéndola con mucha claridad: «Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo *a priori* sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la

Longino— da cuenta, por lo tanto, no sólo del carácter verdadero de nuestra experiencia con base en la verdad implicada en el padecimiento de la misma, sino también de nuestra relación con la verdad, la cual sólo puede ser experiencial y agregaría —siguiendo a Kant— dentro de los límites de la mera razón.³³ Ello, tomando en cuenta que toda experiencia, si bien es intransferible, siempre se lleva a cabo desde el horizonte de su posibilidad, en el cual yace el carácter común de toda experiencia, ya no entendida como el padecimiento concreto de la misma sino como los datos que dan cuenta de lo que puedo enunciar como su realidad, los fenómenos que podemos identificar como fenómenos de algo, sin dejar de ser los datos de una experiencia o conocimiento posibles, ya que, si no fuera el caso, ni siquiera podrían ser intuitos, pensados, ni mucho menos experimentados,

naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme tal posibilidad. Ahora bien, como no puedo pararme en esas intuiciones, si se las quiere convertir en conocimientos, sino que debo referirlas a algo como objeto suyo y determinar éste mediante las mismas, puedo suponer una de estas dos cosas: o bien los *conceptos* por medio de los cuales efectúo esta determinación se rigen también por el objeto, y entonces me encuentro, una vez más, en el mismo embarazo sobre la manera de saber de él algo *a priori*; o bien supongo que los objetos o, lo que es lo mismo, la *experiencia*, única Fuente de su conocimiento (en cuanto objetos dados), se rige por tales conceptos. En este segundo caso veo en seguida una explicación más fácil, dado que la misma experiencia constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento y éste posee unas reglas que yo debo poseer en mí ya antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas *a priori*. Estas reglas se expresan en conceptos *a priori* a los que, por tanto, se conforman necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que deben concordar. Por lo que se refiere a los objetos que son meramente pensados por la razón —y, además, como necesarios—, pero que no pueden ser dados (al menos tal como la razón los piensa) en la experiencia, digamos que las tentativas para pensarlos (pues, desde luego, tiene que ser posible pensarlos) proporcionarían una magnífica piedra de toque de lo que consideramos el Nuevo método del pensamiento, a saber, que solo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas» (*Ibid.*, (B XVII-XVIII), pp. 20-21).

³³ Kant expone a profundidad los límites de la razón y las implicaciones de dicho planteamiento teórico del siguiente modo: «La experiencia es, sin ninguna duda, el primer producto surgido de nuestro entendimiento al elaborar éste la materia bruta de las impresiones sensibles. Por ello mismo es la primera enseñanza y constituye, en su desarrollo, una fuente tan inagotable de informaciones nuevas, que nunca faltará la concatenación entre todos los nuevos conocimientos que se produzcan en el futuro y que puedan reunirse sobre esta base. Sin embargo, nuestro entendimiento no se reduce al único terreno de la experiencia. Aunque ésta nos dice qué es lo que existe., no nos dice que tenga que ser necesariamente así y no de otra forma. Precisamente por eso no nos da la verdadera universalidad, y la razón, tan deseosa de este tipo de conocimientos, más que satisfecha, queda incitada por la experiencia. Dichos conocimientos universales, que, a la vez, poseen el carácter de necesidad interna, tiene que ser por sí mismos, independientemente de la experiencia, claros y ciertos. Por ello se los llama conocimientos *a priori*. Por el contrario, lo tomado simplemente de la experiencia se conoce sólo, como se dice, *a posteriori*, o de modo empírico» (*Crítica de la razón pura* (A 1-2), p. 41). Pero también considero de sumo valor el siguiente pasaje: «[...] la razón humana posee una tendencia natural a sobrepasar ese campo [el campo de la experiencia]; que las ideas trascendentales son tan naturaleza a la razón como las categorías al entendimiento, si bien con la diferencia de que, mientras las últimas nos conducen a la verdad, es decir, a la concordancia de nuestros conceptos con su objeto, las primeras producen una simple ilusión, pero una ilusión que es irresistible y a penas neutralizable por medio de la crítica más severa» (*Ibid.*, (A 642 / B 670), p. 530).

por no estar dentro de los límites de la razón. Si éste fuera el caso, dichos datos ni siquiera serían ininteligibles, sino inexperimentables e *inaprehensibles* —recordando que para Kant el entendimiento es la *aprehensión*.³⁴

Más allá del carácter intransferible de una *experiencia particular*, es posible hablar de una *experiencia común*, la cual tiene referentes fenoménicos y en la cual es posible la comunicación y la identificación de la racionalidad e inteligencia de los mismos, así como de todo lo que sea parte de dicha experiencia, al estar constreñido dentro de los límites de la mera razón. Eso, por supuesto, incluye a otros seres racionales, poseedores de una subjetividad racional, que puedo reconocer como tales en tanto que existen las condiciones de posibilidad para hacerlo: la *experiencia común* dentro de los límites de la mera razón. Por lo tanto, lo que manifiesta la experiencia del sentimiento de lo sublime es la *praxis* en la que deriva, el cambio de conciencia manifiesto en la transformación de nuestro actuar. Dicha experiencia del bien es una experiencia que siempre refiere a lo racional como lo común y, por lo tanto, al carácter común de la verdad al igual que al carácter común del bien. No hay bien que sea verdadero si no es común. En dicha conciencia y en la acción en la cual se manifiesta su honestidad como verdad de la misma consiste nuestra virtud.³⁵

³⁴ Cf. *ibid.*, (A 189-193 / B 234-238), pp. 222-224. Donde explica con toda claridad que: «Al ser completamente arbitraria, la sucesión subjetiva no demuestra nada, por sí sola, sobre la conexión de la diversidad en el objeto. La sucesión objetiva consistirá, pues, en aquel orden de la diversidad del fenómeno en virtud del cual la aprehensión de una cosa (lo que sucede) sigue a la aprehensión de otra con (lo que precede) *de acuerdo con una regla*. Sólo así puedo afirmar legítimamente que hay una sucesión en el mismo fenómeno y no sólo en mi aprehensión, lo que equivale a decir que no puedo organizar esta última sino precisamente según esa sucesión» (*Ibid.*, (A 193 / B 238), p. 224).

³⁵ Nuevamente Kant nos da cuenta del carácter sublime de la condición humana, al ser capaz de experimentar al bien en la realización de su virtud, propiciando una elevación de sí mismo. De tal forma Kant expone cómo es que la nobleza de la que somos capaces yace en nuestra virtud: «[...] el concepto de virtud es tomado del alma del hombre. Éste lo tiene ya del todo, aunque no desarrollado, en sí, y no ha de ser deducido [...] mediante conclusiones. En la pureza de este concepto, en el despertar de la conciencia de una facultad, antes no vislumbrada, de poder hacer dueños de nosotros por encima de los mayores obstáculos, en la dignidad de la humanidad, que el hombre ha de venerar en su propia persona y en la determinación de ésta, y que aspira a alcanzar, reside algo que de tal modo eleva el alma y conduce a la divinidad misma [...] que el hombre, incluso si está aún muy lejos de dar a este concepto la fuerza de influir en sus máximas [...] no se entretiene a disgusto en él, porque se siente ya en cierto grado ennoblecido por esta idea, en tanto que el concepto de un soberano del mundo que hace de ese deber un mandamiento para nosotros está aún muy lejos de él y, si él comenzase por este concepto, el mismo abatiría su denuedo (que entra a constituir la esencia de la virtud) y llevaría peligro de transformar la piedad en la sumisión aduladora, servil, a un poder que manda despóticamente. Este denuedo de estar sobre los propios pies es él mismo fortalecido por la ulterior doctrina de la reconciliación, en cuanto que ésta representa como despachado aquello que no tiene remedio y abre para nosotros la senda de una nueva conducta de vida, mientras que, si esta doctrina es el comienzo, el vacío esfuerzo por hacer no acontecido lo acontecido (la expiación), el temor acerca de la adjudicación del mismo,

En la intensidad de dicha experiencia radica la contundencia que deriva en su apodicticidad, evidenciándose su relación con la verdad y el bien en tanto que experiencia de lo común: “yo no dudaría en afirmar —dice Pseudo Longino— que ninguna expresión es tan grande como la de la noble emoción cuando es debida, que exhala como bajo un raptó de locura un espíritu entusiástico y colma las palabras con la fuerza profética de Febo”.³⁶ La experiencia del bien —en tanto que verdad común y, por ello, comunicable— deriva en la consumación de la experiencia de lo sublime, ya que se: “considera cumplida y verdaderamente sublime aquello que complace a todos en todo el tiempo. En efecto, cuando personas que difieren en sus ocupaciones, formas de vida, gustos, edades y modos de pensar, coinciden en su opinión sobre una misma cosa, entonces este juicio y asentimiento coincidente a partir de tal diversidad confiere una garantía fuerte e incontestable a lo que se admira”.³⁷ La escisión de lo sublime genera una nueva consciencia: su propia plenitud. Además, evidencia el carácter trascendental de nuestra subjetividad al posibilitar la intuición y el cuestionamiento de las convenciones contextuales que restrinjan y nieguen el carácter trascendental y común de nuestra experiencia.³⁸ Carácter trascendental, por ello *común*³⁹ y verdadero, en el que se manifiesta la relación de nosotros mismos con la verdad de nuestro padecimiento, capaz de posibilitar la experiencia sublime del bien en nosotros mismos, padeciendo su intensidad como verdad contundente de la misma:

la representación de nuestra total impotencia para el bien y la aprensión por la recaída en el mal han de quitar al hombre su denuedo y trasladar al hombre a un estado gemebundo, moralmente pasivo, que no emprende nada grande y bueno, sino que lo espera todo del deseo.—En lo que toca a la intención moral, todo depende del concepto supremo al que uno subordina sus deberes. Cuando la *veneración* de Dios es lo primero y a ella se subordina por lo tanto la virtud, entonces este objeto es un *ídolo*, esto es: es pensado como un ser tal que podemos esperar agrandar no por un buen comportamiento moral en el mundo, sino por adoración y adulación; pero la Religión es entonces idolatría. Así pues, la piedad no es un sucedáneo de la virtud, con el fin de pasarse sin ésta, sino la consumación de ella, para que pueda ser coronada con la esperanza del éxito final de todos nuestros fines buenos» (I. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (Cuarta parte, Segunda sección, 3, 68-69), pp. 221-223).

³⁶ Pseudo Longino, *op. cit.* (VIII, 4), p. 34.

³⁷ *Ibid.*, pp. 31-32.

³⁸ *Vid. supra*, p. 37, n. 32.

³⁹ *Cf.* Heráclito de Éfeso, *op. cit.* (frag. 114), p. 85: «Quienes hablan con entendimiento / deben fortalecerse con lo que es común a todos, / como la ciudad en la ley, / y mucho más fuertemente aún. / Pues se nutren todas las leyeshumanas de una sola, la divina, que gobierna tanto cuanto quiere, y a todas basta, / y [hasta] las desborda». También nos dice en el fragmento 116: «Todos los hombres participan del conocerse a sí mismos y del ser sensatos» (*Idem*).

el verdadero orador no debe tener pensamientos mezquinos e innobles, pues no es posible que quien cultiva durante la vida entera ocupaciones y pensamientos pequeños y serviles pueda crear algo admirable y digno de fama inmortal; como es natural, son grande los discursos de aquellos que alientan grandes pensamientos [...] Por esto lo prodigioso se muestra en los hombres de pensamientos más elevados.⁴⁰

Un hombre mezquino —nos dice Pseudo Longino— no puede dar cuenta de la nobleza del bien, porque no ha experimentado en sí mismo la sublime nobleza del mismo. No ha podido hacerlo y ni siquiera ha tenido la intuición de tal sensibilidad. Sin embargo, es una experiencia común posibilitada por nuestra propia naturaleza, pues como afirma nuestro retor:

la naturaleza no nos ha determinado a nosotros, al hombre, como un viviente bajo e innoble, sino que nos ha traído a la vida y al mundo en su totalidad como a unos grandes juegos, para ser los espectadores de todo ello y los combatientes más ambiciosos; desde un principio hizo brotar en nuestras almas un anhelo invencible por todo lo que es siempre grande y por aquello que es más divino en relación a nosotros [...] De ahí que ni aun el mundo entero baste para las contemplaciones y pensamientos de la condición humana, sino que los pensamientos transgreden a menudo los límites de lo que nos circunscribe, y si uno pudiera mirar en torno la vida, y ver cuan pletóricamente se despliega lo superior y grande y bello en todo, rápidamente reconocería para qué hemos nacido [...] De ahí viene por Zeus, que, por una suerte de instinto natural, nuestra admiración no se dirige a los pequeños ríos, a pesar de su transparencia y utilidad, sino al Nilo, al Danubio o al Rin, y más aún al océano; tampoco la pequeña llama encendida por nosotros, que conserva la pureza de su resplandor, nos asombra más que los fuegos celestes, aunque a menudo se oscurezcan, ni la consideramos más digna de admiración que los cráteres del Etna, cuyas erupciones arrojan desde su abismo piedras y colinas enteras y que a veces echa a correr ríos de aquél fuego titánico que sólo conoce su propia ley. De todo esto, he aquí la conclusión: los hombres tiene ala alcance de su mano lo que les es útil y necesario, pero es lo extraordinario lo que siempre admira.⁴¹

La experiencia de lo sublime, debido a su intensidad, nos permite ser capaces de comprensión como parte de la experiencia, especialmente cuando se trata de la experiencia

⁴⁰ Pseudo Longino, *op. cit.* (IX, 3), p. 36.

⁴¹ *Ibid.*, (XXXV, 2-4), pp. 35-36.

de aquella realidad de la cual somos un elemento en relación con aquellos otros elementos de la misma, que son parte de nuestra experiencia, y, por lo tanto, parte del mundo, dando cuenta de la experiencia de éste último y de la experiencia sublime de su magnitud, semejante a las experiencias de magnitud descritas por Longino en las líneas de la cita anterior, las cuales implican una experiencia sublime de la unidad de la realidad (*realität*), manifiesta en la unidad de nuestra propia experiencia, aquello que Kant llama aperccepción.⁴² En la imaginación que se desprende de tal escisión de la conciencia, como si se tratara de una expansión de dicho padecer, se realiza la plena contundencia de lo sublime: “nada, fuera de la *razón*, nos fuerza a reunir en un todo la inmensidad del mundo sensible. Así se percata la imaginación de que es la propia razón la que, al impulsarla al límite de su poder, la fuerza a confesar que toda su potencia no es nada en comparación con una Idea”.⁴³ Por una parte, la experiencia del sentimiento de lo sublime nos remite a la confrontación con los límites de nuestra razón y la disposición de ésta última de intentar ir más allá de sus límites, más allá de su finitud. En dicha posibilidad, la imaginación juega el papel central de intentar ir más allá de dicha experiencia.⁴⁴ También nos remite a la experiencia de la propia finitud, la de uno mismo siendo consciente de sus límites después de haber experimentado los mismos a través de la experiencia de lo sublime: la experiencia de su consciencia. Quizá ésta sea, además, la forma más plena e intensa de vivir la propia

⁴² *Vid. supra*. p. 34, n. 27.

⁴³ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 91.

⁴⁴ *Cf. ibid.*, pp. 91-92. Como manifestación de lo doloroso en el sentimiento de lo sublime, la confrontación de los límites de la conciencia se manifiesta en las posibilidades de lo que creíamos poder imaginar. Cuando tales posibilidades parecen ampliarse ante la intuición negativa del infinito, deviene lo que podríamos llamar, siguiendo a Deleuze en las siguientes páginas, “el destino trágico de la imaginación”, perfectamente compatible con el destino trágico de la razón: pretender ir más allá de la experiencia posible al hacer el intento de imaginarla, inscrita en la integridad de nuestra finitud, dando pie a que la imaginación pretenda tener un alcance semejante al infinito que, dolorosamente, ha desafiado su finitud: «[...] la imaginación parece perder su libertad y el sentimiento de lo sublime parece más un dolor que un placer. Pero, en el fondo de la discordancia aparece la concordancia; el dolor hace posible un placer. Cuando algo que excede a la imaginación por todas partes la pone en presencia de su límite, la imaginación sobrepasa su límite —aunque de manera negativa, por cierto— mediante la representación que se hace de la Idea racional y la conversión de esa inaccesibilidad misma en algo presente en la naturaleza sensible. “La imaginación, que fuera de lo sensible no encuentra nada en donde apoyarse, se siente no obstante ilimitada debido a la desaparición de sus límites; y esta abstracción es una presentación del infinito que, por esta razón, sólo puede ser negativa, pero que, sin embargo, *ensancha* el alma”. Tal es la concordancia-discordante de la imaginación y la razón: no sólo la razón tiene un “destino suprasensible”, *sino también la imaginación*. En esta concordancia, el alma se siente como la unidad suprasensible indeterminada de todas las facultades; nosotros mismos nos relacionamos con un hogar como un “punto de concentración” en lo suprasensible» (*Idem*).

finitud, es decir, siendo conscientes de ella, ya que la sensibilidad radical de sus límites es darse cuenta de ellos. Se trata de la experiencia de la experiencia, de la plenitud de la misma como consciencia de ella. En ello, finalmente, radica la consciencia plena de uno mismo.

La experiencia de tales límites produce el miedo por conducirnos a la experiencia de nuestra finitud. Sin embargo, la superación de tal miedo, su adecuada confrontación, anula la posibilidad de que nos destruya; y de tal forma es como logramos la tranquilidad necesaria, descrita por Pseudo Longino,⁴⁵ para vencer la adversidad que representa tal experiencia. Se trata de vencer el miedo a lo que inevitablemente somos, a nuestra finitud; la cual es nuestro destino independientemente de los accidentes que la misma pueda implicar. La serenidad que sigue al miedo es el fortalecimiento del alma, obtenido justo a partir de la experiencia del sentimiento de lo sublime. Ello hace que la experiencia de lo sublime sea capaz de entrenarnos en la valentía necesaria para la realización de nuestra virtud, abriéndose así la posibilidad de la adquisición de la sabiduría necesaria para vivir a partir de lo vivido. En ello, además, yace la posibilidad de tal tipo de experiencias y de poder llegar a convertirlas en lecciones de vida, pues implica la inevitable confrontación de la adversidad a la cual nuestra finitud nos dispone. En la adquisición de tal sabiduría radica el ennoblecimiento de quien la ha padecido al haberla confrontado adecuadamente. Por ello Kant nos dice: “Vanas serían las dotes intelectuales para quien no tuviera al mismo tiempo un vivo sentimiento de lo verdaderamente noble o bello, el cual debe ser | el móvil para aplicar esas dotes bien y con regularidad”.⁴⁶ El sabio es quien, a partir de la superación de las dificultades de tal tipo de experiencias, ha aprendido a no tener miedo, el gran enemigo de la virtud —como el propio Kant lo afirma— pues nos exige tener el coraje suficiente para servirnos de nuestra razón.⁴⁷

Ello nos muestra la nobleza de la que somos capaces; nuestra capacidad de adquirir tal consciencia a través de su razón, la cual le permite vincularse con la verdad, y, por lo tanto, con la realidad (*realität*), generándose, a partir de tales experiencias, la consciencia de la cual se desprende la *praxis* que demanda en tanto que experiencia sublime del bien:

⁴⁵ Cf. Pseudo Longino, *op. cit.* (XXXIX, 1-4), pp. 89-91.

⁴⁶ I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (segunda sección <42> [225]), p. 25.

⁴⁷ Cf. I. Kant, “¿Qué es la Ilustración”, en *Filosofía de la historia*, p. 25.

quien se deja corromper en un proceso no podrá ya dar un juicio libre y honesto sobre que es bueno y justo (pues necesariamente al que se ha dejado ganar por presentes sólo el interés personal le parece bello y justo), y cuando en nuestra vida entera ejercen de árbitro las corrupciones y la caza de muertos que no son extraños y los engaños en los testamentos, y cada uno vende su alma para sacar provecho de todo, siendo esclavos de la propia avaricia, ¿cómo esperar, en este pestilente contagio de la vida, que quede un juez libre e incorruptible de lo grande y destinado a la eternidad, y que no esté dominado por el deseo de enriquecerse? [...] Pero, tal como somos, es tal vez mejor la esclavitud que la libertad. Pues esos apetitos insaciables, desatándose como escapados de una prisión, se lanzarían contra sus vecinos e incendiarían con sus males la tierra entera [...] En suma, decía que lo que produce la pérdida de los talentos contemporáneos es la dejadez en la que todos, a excepción de unos pocos, vivimos, sin hacer o emprender nada que no sea lo que procura alabanza o placer, jamás por alguna utilidad que sea digna de emulación o que merezca gloria.⁴⁸

La experiencia común del bien, la verdad en que consiste, va más allá del interés privado. El bien es común porque la adecuada relación con el mundo es común y, por lo tanto, racional, proporcional y justa.⁴⁹ Por ello, la experiencia sublime del bien es una experiencia de la justicia, que se realiza como forma óptima de relación con el mundo. La *praxis* que implica tal conciencia es una *praxis* a favor de la realización del bien. Es la manifestación de la experiencia común de la magnitud mundo, yendo más allá de la mezquindad del interés privado, instalado en la inmediatez de la muerte, manifiesto en los apetitos egoístas de quien ha decidido hacerlos móviles de su voluntad; conciencia irreflexiva de quién sólo piensa en sí y, por lo tanto, en su interés

⁴⁸ Pseudo Longino, *op. cit.* (XLIV, 9-11), pp. 98-99.

⁴⁹ Cf. Heráclito de Efeso, *op. cit.* (frag. 23), p. 19: «No conocerían el nombre de justicia si no existieran éstas». También hay que recordar al presocrático cuando nos dice: «Este cosmos, el mismo de todos, / no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, / sino que ha sido siempre y es y será fuego siempre vivo, / que se enciende según medidas y se apaga según medidas» (*Ibid.*, (frag. 30), p. 23). También considero pertinente el siguiente fragmento: «A la desmesura hay que apagarla más que a un incendio» (*Ibid.*, (frag. 43), p. 31). Abonando a lo anterior, también tenemos el siguiente fragmento: «El sol no rebasará a sus medidas; si no, las Erinias, / ministras de la Justicia, lo encontrarán» (*Ibid.*, (frag. 94), p. 71). También está el siguiente fragmento: «Para el dios todas las cosas son bellas [y buenas] y justas; / los hombres, en cambio, han creído que unas son injustas y otras, justas» (*Ibid.*, (frag. 102), p. 77). El siguiente fragmento, en relación con lo aquí abordado, se muestra culminante: «así como un revoltijo de cosas desparramadas al azar, / el más bello, / así [es el] universo» (*Ibid.*, (frag. 124), p. 91).

privado, sin ser relevante cualquier experiencia del mundo.⁵⁰ Por ello Kant afirma: “Entre las cualidades morales sólo la verdadera virtud es sublime”.⁵¹

Es necesario exponer en qué consiste la finitud de todo ser racional, con el fin de mostrar su carácter constitutivo y cómo ésta no sólo consiste en la condición material que implica su padecimiento. Se trata del fenómeno complejo de la razón manifiesta como fenómeno de la conciencia, como una forma de inteligencia (*logos*). Sólo podemos hablar de la finitud a partir de su experiencia, a partir de la consciencia que produce, configurándose en la sensibilidad de un sentimiento de la misma. Se trata de la experiencia de la conciencia como sentimiento de finitud; darnos cuenta de ella a través de la sensibilidad que implica su manifestación; la experiencia sublime de nuestra finitud como finitud de nuestra consciencia, como sublime experiencia del bien; es la conciencia dándose cuenta de sí misma a través de la experiencia de sí misma experimentándose: la razón experimentando sus límites.

La propiedad de tal experiencia, llamándola así para describir el hecho de que dicha experiencia es consciente para la razón, es de la *consciencia* que se ha experimentado a *sí misma*. Tal propiedad, por lo tanto, también es una propiedad del sentimiento y padecimiento que implica dicha experiencia de *sí misma* por parte de la razón. Por ello, en tanto que *consciencia* de la razón de sus propios límites, es

⁵⁰ Cf. I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (segunda sección <45> [226]), p. 26. Al respecto, me gustaría exponer los siguientes argumentos kantianos en los cuales nuestro autor coincide con el sabio retor. Ello sucede cuando Kant nos habla de la generosidad que se desprende como noble manifestación de dicha experiencia de lo común: «[...] aquel en quien manda | el *interés personal*, es un hombre con quien nunca se debería discutir sobre el buen gusto [...] nadie es tan grosero para no sentir que una acción moral, cuando menos en el prójimo, conmueve más cuanto más se aleja del interés propio y cuanto más resalta en ella aquellos nobles motivos» (*Idem*). También resulta de sumo interés el siguiente pasaje, especialmente a la luz de los capítulos posteriores de esta tesis, por lo cual adelantaré un poco mi reflexión al respecto: «Un hombre de actividad tranquila y encaminada a su propio beneficio no tiene, por decirlo así, los órganos necesarios para sentir el rasgo noble en un poema o en una virtud heroica» (*Ibid.*, (segunda sección <40> [224]), p. 24). Es sumamente interesante este pasaje kantiano, ya que habla de la conmoción como parte de la conciencia implicada en toda *praxis* que, por su naturaleza dinámica, se opone a la regularidad de una inercia y a la planificadora inmediatez de una cotidianidad que no hace como parte de su vida la *espontaneidad* desde la cual pueden surgir las experiencias más adversas que demanden la noble irrupción del heroísmo. En esa indiferencia se manifiesta la sesgada experiencia de lo *común* ante la falta de conciencia de la misma. De ahí que para un ser con tal condición la identificación con el fenómeno del heroísmo, al igual que con su representación, resulta imposible en dicho estado, siguiendo a nuestro autor.

⁵¹ *Ibid.*, (segunda sección, [215] <19>), p. 13.

consciencia de los alcances de la libertad que implican y, por lo tanto, de la posibilidad de su plenitud máxima:

Si se me *prescinde* de la propiedad de la *conciencia de sí mismo*, que distingue al hombre de todos los otros animales, y gracias a la cual es el hombre un animal *racional* (al que asimismo, a causa de la unidad de la conciencia, sólo se le puede atribuir un alma), la propensión a servirse de esta facultad de *sutilizar* para, por de pronto, utilizar metódicamente, y en verdad sólo por conceptos, esto es, para *filosofar*; para luego, además, enfrentarse polémicamente a otros con su filosofía, es decir, para *disputar* y, como esto no ocurre fácilmente sin pasión, para *querellarse* a favor de su filosofía, y al cabo *llevar a la guerra* abierta unidos en masa contra otros (escuela contra escuela como ejército contra ejército); —esta propensión, digo, o, más bien, este *impulso*, habrá de ser considerado como una de las sabias y benéficas disposiciones de la naturaleza, por la que ella tratará de evitarle al hombre la gran desgracia de que se corrompa su cuerpo viviente.⁵²

Siguiendo a Kant, el ser humano se distingue por ser un animal racional. Tal distinción depende del hecho de que el ser humano es capaz de ser consciente de sí mismo, es capaz de *autoconciencia*. Darse cuenta de uno mismo implica darse cuenta de ser capaz de dar cuenta de sí mismo, debido a que uno es capaz de hacerse objeto de su reflexión. Un ser racional es capaz de pensarse a sí mismo y es capaz de comprenderse como el motivo de su propia reflexión. También es capaz de llevar a cabo, a través de su pensamiento, una imagen de sí mismo, posibilitado también por la capacidad productiva de la imaginación.⁵³ Ello también nos permite problematizarnos, pues somos capaces de reflexionar acerca de nosotros mismos como un problema. En poder ser para nosotros mismos un objeto de evaluación radica nuestra problematicidad en un primer nivel de la misma.

A través de nuestra imaginación podemos ir más allá del dato inmediato de nuestra facticidad. En dicha labor se lleva a cabo una plenitud de la conciencia, semejante a un *despertar*, a una ampliación de nuestra intuición de nosotros mismos. Es la experiencia de darnos cuenta de la libertad de nuestro pensamiento, en la cual se manifiesta nuestra autonomía. Despertamos al darnos cuenta de la responsabilidad de nuestros actos: somos

⁵² I. Kant, *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía* (Primera sección, A), p. 19.

⁵³ *Vid. supra.* p. 23, n. 14.

capaces de responder por ellos, por ser capaces de la consciencia de los mismos. Ello implica una plena experiencia de nosotros mismos; adquirimos consciencia de lo que realmente somos: seres finitos. El ser humano *despierta* a la consciencia de su actuar, sus posibilidades y la responsabilidad que implican, a través de la experiencia sublime de su finitud, como elementalidad de sí mismo. Experiencia que implica darse cuenta de su pertenencia y habitación del mundo, al padecer su lugar en el mismo que depende de su condición finita, en la cual está inscrita cualquier posibilidad de nuestra circunstancia.⁵⁴

Es entonces que, al intentar comprender nuestra experiencia del mundo, la integramos a nosotros mismos como referente de nuestro actuar y, por lo tanto, de nuestro vivir. Tal experiencia del mundo define nuestro sentir y, por lo tanto, la relación que establezcamos con él como parte del mismo y resultado de dicha relación. La consciencia de nuestra

⁵⁴ Al respecto cabe pensar en el sentido de la pertenencia al mundo y la posibilidad de construir su habitación a favor de procurar la buena vida de la cual seamos capaces. ¿Qué sentido tiene ser parte del mundo si se es incapaz de vivir en él de la mejor forma posible? Toda forma contiene sentido, la construcción de la misma no puede implicar el sinsentido opuesto al orden y proporción que implica la primera. Por ello es sugerente la afirmación de Faviola Rivera cuando dice que: «Al empujarnos inevitablemente a desear la felicidad, nuestra propia naturaleza nos plantea un problema insoluble. Uno de los problemas que Kant se propone resolver en la segunda *Crítica* es, precisamente, cómo reconciliarnos con nuestra propia naturaleza finita» (F. Rivera Castro, *op. cit.*, p. 88). Al respecto, quisiera tomar en cuenta la exposición de dicho problema por parte de Gilles Deleuze, para quien: «[...] la razón práctica no puede dejar de plantear un nexo necesario entre la *felicidad* y la *virtud*, pero que de inmediato cae en una antinomia. La antinomia consiste en que la felicidad no puede ser causa de la virtud (puesto que la ley moral es el único principio que determina la buena voluntad), y tampoco parece que la virtud pueda ser causa de la felicidad (puesto que las leyes del mundo sensible no se rigen en absoluto por las intenciones de una voluntad buena). No hay duda de que la idea de felicidad implica la satisfacción completa de nuestros deseos e inclinaciones. Se vacilará sin embargo en ver en esta antinomia (y sobre todo en su segundo miembro) el efecto de una simple proyección de intereses empíricos: la razón *pura* práctica reclama un nexo entre virtud y felicidad. La antinomia de la razón práctica expresa una “dialéctica” más profunda que la precedente; implica una ilusión interna de la razón pura». (G. Deleuze, *op. cit.*, p. 70.) En dicha dialéctica, en la comprensión de la misma, yace la superación de tal ilusoriedad. Vinculando esto último con lo dicho por Rivera, en ello consistiría la posibilidad de la reconciliación con nuestra finitude, refundándose la idea de felicidad con una más cercana a la alegría, como aquél estadio emergente en el cual podemos disfrutar de nuestra vida y que, en tanto que experiencia intransferible y emergente, yace en nosotros a pesar de lo indeterminable de su acontecimiento, sin que ello excluya el importante reconocimiento de dicha experiencia como principio del cultivo de la misma. Abonando a lo anteriormente planteado en relación con el sentido de nuestro actuar y, por lo tanto, de nuestra habitación del mundo, quisiera recordar el siguiente pasaje de Adolfo Sánchez Vázquez el cual, a su vez, me parece signo de pensar en relación con esta reflexión y a la luz de esta digresión en torno al sentido de nuestra existencia: «La actividad propiamente humana solo se da cuando los actos dirigidos a un objeto para transformarlo se inician con un resultado ideal, o fin, y terminan con un resultado o productos efectivos, reales. En este caso, los actos no solo se hallan determinados causalmente por un estado anterior que se ha dado efectivamente —determinación del pasado por el presente—, sino por algo que no tiene una existencia efectiva aún y que, sin embargo, determina y regula los diferentes actos antes de desembocar en un resultado real; o sea, la determinación no viene del pasado, sino del futuro» (*Filosofía de la praxis*, p. 264).

libertad inaugura la posibilidad de nuestro control al igual que de nuestro autodomínio, ya que dicho despertar también lo es al ser conscientes de la influencia que cualquier alteridad pueda tener en nosotros mismos, al igual que a nuestra capacidad de ejercer nuestra libertad para intervenir como objetos de nuestro pensamiento. Dicha plenitud es la manifestación de la suprema unidad cósmica de la realidad en nosotros mismos; la razón como principio de toda experiencia, que le da consistencia a todos los elementos que componen unitariamente al todo que llamamos “cosmos” y que, por lo tanto, al ser parte dichos elementos de una única experiencia, forman, a través de vínculos y relaciones, una comunidad que hace de todo una misma cosa (*Hen Panta*).⁵⁵

Lo que Kant llama líneas arriba la “unidad de la conciencia” es la evidencia de que sólo podemos poseer un alma. El carácter unitario de nuestra conciencia delimita en el pensamiento las posibilidades de nuestra libertad; al darnos cuenta de nosotros mismos, adquirimos la conciencia de ser nosotros. Ello implica saber que somos capaces de ejercer un dominio sobre nosotros mismos al no ser posible la intervención de cualquier alteridad en la experiencia íntima de nosotros mismos. Aquello capaz de afectarnos en realidad sólo influye en nuestra experiencia, incluyendo el pensamiento ajeno capaz de transmisión a través del lenguaje. Sin embargo, la posibilidad de mesurar, contrarrestar e incluso anular su influencia, radica en el servicio de nuestro propio pensamiento, como ejercicio crítico de autonomía.

La intransferibilidad de mi experiencia permite la construcción autónoma de mi libertad al sólo yo poder sentir lo que padezco, teniendo por ello en mis manos la posibilidad de confrontar y dominar los efectos que cualquier experiencia pueda tener en mí. No podemos negar que nuestros sentimientos puedan ser el resultado de la influencia de determinados sucesos y acciones. Ello implicaría aceptar un solipsismo radical, en el cual ninguna alteridad sería posible; sin embargo, ello depende de la forma en la cual confrontamos la influencia de los sucesos, al grado de llegar a permitir ser dominados por la misma. Darnos cuenta de nuestra *autoconciencia* nos permite observar cómo nuestra reflexión sólo nos pertenece a nosotros. Objetivamente nada ni nadie puede determinar

⁵⁵ Cf. Heráclito de Éfeso, *op. cit.* (frag. 50), p. 37: «Habiendo escuchado, / no a mí, / sino al logos, / sabio es convenir que todo es uno».

nuestra sensación por ser ésta intransferible. Lo que parece ser una intervención de nuestra experiencia, en realidad es sólo una influencia en la misma. Un ejemplo significativo de tal influjo es uno de los productos más terribles de la inadecuada confrontación de nuestra experiencia de lo sublime: el miedo.

Me parece importante hacer una aclaración. Soy propietario de *mi experiencia* y, por ello, soy capaz de su adecuada confrontación y dominio, pero no de los mecanismos que hacen posible mi sentir. Sin embargo, conocerlos, puede permitirme un control adecuado en relación con ellos, identificando su experiencia, analizando a la misma; ello en contra de ser esclavo de mi padecimiento, al grado de que incluso sea posible sujetarme a través de ellas. Ello implica aceptar mi condición de ser un ente determinado, finito e indigente, cuya condición le demanda aprender a vivir de acuerdo a la misma. El dominio del otro surge, se realiza, se ejerce y se vuelve efectivo en uno mismo, pero sólo uno lo hace posible al consentirlo; lo cual representa un gran peligro cuando, en la inconsciencia de nuestra libertad, consentimos dicho sometimiento. Uno puede llegar a consentir el dominio del otro ante la pérdida de la libertad que puede parecernos el arduo esfuerzo y sacrificio de nuestro autodomínio, el cual puede implicar un gran sacrificio desde la imaginación misma de su esfuerzo, es decir, el miedo que inspira la dificultad de sostenerse por sí mismo ante lo terrible que puede ser la experiencia de nuestra finitud.

Nuestra finitud evidencia nuestra unidad como elementos del cosmos. Si no fuéramos finitos no podríamos reconocer la unidad del cosmos en el conjunto de elementos que lo integran. El mundo como nuestra experiencia, a pesar de su intransferibilidad, no implica un solipsismo, ya que hay referentes del mismo de los cuales reconozco su unidad al igual que la alteridad que representan en relación con mi finitud, siendo elementos de mi experiencia del mundo. La referencia a otros entes confirma dos cosas: la suprema unidad cósmica de la realidad y la comunicabilidad de mi experiencia. El solipsismo es imposible. Un verdadero solipsismo no podría tener referencia alguna de ninguna alteridad. Sólo habría experiencia de una conciencia incapaz de referir a nada y ésta ni siquiera sería capaz de pensarse a sí misma. Se trata, más que de una conciencia, de una *inercia*, al ser imposible en ella el movimiento, el cambio y mucho menos la comunicación, ya que ello implicaría la relación como posibilidad de identificación y experiencia de cualquier

alteridad. No sería posible una autoconciencia, al no ser posible la distancia que permite la relación entre el pensamiento y lo que se piensa. Ello es imposible en la condición de un solipsismo verdadero. Sólo es conciencia lo que es conciencia de algo (*intencionalidad*).⁵⁶ Se trata, por lo tanto, de una actividad, una clase de vida; el solipsismo no es una experiencia posible.⁵⁷

La finitud es límite y, por lo tanto, libertad. Al ser capaz su experiencia de motivarnos a ir más allá de la inmediatez de nosotros mismos, a través de una praxis. De tal forma, llevamos a cabo el movimiento en el cual nuestra vida consiste. El límite fija, constriñe y delimita. Sin embargo, tal determinación de quien la posee, se opone al movimiento de la vida que también posee y en la cual se cifran todas sus relaciones, incluyendo la relación

⁵⁶ Cf. Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (segunda meditación, §14), pp. 46-47: «[...] la *epokhé* respecto de todo ser mundanal nada altera en el hecho de que las múltiples *cogitaciones* que se refieren a lo mundanal, lleven en sí mismas dicha referencia; la percepción de esta mesa, por ejemplo, después de la *epokhé* sigue siendo como antes justamente percepción de la mesa. Así, pues, en general toda vivencia de la conciencia es en sí misma conciencia *de* esto o de aquello, sea cual fuere el legítimo valor de realidad de esos objetos y como quiera que yo, estando en la actitud trascendental, pueda hacer abstracción tanto de ésta como de todas las otras vigencias propias de la actitud natural [...] toda vivencia de la conciencia mienta algo y lleva en sí mismo su respectivo *cogitatum* en ese modo de lo mentado, y cada una lo hace a su modo. La percepción de la casa mienta una casa, o más exactamente la mienta como esta casa individual, y la mienta en el modo de la percepción; el recuerdo de una casa la mienta en el modo del recuerdo, la fantasía de la “casa”, en el modo de la fantasía; un juicio predicativo sobre la casa que *está ahí* perceptivamente, la mienta precisamente en el modo de juzgar, así como la mentaría de un nuevo modo un juicio de valor que se le agregara, etc. También se llama *intencionales* a estas vivencias de la conciencia, no significando en tal caso la palabra intencionalidad sino esa propiedad universal y fundamental de la conciencia de ser conciencia *de* algo, de llevar en sí misma, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*».

⁵⁷ Al respecto, me parece sumamente polémico el siguiente pasaje Heideggeriano, por lo cual me parece importante darle una debida revisión: «La finitud del conocimiento reposa en la finitud de la intuición, es decir, en la receptividad. El conocimiento puro, es decir, el conocimiento del ob-jeto en general, el concepto puro, se basa por lo tanto en una intuición receptiva. Pero, receptividad pura quiere decir: ser afectado sin la ayuda de la experiencia, es decir, afectarse a sí mismo» (Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica* (parte tercera, §34), pp. 162). Sin duda el propósito planteado por Heidegger implica una superación de los límites de la conciencia, lo cual implica que la conciencia deje de ser conciencia de algo (*Intencionalidad*). Ello, como propósito del pensamiento, me parece sumamente cuestionable, ya que la afección de nosotros mismos sólo podría ser posible teniéndonos a nosotros mismos como objetos de nuestra propia conciencia, volviéndonos así sujetos de nuestra propia experiencia, haciéndose posible la afección de la cual habla Heidegger como experiencia de nosotros mismos. Si Heidegger se refiere a la afección natural que puede darse en la experiencia de nosotros mismos de manera espontánea —cosa que Heidegger no se esfuerza en aclarar—, ésta no puede ser sino experiencia en tanto que padecimiento, requiere de la conciencia de ser nosotros objetos de dicha afección concibiendo la distancia entre uno mismo y aquello otro que también identificamos como “uno mismo” capaz de afectarnos, propiciando la consciencia de sí mismo que implica el *darse cuenta* de la afección que hemos experimentado. Ello es necesario para que se dé aquello que Heidegger llama: «el modo como el espíritu es afectado por la propia actividad, a saber; por ese poner sus representaciones y, por lo tanto, por sí mismo [...] un sentido interior según su forma» (*Ibid.*, p. 163). Sin la conciencia de... (*Intencionalidad*) implicada en la distancia que permite la interioridad a la que Heidegger refiere, no es posible la afección y, por lo tanto, ésta no puede ser sino experiencia.

consigo mismo. Por ello, nuestra finitud es el principio de todo movimiento, de toda creatividad y, por ello, principio de todo vínculo posible. En tal posibilidad se manifiesta la unidad de la experiencia. Nuestra finitud, por estar dispuesta a la *contingencia* que del movimiento de su vida como movimiento del cosmos, al cual pertenece, es capaz de interrelación y vinculación con los demás elementos, participando de la infinitud al poder ser y estar en cualquiera posibilidad del cosmos por ser la finitud, como unidad, principio de toda experiencia. Ello permite su intervención y, en el caso de los seres racionales, nuestra creatividad. En ello se manifiesta nuestro carácter libre y autoconsciente. Nuestro destino está dispuesto a la infinitud. Por ello, la infinitud es determinación.

Se abre la posibilidad de que nuestra finitud deje de ser una cárcel al ser capaces de adquirir la propiedad de nuestra consciencia. Es entonces que logramos entender en qué radica nuestro carácter a través de la conciencia del mismo. Podemos dejar de comprender a nuestra finitud como una forma de dominación, como si se tratara de una alteridad, a pesar de tratarse de nuestra condición finita, pues ello implica la superación del sufrimiento de mi finitud a través de su adecuada confrontación y la comprensión de la misma que se desprende de tal proceder. Implica renunciar a la confusión de creer que nuestra finitud es una alteridad que impide mi libertad, negándonos a ir más allá del sufrimiento de nuestra finitud. Lo anterior, por otro lado, no podemos decirlo sin negar que nuestra finitud es determinación, sólo que, a partir de su comprensión, sabemos que nos es constitutiva e inevitable, por lo cual, es el destino que consiste en los accidentes a los que dicha condición nos puede disponer. De tal manera adquirimos la experiencia fundamental de nuestra libertad, especialmente al estar inscrita en los límites de nuestra finitud.

Al padecer la experiencia de nuestra finitud en un primer momento como una aparente alteridad dominante, adquirimos, desde nosotros mismos, un referente del dominio de otro sobre nosotros, un referente de nuestra esclavitud; experimentamos la permisibilidad de ser dominados al construir la diferencia aparente entre nosotros mismos y nuestro sufrimiento; nos instalamos en la inmediatez de nuestro sufrimiento como experiencia de nuestra finitud, instalándonos, por ello, en la inmediatez de la muerte, es decir, en una experiencia de mí mismo funcionando, a través de mi consentimiento, como alteridad. Este es el germen de la heteronomía como condición de posibilidad de la libertad.

A partir de la adquisición de la propiedad de mi consciencia y de mi finitud, se inaugura en mí la posibilidad de aprender a vivir a través del padecimiento de la experiencia de mi circunstancia como experiencia del mundo. En la reflexión acerca de tales experiencias es que yace la posibilidad del ejercicio de una *frónesis*. Tal es la relevancia de la experiencia de nuestra finitud como confrontación más intensa con la desnudez, contingencia, indigencia y vulnerabilidad de nosotros mismos, superando la inmediatez de la muerte en dicha experiencia, a través de conducirnos racionalmente ante ella. Así rebasamos la ilusoriedad de nuestra determinación, al ser ésta parte inextricable de nuestra condición y, por lo tanto, de nuestra vida.

A través del padecimiento de nuestra finitud, a lo largo del trayecto de la vida, padecemos, de forma deliberada o accidental, diversas posibilidades del placer y del dolor como diversidad de posibilidades de la realidad y diversas posibilidades del padecimiento de la misma. De tal forma, se abre el abanico de nuestra acción en relación con ellas, las cuales son formas de interacción con el mundo y con los elementos que constituyen la unidad del cosmos. La consciencia de dicha interrelación y complejidad nos muestra la necesidad y pertinencia del ejercicio de una *frónesis*. La experiencia del mundo nos dispone, demandándonos dicho modo de conducirnos, al ejercicio de un *arte de vivir*. Así es como, a través de un servicio creativo de nuestra razón como manifestación de nuestra consciencia de la libertad de la misma, dejamos de ser sujetos meramente determinados por la inmediatez de nuestra finitud, para convertirnos en artífices de nuestra circunstancia, capaces de crear las condiciones vitales que ésta implica como *habitación del mundo*. Dejamos de ser meros entes determinados, para ser capaces de determinación. Somos capaces de servirnos de nuestra razón para ejercer nuestra libertad. Somos capaces de crear, construir, dar forma, correspondiendo con el movimiento del cosmos, al llevar a cabo nuestra acción en la justa proporción que demanda el cosmos; llevamos a cabo el movimiento armónico de nuestra vida a partir del ejercicio de nuestra libertad y no como seres sujetos a la inmediatez de la experiencia de nuestra finitud. Se trata de la libre construcción del sentido de nuestra vida; de la labor de armonización de nosotros mismos como adecuación al movimiento del cosmos, en cuyo orden radica su racionalidad, dinámica e inteligencia, que se manifiesta en su emergencia y contingencia como formas de

su libertad por ser espontáneas. La posibilidad de nuestra armonización es la manifestación del carácter creativo de nuestra libertad; la realización de la libertad cósmica en nosotros mismos. Es la acción de realizar la plenitud de nuestra consciencia, como plenitud de nosotros mismos, manifiesta en nuestro actuar virtuoso.

La dificultad de la confrontación con tal *experiencia sublime* es aquello que hace que, por su vital radicalidad, se convierta en el padecimiento más intenso de sí mismo (del cual el ser humano es capaz de acuerdo con el padecer mismo de *su* intransferible experiencia, durante varias ocasiones y varios periodos de su vida incluso), pues nos habla de lo *sublime* y extraordinario de la superación de tal experiencia, de tal quehacer ético (en tanto que quehacer de *nuestro* carácter), cuya consumación es la adquisición de *conciencia de sí*, que da pie a la realización de una *praxis*, en tanto que nos *convertimos* en seres plenamente conscientes de *nuestra* libertad y, por lo tanto, de las posibilidades de la misma, en tanto que posibilidades de nuestra acción. Nos *transformamos* en seres poseedores de la plenitud de *nosotros mismos*, la cual consiste en el padecimiento que tal conciencia implica.

I.3 La adversidad como fenómeno constitutivo

En *Idea de una Historia Universal en clave cosmopolita*, Kant comienza su exposición hablándonos de la tensión que caracteriza a la naturaleza humana al poseer dos elementos en conflicto: la capacidad de ejercer su conducción racional a favor de la virtud y su disposición al mal como realización de sus apetencias de manera irracional.⁵⁸ Aquello que Kant llamará en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*: “dialéctica

⁵⁸ Cf. I. Kant, “Idea de una Historia Universal en clave cosmopolita”, en *op. cit.*, pp. 40-41: «Pues los hombres no se mueven, por puro instinto, ni tampoco, como racionales ciudadanos del mundo, con arreglo a un plan acordado, parece que no es posible construir una historia humana con arreglo a plan [...] No es posible evitar cierta desgana cuando se contempla su ajeteo sobre la gran escena del mundo; y, a pesar de la esporádica aparición que la prudencia hace a veces, a la postre se nos figura que el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad infantil y, a menudo, de maldad y afán destructivo también infantiles; y, a fin de cuentas, no sabe uno que concepto formarse de nuestra especie, que tan alta idea tiene de sí misma. No hay otra salida para el filósofo, ya que no puede suponer la existencia de ningún *propósito* racional *propio* en los hombre y en todo su juego, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna *intención de la Naturaleza*; para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de criaturas semejantes, que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la Naturaleza».

natural”.⁵⁹ El ser humano vive en tal tensión consigo mismo, expresada en lo que Kant llama la “insociable sociabilidad”,⁶⁰ la cual consiste en la ya mencionada “dialéctica natural”.⁶¹ De dicha forma, Kant caracteriza a los seres humanos como seres capaces del servicio de su propia razón, capaces de realizar su propia virtud, que, simultáneamente y de la misma manera, pueden ser capaces de llevar a cabo el mal deliberadamente (*mal radical*).⁶²

⁵⁹ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (primera sección, 405, 9-19), p. 141: «[...] la razón manda sus prescripciones sin, al hacerlo, prometer nada a las inclinaciones, inexcusablemente, y por tanto, por así decir, dejando a un lado y con desatención de esas pretensiones tan impetuosas y a la vez, aparentemente, tan justas (que no quieren dejarse anular por un mandato). Pero de aquí surge una *dialéctica natural*, esto es, una tendencia a razonar en contra de esas severas leyes del deber y a poner en duda su validez, al menos su pureza y severidad, y hacerlas en lo posible más conformes a nuestros deseos e inclinaciones esto es, en el fondo a echarlas a perder y a privarlas de su entera dignidad, lo cual al cabo ni siquiera la razón práctica ordinaria puede aprobar».

⁶⁰ Kant expone tan importante concepto de la siguiente manera: «[...] la *insociable sociabilidad* de los hombre, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla. Esta disposición reside, a las claras, en la naturaleza del hombre. El hombre tiene una inclinación a *entrar en sociedad*; porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le place y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestársela a los demás. Pero esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a enderezar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honores, poderes o bienes, trata de lograr una posición entre sus congéneres que no puede *soportar* pero de los que tampoco puede prescindir» (I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *op. cit.*, p. 46). En relación con el pasaje anterior se manifiesta una relación en lo dicho en estas otras líneas: «El ser humano no ha sido creado para la colmena como la abeja, ni tampoco ha sido colocado en el mundo como un animal solitario. Por una parte, alberga una propensión hacia la sociedad, al ser sus necesidades mayores que las de cualquier otro animal; sin embargo, por otro lado, tampoco deja de inclinarse hacia la insociabilidad, ya que una sociedad demasiado grande le coarta, le incomoda y le obliga a estar ojo avizor». (I. Kant, *Antropología práctica...* (segunda parte, segunda sección, cap. III, 125), p. 73.)

⁶¹ *Vid. supra.*, p. 53, n. 59.

⁶² I. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (primera parte, § 3), p. 51. En relación con la definición de *mal radical*, nuestro autor acuña la siguiente: «[...] la tesis “el hombre es malo” no puede querer decir, según lo que precede, otra cosa que: el hombre se da cuenta de la ley moral y, sin embargo, ha admitido en su máxima la desviación ocasional respecto a ella. “El hombre es malo *por naturaleza*” significa tanto como: esto vale del hombre considerado en su especie; no como si tal cualidad pudiese ser deducida de su concepto específico (el concepto de un hombre en general) (pues entonces sería necesaria), sino: el hombre, según se lo conoce por experiencia, no puede ser juzgado de otro modo, o bien: ello puede suponerse como subjetivamente necesario en todo hombre, incluso el mejor. Ahora bien, puesto que esta propensión misma tiene que ser considerada como moralmente mala, por lo tanto no como disposición natural sino como algo que puede ser imputado al hombre, y, consecuentemente, tiene que consistir en máximas del albedrío contrarias a la ley; dado, por otra parte, que a causa de la libertad esta máximas por sí han de ser consideradas como contingentes, lo cual a su vez no se copagina con la universalidad de este mal si el supremo fundamente subjetivo de todas las máximas no está —sea ello como quiera— entretejido en la naturaleza humana misma y enraizado en cierto modo en ella: podremos, pues, llamar a esta propensión una propensión natural al mal, y, puesto que, sin embargo, ha de ser siempre de suyo culpable, podremos llamarla a ella misma un *mal radical* innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana» (*Idem*). Abonando a

El ser humano puede llegar a verse necesitado de la ayuda de los demás para subsistir, lo cual da cuenta de la necesidad de un orden social. Por ello, queda patente el deber de procurar la convivencia pacífica con sus congéneres, teniendo que ir más allá de las apetencias que resulten insignificantes, ante el bien común que implica el logro de una sociedad armónica, sin que ello no implique la emergencia de conflictos y desacuerdos. La tensión implicada en la *dialéctica natural*, da cuenta de la inevitabilidad de tales fenómenos, por lo cual su solución racional es una necesidad a favor de la armonía buscada, al igual que dicha tensión, planteada por nuestro autor.

Ello requiere un esfuerzo extraordinario: ir más allá de lo más básico de nuestra necesidad, a favor de lograr satisfacerla; ir más allá de la inmediatez de nuestra condición natural, la cual radica en nuestra finitud, en la que también se inscribe la inmediatez del apetito; ello implica ir más allá de la *rudeza* de la cual Kant nos habla y crear cultura,⁶³ como una forma de habitación del mundo, de manera racional: realizar el artificio de

tal definición, Kant expone lo siguiente: «Este mal es *radical*, pues corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como propensión natural, no se puede *exterminar* mediante fuerzas humanas, pues esto solo podría ocurrir mediante máximas buenas, lo cual no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas buenas, lo cual no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas se supone corrompido; sin embargo, ha de ser posible *prevalecer* sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente». (*Ibid.*, (primera parte, § 3), p. 56.) Al respecto, también vale la pena recordar el siguiente pasaje: «Como quiera que haya sido lo ocurrido con él con la adopción de una buena intención, e incluso cualquiera que sea la constancia con que prosigue en ello en una conducta conforme a tal intención, *sin embargo empezó por el mal* y no es posible extinguir jamás esa deuda. El hecho de que tras su cambio de corazón no cometa ya nuevas culpas no puede él tomarlo como si con ello hubiese pagado las antiguas. Tampoco puede obtener, en una conducta buena que lleve en adelante ningún excedente sobre lo que en todo caso está en sí obligado a hacer; pues en todo tiempo es su deber hacer todo el bien que esté en su poder. —Esta culpa en general o que precede en general a todo bien que él pueda hacer— esto y nada más es lo que hemos entendido por mal *radical*». (*Ibid.* (segunda parte, cap. I, inciso C), p. 95.) Cf. F. Rivera Castro, *op. cit.*, pp. 288-289, n. 10: «[...] la maldad, según Kant, admite grados [...] Puede tratarse de “fragilidad”, “impureza” o “perversidad”. La “fragilidad” es un primer grado de corrupción y consiste en una debilidad en el cumplimiento del deber al ceder ante el influjo de inclinaciones que se le oponen. El segundo grado corresponde a la “impureza”, la cual resulta cuando se procura que el cumplimiento del deber sea también favorable a la felicidad propia. El tercer grado de corrupción es la “perversidad” y se da cuando buscamos sólo la coincidencia externa de las acciones con el deber dejando de lado la importancia de la motivación moral».

⁶³ I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *op. cit.*, p. 47: «Y así transcurren los primeros pasos serios de la rudeza a la cultura, que consiste propiamente en el valor social del hombre; los talentos van desarrollándose poco a poco, se forma el gusto y, mediante una continuada ilustración, conviértese el comienzo en fundación de una manera de pensar que, a la larga, puede cambiar la ruda disposición natural para la diferenciación moral en principios prácticos determinados y, de este modo, también la coincidencia a formar sociedad, patológicamente provocada, en un todo *moral*».

nuestra virtud de la misma forma y a través de la misma razón que ha construido el mundo que habitamos de manera racional.

Recordemos el ejemplo kantiano de la hoja de parra.⁶⁴ El ser humano padece su finitud al estar desnudo y toma consciencia de ello, por lo cual decide ocultar su cuerpo exhibido por medio de una hoja de parra, sirviéndose de su propio pensamiento, de manera autónoma. Dicho proceder es artificial al ser su desnudez animal la condición básica de su existencia como ser humano en tanto que ser natural; oculta su vulnerabilidad para superar la sensación de estar expuesto y ser frágil por ello. Dicho sentimiento lo incita a ocultar su desnudez. Se protege ante la experiencia de su finitud de manera artificial y autónoma, generando cultura a través de una intervención de la naturaleza, que implica servirse de una hoja de parra. Hay una consciencia de la relevancia de sus actos, de lo que pueden implicar sus consecuencias: la consciencia de la que se deriva la responsabilidad del ejercicio de nuestra libertad. Luego nos dice que:

transcurren los primeros pasos serios de la rudeza a la cultura, que consiste propiamente en el valor social del hombre; los talentos van desarrollándose poco a poco, **se forma el gusto** y, mediante una continuada ilustración, conviértese el comienzo en fundación de una manera de pensar que, a la larga puede cambiar la ruda disposición natural para la diferencia moral en principios prácticos determinados y, de este modo, también la coincidencia a formar sociedad, patológicamente provocada en un todo *moral*.⁶⁵

Kant expone una experiencia de la ética en la vida concreta de todo ser racional, evidenciada por sus acciones capaces de crear cultura y el modo como tal experiencia nos permite la formación de nosotros mismos. En ello radica la posibilidad del cultivo de

⁶⁴ De esta forma Kant retoma la imagen bíblica de la hoja de parra: «Pronto encontró el hombre que el estímulo del sexo, que en los animales descansa en un impulso pasajero, por lo general periódico, en él era posible prolongar y hasta acrecentar por la imaginación, la cual lleva su negocio con mayor moderación pero, al mismo tiempo, con mayor duración y regularidad, a medida que el objeto es *sustraído* a los *sentidos*, evitándose así el tedio que la satisfacción de un puro deseo animal trae consigo. La hoja de parra [...] fue [sic] el producto de una manifestación de la razón todavía mayor que la realizada por ésta en la primera etapa de su desarrollo. Porque convertir una inclinación en algo más intenso y más duradero sustrayendo su objeto a los sentidos, muestra ya la conciencia de cierto dominio de la razón sobre los impulsos; y no sólo [sic], como en su primer paso, la capacidad de prestar servicio en mayor o menor medida» (I. Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, en *Filosofía de la historia*, p. 73).

⁶⁵ I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *op. cit.*, p. 47.

nuestra virtud a partir del servicio de nuestro pensamiento, de nuestra autonomía. Se trata del despertar de la razón al darse cuenta de sí misma a través de la experiencia sublime de su finitud; la libertad como espontaneidad de nuestra decisión ante el sentimiento de vulnerabilidad que implica nuestra finitud. Ello evidencia la condición ética de quien posee discernimiento racional acerca de su experiencia como consciencia de esta última.

A partir de nuestra experiencia aprendemos a poner límites en relación con la satisfacción de nuestras necesidades y apetitos, a partir de la tensión que implica la *dialéctica natural*;⁶⁶ la construcción de dicho límite como formación cultural de nosotros mismos a partir de la sensibilidad de nuestra circunstancia, a través de nuestra autonomía. De tal forma, limitamos a nuestra razón, conduciéndola ante la posibilidad de su desvío; procuramos que nuestra razón se dé cuenta de la racionalidad de su querer. Kant nos muestra cómo, desde nuestra propia experiencia, se genera el despertar de la consciencia como posibilitador del quehacer ético de un arte de vivir.⁶⁷

En la experiencia sublime del bien se manifiesta nuestro *Ethos*. La consciencia generada por dicha experiencia es un impulso que exige una dirección que se consume en su realización; nos disponemos a la construcción de nuestra libertad como una forma de ser parte del mundo, una manera de habitarlo, como resultado de nuestra acción. En ello radica el principio de la formación de nosotros mismos sirviéndonos de nuestro propio pensamiento. Ante la relevancia de dicha posibilidad, a partir de nuestro servicio de la

⁶⁶ *Vid. supra*, p. 53, n. 59. Es sugerente, en relación con la definición de *dialéctica natural*, lo que nos dice Kant en estas líneas: «[...] *el hombre es (por naturaleza) o moralmente Bueno o moralmente malo*. Pero a cualquiera se le ocurre fácilmente preguntar si con esta disyunción se está en lo justo y si no podría alguno afirmar que el hombre no es por naturaleza ninguna de las dos cosas, y otro afirmar que es las dos cosas a la vez, a saber: en parte Bueno y en parte malo. La experiencia parece incluso confirmar este término medio entre ambos extremos» (I. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (primera parte, observación), pp. 38-39).

⁶⁷ En relación con el tema del arte de vivir, me gustaría tomar en cuenta el siguiente antecedente aristotélico: «[...] el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente, pues el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá, y si él está así dispuesto ¿cómo puede ser persuadido a cambiar? En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza; así el carácter debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso» (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* (libro X, 1179b), p. 25). Al respecto, recordemos las siguientes líneas: «[...] quizá, no sea suficiente haber recibido una recta educación y cuidados adecuados en la juventud, sino que, desde esta edad, los hombres deben practicar y acostumbrarse a estas cosas también en la edad adulta» (*Ética Nicomáquea* (libro X, 1180a), p. 292).

razón, cabe recordar que: “No hay nada más indigno, que el que otro piense en lugar de uno mismo”.⁶⁸

Dicha condición, en tanto que inextricable a la libertad y consciencia distintivas de todo ser racional, hace de la labor antes descrita una tarea inacabable que podemos llamar: la construcción de nuestro *Ethos* como formación de nosotros mismos. Tal posibilidad está sujeta al ejercicio de nuestra libertad, ante lo particular de nuestra circunstancia, de diversas formas y en relación con la complejidad y relevancia que las mismas signifiquen. En ello yace la actitud que implica una relación ética con el mundo, la cual se desprende de la consciencia que ha surgido con la experiencia sublime del bien en tanto que consciencia de este último. A través de nuestro actuar formamos nuestro *carácter*; a través de él adquirimos pautas de vida, con base en las cuales realizamos la conducción de nuestro actuar de múltiples formas, incluyendo posibilidades como la virtud o la barbarie. Se trata de formas de conducción que nos permiten conseguir nuestros objetivos y satisfacer nuestro deseo, en primera instancia, fomentando nuestra felicidad, cuya base es la satisfacción de nuestras necesidades. Aprendemos a interactuar y relacionarnos con nuestro entorno a través de nuestro contacto con el mismo, decidiendo a partir de su evaluación como experiencia. Establecemos una relación con el mundo a partir de la experiencia de su contingencia y las implicaciones que se desprenden de la misma, exigiéndonos ello un discernimiento ante tal dificultad.

Nos referimos a la dificultad de vivir virtuosamente, habitando el mundo de la mejor manera posible, a favor de nuestro bienestar, a favor de la construcción de nuestra felicidad. Uno puede ser esclavo de su pasión. En muchas ocasiones, sólo basta un poco de ayuda de nuestra imaginación y su capacidad productiva, con base en la cual desbordamos nuestras imágenes del mundo, entregándonos a nuestra irreflexividad, las cuales refieren a nuestra experiencia del mismo; nos dejámos conducir por nuestro sentir⁶⁹ de manera irreflexiva, haciendo patente nuestra falta de conocimiento de causa. Parafraseando a Hume: la imaginación rellena los vacíos,⁷⁰ agregando el faltante que demanda nuestra experiencia debido a su incompletud, como supuesta solución a la confusión y falta de certeza que

⁶⁸ Cf. I. Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, pp. 33-36.

⁶⁹ *Vid. supra*, p. 23, n. 14.

⁷⁰ *Vid. supra*, p. 23, n. 15.

representa. La aptitud de la imaginación que representa esa labor para el filósofo escocés resulta problemática para Kant, quien intuye la posibilidad de que la razón pueda desviarse al privilegiar los productos de la imaginación. Dicho privilegio resulta cuestionable ante la inexactitud de los productos de la imaginación, tomando en cuenta que la misma se sostiene de los datos del mundo y, por lo tanto, de la volatilidad de la memoria. En ello radica el problema de la referencialidad de nuestra experiencia como indicador de nuestro conocimiento de la misma. De ahí la necesidad de servirnos de manera crítica de la razón, llevando a cabo el discernimiento de nuestra experiencia, con el fin de tener un juicio adecuado de la misma, tanto en las circunstancias más cotidianas como en la conformación de sistemas filosóficos, los cuales pueden caer en intentar justificar sus argumentos a través de la elaboración de mitologías filosóficas que, simultáneamente, intentan demostrar a dicha mitología.⁷¹

Hacer este examen de nosotros mismos se muestra necesario, ante el peligro de perder la propiedad de nuestra consciencia, por la inconsistencia y parcialidad que implica la misma, al ser conciencia inscrita en nuestra finitud y, por lo tanto, de la misma; evitar el peligro de la pérdida de nosotros mismos para no permitir nuestra conformidad con la inmediatez de nuestro padecimiento, especialmente al implicar la sobredimensión de la misma a través de nuestra imaginación. El apego a la inmediatez de nuestro sufrimiento es mero egoísmo, sobre todo al reducir al mundo a nuestra experiencia inmediata y, por lo tanto, irreflexiva, de nuestra experiencia intransferible del mismo; nuestro inmediato sentir del mundo, sin reflexión, sin juicio y sin discernimiento no puede ser un referente apodíctico para ninguna cosa, ya que, hasta para nosotros, nuestro padecimiento exige juicio para su comprensión, con el fin de que no nos destruya. Dicho proceso hace inteligible a nuestro sentir al grado de poder hacerlo parte de una experiencia común y, por lo tanto, comunicable, al volverse transferible en tanto que pensamiento acerca de nuestra experiencia. En nuestra racionalidad yace la posibilidad de lo común, como orden, proporción y armonía, que nos permite la inteligibilidad del cosmos. Renunciar a dicha

⁷¹ *Vid. supra*, p. 24, n. 16.

posibilidad implica convertirnos en *idiotas*, seres *dormidos* viviendo conforme a un *logos privado*,⁷² como si dicha privacidad fuera posible.

En este punto, me parece pertinente recordar el análisis kantiano del egoísmo. Ello es central para comprender su reflexión acerca de la virtud y el vicio, ya que el problema de nuestro egoísmo es el nodo en el cual se hace fehaciente la compleja dinámica relacional entre la naturaleza instintiva de nuestro deseo y la razón:

las incitaciones al vicio a las que se echa la culpa, son en sí mismas buenas y, como disposiciones naturales, adecuadas, pero como estas disposiciones estaban preparadas para el estado natural sufren violencia con el avance de la cultura, y ésta sufre con ellas, hasta que el arte perfecto se convierte en naturaleza; que es en lo que consiste la meta final del destino moral de la especie humana.⁷³

Nuestro autor nos habla de "incitaciones al vicio". ¿Qué nos incita al vicio? Hay una estrecha relación entre tal posibilidad y nuestras inclinaciones. Estas últimas son manifestaciones de nuestro gusto y, por lo tanto, referentes de nuestro deseo y su realización. En ellas entran desde sus posibilidades más pedestres hasta las más complejas y sofisticadas. En ello radica que sea manifestación de nuestra experiencia más íntima: la de nosotros mismos. Por ello es plausible identificar a nuestras incitaciones al vicio con manifestaciones de nuestra animalidad. En nuestras incitaciones al vicio se manifiesta la relación íntima entre placer y dolor en nosotros mismos. Con base en dicha relación se cifra nuestro gusto como resultado de nuestra experiencia del mundo, fundándose nuestro sentir del mismo. La contundencia de su experiencia determina nuestro querer, abriéndose la posibilidad del discernimiento, elección y construcción de sus objetos. La experiencia indubitable de nuestro sentir funda la incuestionable honestidad de nuestro deseo, la verdad de nuestra querencia. Es indubitable porque no podemos negar su realidad, tan sólo podemos disimularla, velarla, disfrazarla, pero jamás suprimir su espontánea emergencia.

⁷² Cf. Heráclito de Éfeso, *op. cit.* (frag. 2), p. 3: «Por eso hay que seguir a lo común, / y esto es lo compartido (pues es común lo compartido). / Pero aun siendo el *logos* común, / los más viven como si tuvieran su pensamiento privado». En el fragmento 89, también nos dice al respecto: «para los que están despiertos existe un mundo único y común, / pero de los que duermen, cada uno se vuelve hacia el suyo privado» (*Ibid.*, p. 65).

⁷³ I. Kant, "Comienzo presunto de la historia humana", en *op. cit.*, p. 80.

La superación del querer en su renuncia o satisfacción, es posterior e implica un ejercicio de voluntad, como un acto de elección ante la experiencia de nuestro deseo. Sin embargo, el deseo como querer, su fenómeno mismo, es indeterminable. Por ello, de su emergencia se pueden desprender fenómenos como la vergüenza, la cual nos lleva al encubrimiento de nuestra conciencia a través de la mesura o supresión del discurso correspondiente con la misma y, finalmente, a la mera intimidad o clandestinidad de las acciones en las que se realiza nuestro querer como certeza apodíctica del sentir.

Kant nos habla del carácter adecuado de la instintividad. En nuestra instintividad se manifiesta nuestra naturaleza, lo más íntimo de nosotros mismos y, por lo tanto, nuestra animalidad.⁷⁴

Cuando permitimos que impere la determinación del impulso característico de nuestra naturaleza, abrimos la posibilidad de la barbarie, no por causa de nuestra naturaleza, sino por ser sujetos racionales subsumidos por la misma, ya que, al suprimir nuestra reflexividad, hemos optado por la incontinencia del impulso en cuestión. Tal permisibilidad permite el dominio heterónimo de nuestro sentir sobre nosotros mismos; la inmediatez de nuestro sentir es en lo que radica el "yo" que postula a todo egoísmo. En la preminencia de tal experiencia inmediata de nosotros mismos cifrada en un "yo", potenciada por nuestra irreflexividad, y el interés privado del mismo en el cual se manifiesta, consiste todo egoísmo como dominio heterónimo de nuestro querer, como pasión sobre nosotros mismos, representando un peligro para el bien común, sólo verdaderamente contrarrestable a través del ejercicio autónomo de nuestro autodomínio en tanto que seres propensos al egoísmo.

Tomando en cuenta la diferencia entre una conciencia de nuestra experiencia y la plena consciencia de la misma, en la cual yace su comprensión, vale la pena pensar la relación que establecemos con el mundo a partir de tales posibilidades, como formas en las cuales se manifiesta lo que llama Kant el "primer rasgo característico de la especie humana":

el primer rasgo característico de la especie humana es la facultad de otorgarse, como especie de seres racionales, un carácter, tanto para la propia persona del individuo como para la sociedad

⁷⁴ *Idem.*

en que le coloca la naturaleza; lo cual supone ya, empero, una disposición natural favorable y una propensión al bien en él; porque el mal (pues lleva en sí la pugna consigo mismo y no consiente en sí mismo ningún principio permanente) carece propiamente de carácter.⁷⁵

A través de nuestra razón somos capaces de artificio, haciendo ello posible la performatividad que implica nuestra habitación del mundo, la cual puede realizarse de múltiples formas. En esa posibilidad de construcción de nuestro actuar a partir de nuestra interrelación con el mundo radica la construcción de nosotros mismos, que Kant llama “darnos un carácter”, es decir, llevar a cabo la *poiesis* de nosotros mismos, ser capaz de formarnos. Ante tal hecho, nuestro autor argumenta a favor de la afirmación de la falta de densidad ontológica del mal; el mal no tiene forma por ser ruptura, desproporción y, por lo tanto, pérdida de sentido, ya que implica el rompimiento de la forma que contiene al mismo. Tal falta de proporción es en lo que consiste la injusticia en tanto que desmesura; la *hybris* de toda irracionalidad. El mal no es realización, sino destrucción al ser descomposición de la realidad de manera innecesaria: la ruptura de la suprema unidad cósmica de la realidad (*realität*). El mal carece de carácter, pues implica la deformidad de su afección; es la acción carente de necesidad, la sinrazón, la estupidez, que provoca la pérdida del fin que representaba el sentido que ha afectado al destruir la forma que lo contenía. Su ejercicio es aniquilación y exterminio en las diversas escalas del daño innecesario; el éxito total de su barbarie es la infirmitad de la realidad, siempre manifiesta en la imposibilidad de rastrear cualquier sentido anterior al daño cometido por tal voluntad anómala, consumándose así el fascismo logrado en el olvido de la historia que da cuenta de su irracionalidad. El mal es el intento por lograr la irreversible destrucción de lo que daña sin necesidad alguna. El dominio heterónomo de quien logra el mal, radica en haber logrado consumir toda realidad opuesta a su deseo. Tal es el mal como egoísmo y el egoísmo como principio de todo mal. Al respecto Kant afirma: “El mal moral posee la característica, inseparable de su naturaleza, de contradecirse y destruir sus propios propósitos”.⁷⁶

La serenidad que caracteriza a la meditación como calma de su ritmo para observar cuidadosamente al objeto de la misma, es el esfuerzo por generar la correspondencia

⁷⁵ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (segunda parte, apartado E, inciso C [329]), pp. 275-276.

⁷⁶ I. Kant, *Sobre la paz perpetua* (Apéndice I), p. 95.

con el orden y proporción de toda inteligencia, como actitud ante aquello que se intenta comprender. Es el proceder más particular y más sofisticado que exige un arte de vivir, por la exactitud que exige en relación con la circunstancia concreta que requiere tal labor para su comprensión.

I.4 Heteronomía: negación de la autonomía

La dificultad del ejercicio de la libertad radica en que ésta puede propiciar la realización de nuestra heteronomía al implicar el consentimiento, para su consumación, a partir de la experiencia sublime de nuestra finitud. En el padecimiento de nuestra finitud, padecemos la desnudez de nuestra vulnerabilidad: la condición indigente que delimita nuestra existencia y su padecimiento. Su experiencia es la de nuestra impotencia: sentir el límite de nuestro actuar, así como sus posibilidades, originándose una conciencia de nosotros mismos ante la inmediatez de la muerte, al implicar un padecimiento del posible término de nuestra existencia; es la plena experiencia de nuestra nuestra facticidad (*aesthesis*), siendo por ello su más inmediata intuición. Una experiencia que implica cierta frustración que resulta dolorosa.

Podemos decir que no hay conciencia sin padecimiento, pero, al despertar a través de su padecimiento, adquirimos una referencia sensible del mundo. Es la experiencia elemental de nuestra finitud. La experiencia real de nuestra identidad al ser la experiencia más básica de lo que somos, su forma más concreta y real, aquello que somos realmente y sin lo cual no podríamos ser ni mucho menos identificarnos, es aquella condición finita sin la cual no serían posibles los accidentes del movimiento característico de la realidad, su dinámica, la cual llamamos *vida*, en cuanto se manifiesta en nosotros mismos como indigencia y vulnerabilidad: la desnudez evidente ante la adversidad que padecemos. La experiencia de dicha conciencia es real cuando nos damos cuenta de ella a través de su padecimiento, volviéndose así un fenómeno de nuestra conciencia: la reflexión acerca de nosotros mismos.

Hablamos del fenómeno de darnos cuenta de nuestra realidad, de nuestro *carácter*, el cual, a pesar de su padecimiento intransferible y, por ello, unitario, es universal por ser parte de la experiencia *común* en la que se constituye sensiblemente, es decir, la *suprema unidad cósmica de la realidad*, la cual hace posible la inteligibilidad en la que se fundamenta y posibilita la transferencia del pensamiento de su experiencia. Somos seres capaces de ser intuitos a partir de la unidad en la que consiste dicha *experiencia común*: el *cosmos*; por lo cual, somos elementos del mismo, siendo capaces de intuir al resto de sus elementos, en cuya relación integral se realiza *la suprema unidad cósmica de la realidad* al tratarse de la realización de la inteligibilidad que posibilita tanto su conocimiento, experiencia y realidad, como la de todo elemento de la misma, incluyéndonos. Podemos tener tal experiencia común al ser parte de ella y de la inteligibilidad en la que consiste la realización del cosmos y su experiencia. Sin embargo, paradójicamente, también por ser un elemento del mismo, no es posible tener una *intuición total del cosmos*, lo cual exigiría una experiencia total del mismo.

Es difícil confrontar esta experiencia sublime. Se trata de la experiencia de nuestra adversidad con toda la intensidad que puede implicar, siendo por ello una experiencia radical de nuestra vitalidad; una experiencia de la desnudez definitiva que caracteriza de manera más real a nuestra vida: sus límites entendidos como la vital experiencia de nuestra finitud. Se trata de los momentos más intensos y difíciles de nuestra vida.

Decíamos que la paradoja de nuestra libertad yace en el hecho de que, ante la confrontación de la experiencia anterior, que es una manifestación de nuestra libertad, se puede desprender la realización de nuestra heteronomía. Sin embargo, como ya hemos dicho, si confrontamos adecuadamente nuestra adversidad a partir de la comprensión de nuestra circunstancia, podemos lograr hacer de esta experiencia sublime una experiencia fundamental en pos de la realización de nuestra autonomía. De tal quehacer ético puede desprenderse la realización de una *praxis*, posible mediante la adquisición de la conciencia de las posibilidades de nuestra acción, es decir, dándonos cuenta de que somos capaces de ejercer nuestra libertad. Al poseer dicha conciencia, se abre la posibilidad de realizar, a través de la misma, las posibilidades de nuestro querer, implicando ello la posibilidad de la realización de nuestra plenitud.

El padecimiento de nuestra experiencia inaugura la conciencia de la misma, así como la posibilidad de llevar a cabo la reflexión acerca de ella a favor de su plenitud. Tal posibilidad se evidencia en la transformación que puede implicar el ejercicio de nuestra libertad cuando su acción es plenamente libre, autónoma, o sea, cuando se corresponde con nuestro querer, que es el fruto de un profundo, constante e inacabado autoexamen más allá de la inercia que caracteriza a toda heteronomía. En tal toma de conciencia radica el principio para la realización de nuestra plena libertad, que justo se hace posible a partir de sabernos capaces de ejercerla. Dicho ejercicio, implica la posibilidad de que la razón se dé una ley a sí misma y dicha posibilidad es la de la realización de la conducción de nuestro actuar, a través de la razón, autolegislándonos. En ello consiste el ejercicio de la autonomía, pues se trata, ante todo, de la realización del propio pensamiento a partir de tal propiedad de la conciencia, de su ejercicio en libertad. Sin embargo, decidir llevar a cabo el servicio del propio pensamiento en pos del actuar reflexivo que caracteriza a toda meditación, es un acto que va más allá de la inmediatez de una conciencia meramente padeciente y no fehacientemente pensante. No es equiparable la conciencia implicada en todo padecer, que aquella que resulta de una formación del pensamiento a través de su capacidad reflexiva a partir de las experiencias padecidas. El padecer inmediato que da cuenta de una conciencia no es del todo nuestra, está —para decirlo heracliteamente— *dormida*. Resulta *ajena*, ya que el padecimiento es intuitivo de dicha forma, debido a que es la determinación de una alteridad al ser contraria a mi querer, a pesar de ser nuestro padecimiento. Este es el germen que hace posible toda esclavitud: la identificación del padecimiento de nuestra finitud como una alteridad en nosotros mismos. Tal creencia hace posible que nuestro padecimiento sea capaz de controlarnos, convirtiéndose en una inercia gracias a nuestra irreflexividad ante la adversidad en la que está implicada, generando el miedo suficiente para la consumación de su dominio sobre nosotros, esto es, la *heteronomía*. Al respecto, me parece ilustrativa y sumamente sugerente la crítica de nuestro autor a la *superstición* como forma y posibilidad de la *heteronomía*.⁷⁷

⁷⁷Cf. I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, § 40 <Ak. V 294> [B 158]), p. 259: «las siguientes máximas del entendimiento humano común no forman parte de esta investigación como partes de la crítica del gusto, pero pueden servir, sin embargo, para la elucidación de sus principios: 1) pensar por uno mismo; 2) pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro; 3) pensar siempre en

La experiencia sublime de mi finitud es la experiencia que puede dar pie a la conciencia del ejercicio de mi libertad y de sus límites a favor de la *praxis* que posibilita la realización de nuestra excelencia (*areté*), la plenitud de nosotros mismos, en la cual radica nuestra *virtud*, pues, al seguir a la ley que la razón se da a sí misma, se elige llevar a cabo el fin que cada uno representa en sí mismo como realización de nuestra *autonomía*. Sin embargo, ello es tan sólo una posibilidad del ejercicio de nuestra libertad, ya que también está presente, simultáneamente, la posibilidad de elegir ser esclavos de la raíz de nuestras peores pasiones: el miedo a perder nuestra libertad; esa dolorosa experiencia del fin de nosotros mismos, de la impotencia de sentir la posibilidad de nuestro exterminio. Es así como dicho dolor, causado por la determinación que padecemos a través del mismo, resulta interpretado por nosotros como una alteridad, como algo ajeno, como algo contrario a mi querer, debido, a pesar de ser sólo nuestro, al carácter intransferible de su experiencia.

En ello se cifra la posibilidad de realizar tanto el bien, a partir de la guía de nuestra razón, como el mal, a partir del dominio de nuestro miedo sobre nosotros mismos. En ello consiste esa guerra del ser humano *consigo mismo* que Kant llama “dialéctica natural”.⁷⁸ Lo anterior, debido a que tal padecimiento de nuestra finitud es, simultáneamente, una experiencia de nuestra libertad, de nuestro *carácter* y, por lo tanto, de nuestro destino. Dicha experiencia nos permite adquirir conciencia de ser seres libres al experimentar nuestra libertad en aquellos escenarios que demandan el ejercicio de la misma.

La pérdida de nuestra conciencia, la propiedad de nosotros mismos, radica en consentir conformarnos con la inmediatez de nuestro padecimiento. Se trata de una especie de egoísmo, ya que implica que mi experiencia del mundo sea el referente último y apodíctico de la verdad de cualquier realidad. Ello, sin considerar necesario cotejo alguno con la experiencia común de la inteligibilidad de la cual somos parte, aquello que llamamos “realidad” y que comúnmente enunciamos como “mundo”, también identificable con el “cosmos”. El egoísta, el *idiota*, el *dormido*, es aquel que vive conforme a la ilusión de un

concordancia con uno mismo. La primera es la máxima del modo de pensar *libre de prejuicios*; la segunda, del modo de pensar ampliado; la tercera, del modo de pensar *consecuente*. La primera es la máxima de una razón nunca *pasiva*. La tendencia hacia la pasividad, en esta medida, hacia la heteronomía de la razón, se llama *prejuicio*; y el mayor de todos los prejuicios es representarse la naturaleza como no sometida a las reglas que el entendimiento le pone como fundamento mediante su propia ley, esto es, la *superstición*».

⁷⁸ *Vid. supra*, p. 53, n. 59.

logos privado,⁷⁹ es decir, en un apego a la *inmediatez de la muerte*, la inmediatez del evento padecido, sin *reflexión* o *meditación* acerca del mismo, permitiéndose la guía de las visiones creadas por nuestra imaginación.⁸⁰ Ello implica privilegiar la inmediatez del *impulso* provocado por tal padecimiento, como si éste fuera la única verdad. Ello, antes que la búsqueda de la *serenidad contemplativa* de la reflexión, llevando a cabo la meditación correspondiente con la *proporción* del *orden* que implica toda inteligencia. Orden unitario que refiere a la suprema unidad cósmica de la realidad. Esto último, opuesto al consentimiento de la guía de nuestra alma a través de la inexacta probabilidad de nuestras fantasías, cuando carecen de solvente justificación y referencia, siendo incoherentes con la realidad de la experiencia que se juzga de manera equívoca.

Cuando uno *padece* la imposición de otro, es cuando realmente su dominio se vuelve efectivo. El verdadero dominio es aquél que se lleva a cabo en las profundidades de uno, en *lo que uno realmente es*, manifestándose en nuestro *pensar*, expresándose en nuestro *decir*, consumándose en nuestro *actuar*. Tal dominio es poderoso por ser un dominio del alma que se lleva a cabo desde y a través de nosotros, y es capaz de concretarse en nuestras acciones, reflejándose en el hecho de que también nuestro pensamiento y discurso se convierten en la reproducción de aquél que hemos vuelto nuestro amo. No hay libertad de pensamiento, mucho menos de decir lo que uno piensa, tampoco es posible decir aquello que uno siente, porque, en los casos más radicales de heteronomía, uno ni siquiera es consciente de su esclavitud. Sin embargo, uno no deja de ser responsable de la misma, debido a que, por el carácter intransferible de la propia experiencia, el servicio del pensamiento, el ejercicio de la autonomía, siempre es posible.

La barbarie de muchas tradiciones ha radicado en que, como principio de educación a favor de la virtud, han adoptado como vía de adoctrinamiento e inducción: la anulación del servicio del propio pensamiento, como si ello fuera del todo posible ante la particularidad que significa la intransferible experiencia de nosotros mismos. En la aceptación de la convención que implica toda tradición, pueden establecerse formas muy sutiles de violencia ante la naturalización de la misma, implicando ello la construcción del hábito de la

⁷⁹ *Vid. supra*, p. 59, n. 72.

⁸⁰ *Vid. supra*, p. 23, n. 14.

indolencia ante diversos fenómenos y circunstancias. La tradición, sin darnos cuenta, puede convertir al mal en una faceta más de la vida cotidiana y, en evitar tal posibilidad, radica la relevancia del ejercicio crítico que puede implicar nuestra autonomía; por lo tanto, en el no darnos cuenta, en la inconsciencia que implica la pereza de no ejercer la crítica reflexiva de toda meditación autónoma, yace la más sutil y peor de las violencias: la indolencia, entendida como complicidad con la barbarie de la cual somos testigos.⁸¹

En el caso del convencimiento, éste puede ser aparente y resultar mera heteronomía; lograr inspirar, a través del terror, un terrible sentimiento de vulnerabilidad a través de actos de suma barbarie, genera el anclaje de toda heteronomía, al padecimiento inmediato de nuestra finitud con sólo imaginarlo. Por tal miedo, natural y hasta cierto punto comprensible, a la pérdida de la propia libertad, sociedades enteras, paradójicamente, han preferido renunciar a su libertad para preservar su vida. Ello es una reacción natural de nuestra instintividad. Por lo mismo, el enorme esfuerzo en contra de dicha reacción es un artificio que exige demasiado de nosotros mismos en todos los sentidos, incluyendo el coraje que yace en la honestidad de toda virtud verdadera. Es fácil tildar de cobarde al sometido, difícil comprender su decisión. Tan difícil como aprender a vivir en contra de nuestro sometimiento, incluyendo el de aquellos que viven bajo su yugo, siendo éste el mismo en ambos casos.

⁸¹ Cf. I. Kant, *apud* P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 129. Quizá en el fenómeno en el cual se evidencia con mayor claridad la repercusión de la influencia del carácter heterónomo de muchas de nuestras relaciones es en la configuración de nuestros valores como fundamentos de nuestros principios, con base en los cuales guiamos nuestro actuar, muchas veces, a partir de los prejuicios en los que se constituyen, lo cual implica un nivel de irreflexividad. Por ello Kant afirma: «Los hombres que obran según *principios* son muy pocos, cosa que hasta es muy conveniente, pues con facilidad estos principios resultan equivocados, y entonces el daño que de ellos se deriva llega tanto más lejos cuanto más general es el principio y más firme la persona que lo ha adoptado». Al respecto Schlipp comenta: «Es evidente que Kant piensa aquí en los “principios” como máximas concretas que se aproximan más o menos estrechamente a una universalidad de aplicación en situaciones empíricas de tipos específicos [...] el reconocimiento por parte de Kant que cualquier principio puede ser incorrecto en algún caso particular, y de que es imposible, por tanto, construir una filosofía moral sobre normas morales estáticas, por connaturales que puedan parecer a nuestro sentimiento moral. Es más, considera directamente la reflexión *a tiempo* como el lugar o medio de la decisión» (*Ibid.*, p. 129). Vemos como lo que llama Schlipp: “la reflexión *a tiempo*” corresponde con la emergencia de la circunstancia que la demanda, con la contingencia con la cual sucede esta última y con la *necesidad* de la comprensión del evento en cuestión de manera coincidente con sus elementos específicos sujetos a dicha emergencia. Ello se opone a la estaticidad de cualquier prejuicio y, por lo tanto, a la normatividad de creencias específicas que impiden el proceso de reflexión que demanda tal fenómeno, reduciendo su complejidad de manera arbitraria y, por lo tanto, irracional. Ello parte de la incompreensión de la contingencia misma de la realidad como movimiento mismo del mundo, con el cual corresponde el pensamiento como movimiento mismo del alma. La *necesidad* acontece y se identifica en dicha dinámica, por lo cual no puede preestablecerse apodícticamente.

Me parece pertinente diferenciar entre: obediencia y heteronomía. Obedecer es una libre decisión que implica estar convencido de la racionalidad de dicha obediencia. Una verdadera obediencia no tiene al miedo como motivo, porque la obediencia es la manifestación de una voluntad autónoma, por ello Kant nos habla del derecho a obedecer⁸² como un derecho de todo ciudadano, que surge del ejercicio autónomo de su razón. Seguir una orden de manera irreflexiva, por el simple hecho de que se ha ordenado, no es más que mera heteronomía, que se traduce en la mera influencia efectiva de una alteridad. De hecho, la coerción del Estado sólo es legítima si es racional, por lo cual se manifiesta en las necesidades que unen a los ciudadanos de una comunidad, siendo su satisfacción el sentido de la misma. Sólo con base en ello, tanto la ley del Estado como su obediencia son legítimas.

Tal *coerción* puede anular la posibilidad de *pensar por nosotros mismos* al igual que el ejercicio de la *crítica* que este pensamiento autónomo implica, ya que también se trata de la plena libertad de ejercer ésta última. Por eso, para Kant, no hay nada más indigno que otro piense por nosotros.⁸³ Se trata de ser dueños de nuestra conciencia, cuya propiedad nos es *constitutiva e inalienable* debido a su *carácter inaccesible* y al *carácter intransferible* de nuestra experiencia, aquella que posibilita el pensamiento y la reflexión acerca de la misma. No permitir tal dominio de dicho miedo es la afirmación constitutiva de nuestra dignidad, por ser capaces de realizar nuestra plena libertad como seres racionales.

⁸² Cf. I. Kant, “Si el género humano se haya en progreso constante hacia mejor”, en *op. cit.*, pp. 120-121, n. 3: «[...] un ser dotado de libertad ni puede ni debe, si tiene conciencia de este privilegio suyo con respecto al animal irracional, pedir para su pueblo, según el principio *formal* de su arbitrio, ningún otro gobierno que aquél en que ese pueblo sea también legislador; es decir, el derecho de los hombres, que tiene que obedecer, necesariamente debe preceder a todas consideraciones de bienestar, pues se trata de algo sagrado por encima de cualquier precio (de utilidad) y que ningún gobierno, por muy benéfico que sea, puede tocar. Pero este derecho es siempre sólo una idea, cuya realización está limitada a la condición de la coincidencia de sus *medios* con la moralidad, que el pueblo no debe transgredir; lo cual no debe ocurrir por revolución, que es siempre injusta».

⁸³ Cf. I. Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, p. 25.

CAPÍTULO II

LA AUTONOMÍA COMO ARTE DE VIVIR

II.1 Autonomía: libertad y plenitud de la libertad de todo ser racional

En el texto kantiano titulado: “En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica”, compilado en *Teoría y práctica*, nuestro autor aborda el tema del *derecho*, además del papel que tiene la *felicidad* en el mismo. Primero hay que recordar la definición kantiana de derecho:

El *derecho* es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal, y el *derecho público* es el conjunto de *leyes externas* que hacen posible tal concordancia sin excepción.⁸⁴

El derecho, según Kant, es la limitación de nuestra libertad. Con base en lo anterior, hay que recordar la definición kantiana de libertad: la espontaneidad.⁸⁵ ¿Qué implica que la

⁸⁴ I. Kant, “En torno al tópico: Tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica”, en *Teoría y práctica*, p. 26.

⁸⁵ Cf. I. Kant, *Critica de la razón pura* (A 533 / B 561), pp. 463-464: «Por libertad en sentido cosmológico, entiendo, por el contrario, la capacidad de iniciar *por sí mismo* un estado. No se trata, pues, de una causalidad que se halle, a su vez, bajo otra causa que, siguiendo la ley de la naturaleza, la determine temporalmente. La libertad es en este sentido una idea pura trascendental que, en primer lugar, no contiene nada tomado de la experiencia y cuyo objeto, en segundo lugar, no puede darse de modo determinado en ninguna experiencia, ya que hay una ley general, que regula la misma posibilidad de toda experiencia, según la cual todo cuanto sucede ha de tener una causa. Consiguientemente, la misma causalidad de la causa, la cual *ha sucedido* o nacido *a su vez*, tiene que poseer por su parte una nueva causa. De esta forma, toda la esfera de la experiencia

espontaneidad sea la definición de libertad? En cierta forma, la espontaneidad es también una forma de hablar de la contingencia característica de toda emergencia. Ésta evidencia la incertidumbre implicada en nuestro carácter finito, condición que nos confronta, no sólo al ejercicio de nuestra libertad, sino también con la manifestación de ésta última implicada en la posibilidad de cualquier fenómeno, como posibilidad emergente de la realidad.

En el caso particular de todo ser racional, hablamos de la capacidad de dicho ser para ejercer, con base en los límites de su razón —los cuales implican los límites de su experiencia⁸⁶ y, por lo tanto, del ejercicio de su libertad— la realización de la libertad, entendida como el ejercicio emergente de la espontaneidad en la que consiste, finalmente, la libertad ante la necesidad de la ley, la cual requiere ser realizada por aquél que la ha experimentado. Con ello nos referimos a aquél que ha experimentado su propia razón, dándose a sí mismo la ley; Kant llama a esto “autonomía” (*Autonomie*).⁸⁷ Ello implica que dicha práctica sea un ejercicio de la libertad de decisión, que implica una capacidad racional de todo ser poseedor de tal carácter. Estamos hablando de un ejercicio consciente de dicha capacidad dentro de los límites de la razón, lo cual implica la realización de su máxima posibilidad: la realización de su autonomía.

La contingencia implica incertidumbre, particularmente cuando se lleva a cabo la realización emergente de la libertad y la conciencia de la misma, conciencia que, en su plenitud, implica el ejercicio de la autonomía en tanto que ser racional. En la experiencia de esta incertidumbre, se evidencia la necesidad humana a partir de su padecimiento, ya que

se convierte, por mucho que se extienda, en un conjunto de mera naturaleza. Ahora bien, como no es posible obtener de este modo una totalidad absoluta de las condiciones en la relación causal, la razón crea la idea de una espontaneidad capaz de comenzar a actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determine a la acción en conformidad con la ley del enlace causal».

⁸⁶ *Vid. supra.*, p. 37, n. 33.

⁸⁷ Kant nos ofrece la siguiente descripción de la autonomía, capaz de fundamentar los argumentos que justifican a la misma: «[...] cuando se le pensaba [al hombre] sólo como sometido a una ley (sea la que sea), ésta tenía que llevar consigo algún interés como atractivo o coacción, porque no surgía como ley de *su* voluntad, sino que ésta era constreñida por *otra cosa*, en conformidad con la ley, a obrar de cierto modo. Pero con esta interferencia, enteramente necesaria, quedaba irrecuperablemente perdido todo trabajo por encontrar un fundamento supremo del deber. Pues nunca se obtenía deber; sino necesidad de la acción a partir de un cierto interés. Fuese este interés propio o ajeno, el imperativo tenía entonces que resultar siempre condicionado, y no podía ser apto en modo alguno como mandato moral. Voy a denominar a este principio el de la *autonomía* de la voluntad, en contraposición a cualquier otro, que, por eso, cuento entre los pertenecientes a la *heteronomía*» (I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (segunda sección, 432, 30), pp. 195-197).

ésta nos obliga a buscar una manera de resolver la problematidad que se deriva de nuestra finitud, de nuestra misma necesidad, de nuestro carácter necesitado. Esta búsqueda que implica el intento de deliberar en pos de confrontar nuestra propia adversidad de una forma adecuada, a favor del bienestar que implica el *bien común* en tanto que *experiencia común* y que, si no es tal, tan sólo responde al mero interés privado y no se constituye en ningún bien.⁸⁸

⁸⁸ Al respecto, nos remitimos al siguiente pasaje de Schlipp en relación con el vínculo entre felicidad y bien común: «[Kant] reconoce que la conducta moral es una apremiante obligación del individuo [...] la moralidad debe expresar la “voluntad general” y, además, la “felicidad general”. Según observa Kant, este carácter *social* de promover el bienestar general da a la conducta moral su “objetivo”, esto es, su aspecto autotranscendente, así como es su carácter reflexivamente *racional* de construcción proyectiva de acuerdo con la propia naturaleza en tanto personalidad en desarrollo, lo que le da su naturaleza esencialmente “necesaria”. Es decir, necesaria porque para un ser verdaderamente racional ambas son necesarias: la reflexión y la conducta que se mantiene en vital armonía con los resultados constantemente cambiantes del proceso reflexivo» (P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 115). Merece la pena desmenuzar con mucho cuidado los elementos del pasaje anterior. Por una parte Schlipp reconoce cómo para Kant la conducta moral del individuo es una apremiante obligación, dicha obligación debe expresar tanto la llamada “voluntad general” como la “felicidad general”. Evidentemente ello refiere a una experiencia de lo *común* que, en tanto que deseado y general, podemos inferir, es un bien, un bien común al cual, por su carácter general, podríamos llamar: el bien. Por lo tanto, el bien verdadero sólo puede ser común. De hecho, como vemos, dándole seguimiento al argumento de Schlipp, la labor de corresponder en nuestro actuar moral con la voluntad general y la felicidad general es identificada por Schlipp como la promoción del bienestar general, en lo cual yace el carácter social de dicho proceder. En tanto que ello es el objetivo de la conducta moral, también es el sentido de la misma. De tal forma podemos entender lo que Schlipp llama: “el carácter autotranscendente de la conducta moral”. Desde el propio actuar moral se configura un quehacer que repercute en la dimensión social de nuestra vida, lo cual implica la comunión a través de nuestro actuar en el espacio común de lo social, a partir de nuestra experiencia de lo común que, en tanto que fenómeno que surge en nuestra consciencia a partir de la reflexión. En ello consiste una experiencia de lo común en nosotros mismos, que, por ello, genera una repercusión en nuestro inevitable estadio en lo común. La consciencia generada a partir de tal experiencia deriva en acciones en las que yace la procuración de la armonía de la cual nos habla Schlipp: “la vital armonía entre la reflexión y la conducta”, en la que yace la honestidad de una consciencia motivadora de la acción correspondiente con la misma. Nuestra reflexión es un quehacer vital cuya armonía depende del esfuerzo de ser congruente con nuestro actuar. La reflexión es movimiento del alma al igual que nuestro actuar, la armonía entre ambos, la procuración de la misma, es la armonía de nosotros mismos, de ahí que sean cambiantes en el proceso reflexivo, ya que la característica principal de la vida es el movimiento en el cual se manifiesta. Al ir más allá de la mera experiencia de lo común, realizando la acción que se deriva de su experiencia, se manifiesta la definición de la misma en nosotros, se genera la conciencia de la que surge la labor de realizar nuestra habitación del mundo que Schlipp identifica con lo social. En ello se manifiesta lo que Schlipp llama: “el carácter reflexivamente racional de construcción proyectiva de nuestra conducta moral”. Ello se manifiesta como la procuración del cuidado de nuestro actuar como cuidado de nosotros mismos en tanto que quehacer reflexivo que inevitablemente repercute en el mundo como experiencia de lo común, construyendo nuestra habitación del mismo, implicando la labor simultánea del cuidado de nosotros mismos como cuidado de lo común correspondiendo con la plenitud que significa dicha experiencia. En relación con ello, Schlipp nos dice: «[...] la felicidad consiste justo en el bienestar, en tanto que éste no es externamente accidental, ni aun empíricamente dependiente, sino que descansa sobre nuestra propia elección» (*Ibid.*, p. 168.). Sólo nosotros podemos procurar nuestra felicidad a través del cuidado de nosotros mismos. Sin embargo, en la labor de atender tal quehacer como construcción y formación de nuestra conducta moral, yace la posibilidad de ver la repercusión proyectiva y constructiva de nuestro actuar como forma de relación de los demás en el ámbito en

La experiencia de nuestra finitud es la confrontación con nuestros límites, lo cual implica la adquisición de la conciencia de los mismos como aquella impotencia padecida, aquella en la cual se inscribe toda posibilidad de realización de nuestra existencia, siendo dicha conciencia el principio de toda responsabilidad por parte de aquél que la posee. Lo anterior se da como una confrontación con la contingencia en la cual consiste la posibilidad emergente de dicha experiencia.

La posibilidad de resolver aquellos problemas que se derivan de dicha contingencia emergente evidencia la necesidad de un ejercicio de reflexión en relación con el problema que significa dicha circunstancia. Tal posibilidad manifiesta nuestra condición de seres libres, capaces de servirnos de nuestra razón —para decirlo kantianamente—,⁸⁹ para cumplir aquél servicio característico del ejercicio de la autonomía. Tal actividad sólo le pertenece a aquél que la lleva a cabo, pues en ello radica la propiedad de su conciencia. Ejerce el servicio de su pensamiento, el cual, experiencial e incipientemente, sólo puede ser privado. Ello implica la experiencia intransferible del pensamiento, así como la experiencia intransferible de la reflexión que se construye al servirnos del mismo. Sin embargo, no olvidemos el carácter transferible del pensamiento.

Al llevar a cabo dicha reflexión en torno a la emergencia en la cual se manifiesta la experiencia de nuestra circunstancia, pensamos acerca de nuestro vivir la vida que vivimos. Al meditar acerca de ella, al tratar de comprenderla y buscar la mejor manera de vivirla, la mejor manera de vivir las circunstancias en las que se nos presenta, llevamos a cabo una reflexión sólo posible a través del servicio que puede hacer de su razón todo ser racional de su autonomía. Dicha posibilidad de reflexión en torno a nuestra vida, por el carácter contingente de nuestra circunstancia, no es definible apodícticamente. Es una posibilidad de nuestra autonomía, relacionada estrictamente con lo particular de la situación que la demanda. Tal ejercicio exige una práctica, un cultivo, ante las diversas posibilidades de la realidad y la adversidad en la cual ésta puede consistir, inagotables e incognoscibles para un ente finito, incapaz de conocer de forma absoluta la realidad en la que está inscrito, lo cual implica el conocimiento total de todas las posibilidades de dicha inteligibilidad.

el cual coincidimos: la experiencia común del mundo que compartimos, el mundo que sólo conscientemente habitamos, más allá del inevitable estadio que significa nuestra llana facticidad existencial.

⁸⁹ *Vid. supra.*, p. 18, n. 6.

Por lo mismo, sólo queda la posibilidad del intento a partir de la reflexión en pos de la comprensión de la propia circunstancia. Tal posibilidad es la de ir construyendo un actuar ético a partir de la reflexión sobre las posibilidades del ejercicio de dicho actuar, ante la emergencia de las circunstancias que demanden una particular forma de confrontarlas. Ello sólo puede practicarse en la inmediatez de lo real, ya que la realidad no puede simularse empíricamente, pues no puede haber simulacro infalible, apodíctico y adecuado de la experiencia, capaz de emular las inagotables e inabarcables posibilidades de su emergencia, ya que para ello tendríamos que conocer de forma absoluta ésta última y, por lo tanto, a todas sus posibilidades. En este sentido, la experiencia de la finitud, a partir de la emergencia de la adversidad en que acontece, es única por su particularidad.

En el carácter emergente de la adversidad, se manifiestan, no sólo los límites de mi libertad, sino también sus posibilidades. Entre ellas, la de la realización de nuestra felicidad a través del ejercicio de nuestra autonomía, siendo por ello un derecho, como Kant nos lo ha planteado. Nuestro autor está consciente de lo problemático del concepto de felicidad en relación con la ética.⁹⁰ Sin embargo, la felicidad es un derecho por ser el resultado de la

⁹⁰ Cf. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (primera sección, 395, 25–396, 10), pp. 121 y 123: «[...] cuanto más se ocupa una razón cultivada con el propósito dirigido al disfrute de la vida y la felicidad, tanto más se aleja el hombre de la verdadera satisfacción, de lo cual surge en muchos, y por cierto en los más experimentados en el uso de la misma, con sólo que sean lo bastante sinceros para confesarlo, un cierto grado de *misología*, esto es, odio a la razón, porque tras el cálculo de todo el provecho que sacan, no digo de la invención de todas las artes del lujo ordinario, sino incluso de las ciencias (que al cabo les parece ser también un lujo del entendimiento), encuentran sin embargo que en realidad se han echado encima más trabajos que felicidad hayan ganado, y terminan así por envidiar más bien que despreciar al tipo más ordinario de hombre, que está más cerca de la dirección del mero instinto natural y no concede a su razón mucho influjo sobre su conducta. Y, así, hay que confesar que el juicio de quienes atemperan mucho, e incluso colocan por debajo de cero las pretenciosas alabanzas de las ventajas que se supone que la razón nos proporciona en lo que respecta a la felicidad y la satisfacción de la vida, no es de modo alguno apesadumbrado, o desagradecido a la bondad del gobierno del mundo, sino que secretamente sirve de fundamentos a estos juicios la idea de un propósito de su existencia distinto y mucho más digno, para el cual, y no para la felicidad, está destinada muy propiamente la razón, y a la cual, como condición suprema, tiene por ello que posponerse en su mayor parte el propósito privado del hombre». Habiendo visto los elementos de la crítica kantiana, creo que hay que tomar con pertinencia el contraste entre lo anteriormente planteado por nuestro autor y el siguiente momento de su obra: «Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres) sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (eso es coexistir con ese derecho del otro)». (I. Kant, “En torno al tópico...”, en *Teoría y Práctica*, p. 27.) Por ello coincidimos con Schlipp quien, desde su análisis de la *Vorsellung*, afirma lo siguiente: «Difícilmente puede ser ésta la definición kantiana final de la felicidad. Examina en este punto la idea de la felicidad sostenida por ciertas escuelas de ética más que la suya propia. Yo diría que lo Kant quiere decir aquí es esto: para todos los moralistas que utilizan el entendimiento

confrontación adecuada de la adversidad a través de la autonomía. Su resguardo es por ello, en relación con los intereses privados que atenten contra dicho bienestar, el sentido del derecho.

Por lo mismo, Kant afirma el carácter lícito de la búsqueda de nuestra felicidad por el camino que mejor nos parezca, siempre y cuando dicho esfuerzo no cause perjuicio alguno a la libertad de los demás. Nuestra libertad, entonces, implica la coexistencia con otros, siempre y cuando su actuar sea racional e implique un bienestar, contrario a la imposición de cualquier interés privado. El resguardo de tal coexistencia, por parte del derecho, permite la realización de la felicidad de cada quién como mejor considere llevarla a cabo, sin mancillar el bienestar de los demás ante el probable peligro que representa la confusión entre lo que yo deseo y considero mi felicidad, y un mero interés privado en el cuál, supuestamente, mi felicidad consiste.

A partir del esclarecimiento de tal conflicto y el actuar racional que legitima al derecho, éste puede llevar a cabo el resguardo del bienestar que nuestra felicidad significa frente al peligro de la imposición heterónoma del interés privado. Ello también implica considerar las condiciones necesarias para la realización de nuestra felicidad, cuyo resguardo, por lo tanto, también es imprescindible por parte del derecho. Tal protección está implicada en lo que viene a ser la limitación de nuestra libertad, en pos de la concordancia de ésta última, con su adecuado ejercicio, al ser éste el principio para la realización de nuestra felicidad:

Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres) sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (eso es coexistir con ese derecho del otro).⁹¹

simplemente como un principio pragmático a fin de seguir sus inclinaciones, toda la idea de la felicidad no es otra cosa que la satisfacción de todas sus inclinaciones». (P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 198, n. 32.)

⁹¹Cf. I. Kant, “En torno al tópico...”, en *Teoría y práctica*, p. 27.

Kant nos muestra en el escenario del orden de la experiencia, el carácter contingente de la realidad (*realität*), la cual implica las múltiples posibilidades en las que se manifiesta. No olvidemos que las condiciones para la misma radican en el *sujeto trascendental*,⁹² en tanto que son condiciones de posibilidad de la *experiencia*. Las posibilidades de la realidad, sin embargo, también comprenden las posibilidades de realización de la libertad de todo ser racional, incluyendo aquellas relacionadas con la afirmación de su deseo, satisfacción, placer y alegría. Por ello, también son condición de posibilidad de las emociones y sentimientos de los que dependen los fenómenos anteriores. De cierta manera, Kant también reconoce la diversidad de posibilidades de nuestro vivir y la dificultad de imponer una única forma de felicidad, ya que nuestro carácter finito nos dispone a la contingente y emergente condición de la realidad. Nosotros somos los únicos que podemos buscar la mejor manera de ser felices.

El esfuerzo individual de todo ser racional, en pos de la búsqueda de su propia felicidad, implica el servicio de nuestra razón. La búsqueda de ese bienestar, que Kant llama "felicidad", sólo puede ser de forma reflexiva, a partir del ejercicio del propio pensamiento, del servicio de éste último que podamos llevar a cabo. Ello implica la búsqueda de una claridad de nuestra conciencia: una conciencia plena de nosotros mismos al ser conscientes de nuestra libertad y de la posibilidad de llevar a cabo la realización de su plenitud. Sólo siendo consciente de que soy libre, puedo evitar renunciar a mi propia libertad.⁹³

⁹² *Vid. supra*, p. 37, n. 32.

⁹³ *Cf.* P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 175: «La satisfacción real no puede consistir en satisfacciones materiales que no requieren complemento, sino en la conciencia de la libertad. La felicidad no es cosa de sumar disfrutes. La “conciencia de nuestra propia capacidad de complacencia es la condición formal esencial de la felicidad, aunque son necesarias todavía otras condiciones materiales” en la experiencia real. Esta conciencia de nuestra propia capacidad de complacencia produce goce, pero no es el goce de un estado pasivo de ser o sentir, sino el goce de una especie distintiva de poder o capacidad». Schlipp expone la centralidad de la conciencia de nuestra libertad como principio de liberación ante aquello que pueda significar una oposición a la misma. En ello se manifiesta el principio realizativo de nuestra voluntad a partir de nuestra decisión manifiesta en la voluntad de construcción que implica la acción correspondiente con dicha conciencia, en ello yace la posibilidad de llevar a cabo nuestra felicidad: «el hombre en su razón reflexiva, tiene “la habilidad para estar satisfecho y crear felicidad aun sin las comodidades de la vida”. La felicidad “tal como es”, es concebida a través de categorías morales; pero estas últimas se relacionan con la vida en general, no con objetos específicos. “En sí misma no representan ningún bien, sino sólo la forma de la libertad para emplear los datos empíricos para el bien verdadero y [empíricamente] independiente». (*Ibid.*, p. 176.) En la posibilidad de dicha independencia yace la autosuficiencia como principio de la satisfacción que implica la realización de

Al ser capaces de reflexión, abrimos la posibilidad de adquirir consciencia de nuestra libertad, capaz de dar pie a su plenitud y manifiesta en el ejercicio íntimo de reflexión que ella implica, al igual que la experiencia intransferible de este ejercicio. En tanto que se trata de una experiencia de la libertad de la consciencia y de la posibilidad realizativa de la misma, también implica la adquisición de la plena consciencia de nuestra responsabilidad.

La experiencia de nuestra experiencia de la consciencia⁹⁴ es una forma de experiencia de nuestra finitud,⁹⁵ de los límites que reconozco al experimentar mi impotencia,

nuestra felicidad como plenitud. Con ello nos referimos a que dicha felicidad sólo dependa de nosotros por yacer su realización únicamente en la total independencia de nuestra acción, siguiendo la lectura que hace Schlipp de nuestro autor. La verdadera felicidad, por lo tanto, comparte la autonomía que caracteriza a la vida, en tanto que movimiento independiente del alma. Nos referimos a la cualidad de no estar sujeto a ninguna condición exterior e independiente a la finitud *intrínseca* y constitutiva que implica ser un ente particular y definido. En ello yace la suma satisfacción y, por lo tanto, la plenitud de la libertad de la cual somos conscientes como principio de nuestra satisfacción y, por lo tanto, de nuestra felicidad. Por ello Kant afirma: «La felicidad no es en realidad la mayor cantidad de goces, sino el placer que surge de la consciencia de nuestra propia capacidad de complacencia». (*Ibid.*, p. 168.)

⁹⁴ Cf. I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, inciso A, §25 <Ak. V 250> [B 85]), p. 207: «[...] nada que pueda ser objeto de los sentidos | puede llamarse sublime. Pero precisamente por el hecho de que en nuestra imaginación hay un anhelo de progreso hasta el infinito, en nuestra razón, empero, una pretensión de una totalidad infinita en tanto que una idea real, precisamente por ello, esa misma inadecuabilidad de nuestra capacidad de estimación de las magnitudes de las cosas del mundo de los sentidos es para esta idea el despertar del sentimiento de una capacidad suprasensible en nosotros. Y el uso que el discernimiento hace de forma natural de ciertos objetos al efecto del último (el sentimiento), no el objeto de los sentidos, es grande sin más, y frente a él, sin embargo, todo otro uso es pequeño. En esta medida, no hay que llamar sublime al objeto, sino a la concordancia armónica del espíritu mediante una cierta representación que ocupa al discernimiento reflexionante. Así pues, a las anteriores formas de definición de lo sublime todavía podemos añadir esta otra: *sublime es aquello que, aun pudiendo tan sólo ser pensado, hace patente una capacidad del ánimo que sobrepasa cualquier patrón de medida de los sentidos*».

⁹⁵ Cf. I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, inciso B, §28 <Ak. V 261-262> [B 104-105]), pp. 220-221: «[...] así como encontramos nuestra propia limitación en la inconmensurabilidad de la naturaleza y en la impotencia de nuestra capacidad para tomar un patrón de medida proporcionado a la estimación estética de las magnitudes de su *ámbito*, pero al mismo tiempo, sin embargo, también encontramos en nuestra capacidad racional otro patrón de medida no sensible que tiene bajo sí aquella misma infinitud como unidad, frente a la cual todo en la naturaleza es pequeño, y en esta medida encontramos en nuestro ánimo una superioridad sobre la naturaleza, incluso en toda su inconmensurabilidad, del mismo modo, la irresistibilidad de su poder también nos da a conocer a nosotros. Considerados como seres | naturales, nuestra impotencia física [...] pero descubre al mismo tiempo una capacidad para enjuiciarnos como independientes frente a ella, así como una superioridad sobre la naturaleza, donde se fundamenta una independencia de un tipo totalmente diferente de aquella que la naturaleza fuera de nosotros puede atacar y poner en peligro, donde la humanidad en nuestra persona permanece íntegra, aunque el ser humano tenga que sucumbir ante aquella fuerza. De esta manera, nuestro juicio estético no enjuicia a la naturaleza como sublime en la medida que despierta temor, sino porque moviliza en nosotros nuestra fuerza (que no es naturaleza) para contemplar como pequeño aquello que nos inquieta (bienes, salud y vida) y, en esta medida, también para no considerar inadvertidamente su poder (al que con respecto a tales cosas estamos en todo caso sometidos), frente a nosotros y nuestra personalidad, como un poder bajo el cual tendríamos que doblegarnos, cuando están en juego nuestros principios más elevados y su afirmación o abandono. Así pues,

padeciendo las posibilidades de mi libertad, así como las posibilidades de su realización; la realización de mi conciencia, su *praxis*, al manifestar su realidad, evidencia su carácter verdadero, pues se trata del actuar que llevamos a cabo al estar convencidos de la relevancia de dicho ejercicio.

Esta experiencia sublime es capaz de escindir la conciencia e implica darme cuenta de la relación entre *yo* y el *mundo*, experimentando la magnitud del mismo, aquello que no soy yo y, sin embargo, es parte de la misma realidad. Tal experiencia implica, sobre todo, la experiencia de los límites de la razón, es decir, la conciencia experimentando los límites que la constituyen, la experiencia de sí misma, la experiencia de la experiencia; es lo que posibilita la experiencia del bien en aquél que se padece plenamente y, con tal experiencia de sí, es capaz de experimentar su capacidad de ser libre en tanto que racional.

La experiencia trascendental de todo ser racional es lo que posibilita el entendimiento del bien más allá de la satisfacción de un interés privado, así como entender que el bien o es común, tan común y universal como la experiencia del *cosmopolitismo*⁹⁶ o no es ningún bien. La búsqueda de la propia felicidad, del bienestar que significa, es la búsqueda del bien y de la felicidad de todos. Por ello, tal conciencia es un ejercicio de autonomía que posibilita un arte de vivir, una *frónesis*, el ejercicio que realiza la plenitud de la conciencia de sí. La importancia de este ejercicio de autonomía, en tanto que servicio de la razón, consiste en que está implicado el ejercicio de una ciudadanía.

Si la experiencia sublime de padecer la propia finitud constitutiva se confronta adecuadamente entonces da pie a la propiedad de la conciencia, que consiste en *darse*

la naturaleza se llama aquí sublime tan sólo porque eleva la imaginación a la exhibición de aquellos casos en los cuales el ánimo puede sentir la propia sublimidad de su determinación, incluso frente a la naturaleza».

⁹⁶ I. Kant, *Sobre la paz perpetua* (sección segunda, tercer artículo), pp. 63-64. En el siguiente pasaje, Kant expone a la virtud como principio de la ciudadanía del mundo, así como la base del derecho humano de habitar al mundo, al igual que da cuenta de nuestra insociable sociabilidad: «Se trata en este artículo, como en los anteriores, de *derecho* y no de filantropía, y *hospitalidad* (*Wirthbarkeit*) significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. Éste puede rechazar al extranjero, si se puede realizar sin la ruina de éste, pero mientras el extranjero se comporte amistosamente en su puesto no puede el otro combatirlo hostilmente. No hay ningún *derecho de huésped* en el que pueda basarse esta exigencia (para esto sería preciso un contrato especialmente generoso, por el que se le hiciera huésped por cierto tiempo) sino un *derecho de visita*, derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra» (*Idem*).

cuenta de que la *propia* finitud es mía por su carácter *unitario* e *intransferible*, y que puedo controlarla a través del ejercicio de un autodomínio, dándome cuenta de mi libertad constitutiva y de la *plenitud* de la misma a través de tal autodomínio, que depende del *ejercicio de meditación* que implica: pensar por uno mismo, indagar en sí, investigar en sí mismo, o sea, el ejercicio de una autonomía frente y en relación con la *adversidad* que me constituye (*sapere aude!*).

Así se inaugura *en uno mismo* la posibilidad de aprender a vivir *a través de uno mismo*, a través del ejercicio de una *frónesis* (prudencia-sabiduría) en búsqueda de nuestra excelencia (*areté*) a partir de la experiencia sublime de nuestra finitud. La confrontación con nuestra propia *finitud constitutiva*, la confrontación más intensa con nosotros mismos, desde nuestro padecer, desde nuestra desnudez más evidente, pero también desde nuestro carácter *contingente* y, por ello, libre e *indigente*, superando así la inmediatez de la muerte, cuya *ilusoriedad*, aquella fetichización de nuestra *finitud constitutiva*, consiste en una reducción de nosotros mismos, desde nosotros mismos a la mera e inmediata *experiencia de nuestro dolor sin conciencia*, así como sin la *comprensión* y *entendimiento* de lo que ésta implica.

La propiedad de nuestra conciencia consiste en *darnos cuenta* de que tanto el placer como el dolor que padecemos *es* nuestro, y que el *padecimiento* de ambos es posible de múltiples formas que, en tanto que nos pertenecen y debido a su carácter intransferible, pueden ser dominadas por nosotros al ser *comprendidas* e *interpretadas* de forma adecuada, posibilitando el autodomínio de sí mismo, por parte del propietario de dicha conciencia, la cual se manifiesta en el servicio de la propia razón y la realización, por lo mismo, del ejercicio de su autonomía. La *propiedad* de nuestra conciencia a partir de lo diverso del padecimiento de nuestra experiencia, permite el *darse cuenta* de las diversas posibilidades del placer y del dolor, lo cual implica la conciencia de las diversas posibilidades de la *realidad* y de las diversas posibilidades del padecimiento de la misma. De esta forma, se abre el abanico de posibilidades de acción de todo ser racional en relación con ellas, las cuales no conforman sino una diversidad de formas de interacción entre los elementos que constituyen la *unidad del cosmos*, que se hacen manifiestas, en su mera posibilidad, dando cuenta de la necesidad del ejercicio de una *frónesis* como posibilitadora de un *arte de vivir*.

Así es como, a través de nuestra creatividad, el ejercicio de esta *frónesis* manifiesta en dicha acción de apropiación como movimiento del alma (*vida*), movimiento de la conciencia, movimiento de la razón, un despertar.⁹⁷ Al comprenderla como tal, dejamos de ser un mero ser determinado por nuestra finitud, que también “deja de ser” ajena a nosotros (*enajenación*), al ya no ser vista como una alteridad que nos determina (*heteronomía*): la inmediatez de la muerte.

A partir de la adquisición de la propiedad de nuestra conciencia, nuestra *finitud constitutiva* deja de ser mera determinación al adquirir conciencia de la *propia conciencia*, para dar pie a la realización de su plenitud, es decir, el *darse cuenta* de que nuestra *finitud constitutiva* es el principio de la posibilidad del ejercicio de nuestra libertad, por estar inscrita en los límites de nuestra propia naturaleza, posibilitándose de este modo la creación de nosotros mismos, más allá de nuestro propio destino, sin superarlo, ya que se convierte en el principio de la experiencia. En tal *darse cuenta*, a su vez, radica el *poder transformador* y creativo de nuestra conciencia, que funciona a partir de la adquisición de una capacidad de *comprensión-entendimiento* que al reconocerla como un quehacer *propio* posibilita el ejercicio autónomo de nuestra libertad.

El miedo mal confrontado, sin la *meditación* de la cual deriva la conciencia del mismo, se convierte en un *padecimiento intransferible*. En ello consiste su conciencia, en la que, a su vez, radica el conocimiento más profundo sobre nosotros mismos. El miedo mal confrontado produce, de este modo, la pérdida de nosotros mismos al enajenarnos, al volvernos “otro” para nosotros mismos, cayendo así en la permisibilidad que da pie a quién se impone realizar un “dominio” sobre sí mismo. Esto es tanto como no darnos cuenta de que nuestra finitud y el padecimiento que implica nos son constitutivos. Y no darse cuenta de ello es lo que propicia la esclavitud de nuestras pasiones, volviéndonos esclavos de la ilusión que hemos creado acerca de nosotros mismos, a partir de una fallida confrontación y nula meditación, así como del miedo que implica nuestra *finitud constitutiva*. Ilusión que

⁹⁷ Cf. Heráclito de Éfeso, *op. cit.* (frag. 89), p. 65: «Para los que están despiertos existe un mundo único y común, / pero de los que duermen, cada uno se vuelve hacia el suyo privado». También el filósofo presocrático nos dice: «Todos los hombres participan del conocerse a sí mismos y del ser sensatos» (*Ibid.* (frag. 116), pp. 85).

padecemos, evidenciando dicho *malentendimiento* como un dominio de “otro” que no es sino ejercido por nosotros mismos (*heteronomía*).

Cuando hablamos de *heteronomía*, nos referimos a la consumación de la *circunstancia radical* en la que se constituye la *enajenación*. Ésta consiste en la renuncia a la propiedad de mi pensamiento, negándolo y, de ésta forma, renunciando a la afirmación de mi auténtica libertad, manifiesta en la reflexión de mi conciencia y que implica la más íntima experiencia de mi sensibilidad. La experiencia de la finitud de la conciencia es en lo que se funda mi identidad al reconocermé en ella, al identificarme con el pensamiento que llevo a cabo a partir de su experiencia radicalmente íntima. Por ello, podemos definir a nuestra identidad como lo que radicalmente soy: la experiencia intransferible de mí mismo.

En la *unidad de mi conciencia* radica la *unidad de mi experiencia* y, por lo tanto, *de mi reflexión* acerca de la misma, afirmándose con ello la suprema unidad cósmica de la *realidad*, que, al sólo poder ser padecida unitariamente junto con sus elementos, la experimentamos, precisamente por eso, como la *unidad* cósmica integradora de todo lo inteligible. Tal es la experiencia de la *realidad* en nosotros mismos al padecer la experiencia de la *unidad de nuestra conciencia*. De tal forma, tenemos una experiencia del cosmos en nosotros mismos, evidenciando la posibilidad de tener una experiencia de la *realidad*, al igual que de los elementos que conforman la *unidad integral* de la misma: una experiencia del mundo. Debido a esta posibilidad, todo ser racional se ve en la *necesidad* de la preservación de su *plenitud*, de la *integridad* en la que yace su *dignidad*. Pero, al confrontar nuestra adversidad se manifiesta nuestra *indigencia* y quedamos expuestos al peligro de la irracionalidad, el peligro de la emergente ruptura de la *suprema unidad cósmica de la realidad*: el mal.

El sentido de dicha preservación de sí mismo es el de la realización de la *proporción inteligente* de nuestro actuar al ejercer la *meditación* en relación con nuestra experiencia del mundo, que no es sino una *frónesis*, manifestándose como una cierta capacidad racional de practicar la *prudencia*, una *sabiduría* en pos de realizar la *correspondencia* entre la conciencia y la *suprema unidad cósmica de la realidad*, la experiencia del mundo como el cosmos del cual somos parte de una manera integral e irrenunciable. Por ello, tal

autodominio, nuestra correcta *conducción*, es una *armonización* del cosmos en nosotros mismos, ya que es una forma participar de la simultaneidad en la que consiste tal relación.

Al poder describir tal ejercicio de libre albedrío como un *poder de afirmación* en el cual consiste la *vida*, podemos decir que este poder radica en darse a uno mismo la ley, en llevar a cabo un ejercicio de *autonomía*: la práctica efectiva de una *frónesis* que consiste en legislarse a sí mismo. La autonomía, por lo tanto, es la libertad auténtica de todo ser racional; la más *plena* manifestación de la *vida*, apegándonos a la forma con la cual Kant la caracteriza, al ser la forma en la que se manifiesta su más plena afirmación:⁹⁸ la de un tipo específico de *dignidad*.⁹⁹

La deliberación racional ante la contingencia de la realidad demanda un actuar ético, pues experimentamos dicha contingencia sensiblemente al estar dispuestos a la acción capaz de producir la *plenitud* de nuestra vida, mediante el ejercicio de nuestra autonomía, abriéndose la posibilidad de realizar el ejercicio de un *arte de vivir*. En ello consiste la construcción de un *Ethos*, sólo posible a través del ejercicio de nuestra autonomía, correspondiendo con nuestra naturaleza, la cual nos ha dotado de una razón, capaz de llevar a cabo la posibilidad de tal plenitud de nosotros mismos.¹⁰⁰

La naturaleza nos ha dotado de razón. Como toda determinación, nos constituye. Darse a uno mismo la ley implica el actuar racional en pos de realizar el artificio de nuestro correcto y controlado actuar por parte de nosotros mismos, a partir de nuestra experiencia de la condición humana. Ello sólo es posible a través de servirnos del don de la naturaleza que es nuestra razón. Lo anterior implica la posibilidad de realizar la afirmación más plena

⁹⁸ Cf. I. Kant, *Sueños de un visionario* (primera parte, cap. II), pp. 67-68. Kant nos dice al respecto: «[...] toda *vida* radica en el poder interno de determinarse a sí mismo según el propio *arbitrio*» (*Ibid.*, pp. 71-79). Abonando a lo anterior, recordemos el siguiente pasaje de la obra kantiana: «El temperamento del alma sólo cuenta [...] con dos aspectos: *a*) la fuerza emotiva, y *b*) la capacidad de desear. Una criatura capaz de tener sensaciones y demostrarse activa (susceptible de albergar deseos) está viva». (I. Kant, *Antropología práctica...* (segunda parte, primera sección, cap. II, 101-101*), p. 9.)

⁹⁹ Kant expone la paradoja de la razón como don de la naturaleza, siendo el servicio de la segunda la posibilitadora de nuestra dignidad: «Y aquí reside precisamente la paradoja: en que meramente la dignidad de la humanidad como naturaleza racional, sin ningún otro fin o provecho que conseguir por ella, y por tanto el respeto por una mera idea, debería servir, sin embargo, de inexcusable prescripción de la voluntad, y en que justo en esta independencia de la máxima respecto de todos esos resortes consistiera la sublimidad de la misma y la dignidad de todo sujeto racional de ser un miembro legislador en el reino de los fines, pues de otro modo tendría que ser representado solamente como sometido a la ley natural de sus necesidades» (I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (segunda sección, 439, 4-12), pp. 209-211).

¹⁰⁰ *Idem.*

de nosotros mismos; la afirmación más plena de lo que podemos ser; la afirmación más plena de nuestra vida. Ir en contra de ello, en contra de nuestro *carácter*, es negar lo que somos al igual que sus posibilidades. Realizar el *arte de vivir*, a partir de nuestro actuar autónomo es la posibilidad que yace en nuestra naturaleza racional al llevar a cabo nuestra plenitud mediante el artificio de nuestra autolegislación, ya que de este modo nos formamos por ser constitutivamente libres.

II.2 Mayoría de edad: autonomía y emancipación

A partir de la decisión de servirnos de nuestro pensamiento, iniciamos el tránsito de la incomprensión de nuestra circunstancia al ejercicio consciente de meditar acerca de ella, procurando la conducción más adecuada de nuestro actuar ante la adversidad que implica. El sentido de tal tránsito es la realización de nuestro querer a partir de una honda reflexión en torno al mismo, haciendo el esfuerzo de comprender el sentido e influencia de nuestro querer en nosotros. En ello consiste el ejercicio de nuestra autonomía como emancipación del padecimiento de nuestra circunstancia. Se trata de un ejercicio de liberación que radica en la realización efectiva de una verdadera libertad. En ello se cifra la búsqueda de la conducción adecuada de nuestra libertad, abriéndose la posibilidad de la realización de nuestra virtud: la integridad lograda a partir de tal autodomínio.

Tal es el tránsito de una minoría de edad a una mayoría de edad. Sin embargo, cabe aclarar que la voluntad de superar la determinación de la influencia de un padecimiento no es lo mismo que pretender ir más allá de nuestra finitud, pues implica la realización de la *plenitud* de nosotros mismos, ya que esta finitud es el horizonte de posibilidad de nuestra realización. Hablamos del servicio que lleva a cabo la razón de su pensamiento con el fin consciente de aprender a vivir, comprendiendo el hecho inevitable y *fatal* de nuestra finitud, la cual delimita la identidad de todo aquello que podemos ser.

Nos referimos a la posibilidad de transformar la realidad en nosotros mismos al ser parte de ella, transformando nuestra realidad, la más íntima, la que depende de nosotros, excepto por su finitud. Por ello es que podemos hablar de una superación de la inmediatez

de la muerte en los actos de auténtica libertad a partir de la anulación de la influencia de la misma y a través de su comprensión; con base en tal entendimiento de nuestra libertad, resulta sumamente significativa la *ejemplaridad* de aquellos personajes a los que se les impone la negación de su vida a través de la condena a muerte, sin que ello implique una negación de su libertad porque no se les puede privar de la construcción de su autonomía, abriéndose así la posibilidad de realizar su *dignidad* al haber conseguido la *ataraxia*:¹⁰¹ la serenidad como fruto del *dominio de sí mismos*. Nadie nos puede quitar la autonomía porque la responsabilidad del modo en el que nos posicionamos ante el hecho que pretende dominarnos es sólo nuestra; no es el hecho el que nos produce placer o dolor, o nos enfrenta al bien y al mal, o nos incerta crudamente en el orden del padecimiento, sino el modo como posicionamos nuestra responsabilidad de la valoración de los hechos; la comprensión o incomprensión de nuestra circunstancia, con base en la cual se manifiestan los intransferibles sentimientos que, por lo tanto, sólo a nosotros nos pertenecen y de los cuales somos responsables; la realización de nuestro placer implica asumir la responsabilidad del dolor de su búsqueda.

Cuando dejamos de identificar a nuestro dolor como la aparente alteridad de una imposición ajena, se diluye su influencia y su dominio, haciéndonos conscientes de la propiedad inextricable de nuestro dolor y permitiéndonos asumir la propiedad inextricable de nosotros mismos. Nos permite comprender nuestra adversidad en su *justa proporción*,¹⁰² por ser un evento al cual nos disponemos a través de un ejercicio de libertad, cuya accidentalidad es resultado de nuestra finitud. Nuestro padecimiento, su relevancia y significación, radican en la comprensión adecuada del acontecimiento, lo cual implica asumir la responsabilidad del mismo, en tanto que evento sujeto a la forma en la cual

¹⁰¹ Cf. Diogenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres* (VII, 117), p. 375: «Afirman que el sabio es desapasionado, por estar libre de inclinaciones. Pero que también es insensible al malvado, en el sentido de que es duro e implacable. El sabio carece de vanidad, pues se mantiene ecuánime ante lo glorioso y lo inflamante».

¹⁰² Cf. Heráclito de Éfeso, *op. cit.* (frag. 2), p. 3: «Por eso hay que seguir a lo común, / y esto es lo compartido (pues es común lo compartido). / Pero aun siendo el *logos* común, / los más viven como si tuvieran su pensamiento privado». También afirma el efesio: «No conocerían el nombre de Justicia si no existieran éstas» (*Ibid.*, (frag. 23), p. 19). También vale la pena recordar el siguiente fragmento del presocrático: «Este cosmos, el mismo de todos, / no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, / sino que ha sido siempre y es y será fuego siempre vivo, / que se enciende según medidas y se apaga según medidas» (*Ibid.*, (frag. 30), p. 23).

actuamos ante él, como forma de nuestra libertad. Por ello, ante el peligro de la heteronomía como negación de la consciencia y de nuestra responsabilidad, derivando en la confusión inspirada por una serie de emociones anómalas, el ejercicio de nuestra autonomía exige la evaluación de la racionalidad de nuestros actos ante dicha adversidad, pensando en la racionalidad de los mismos y asumiendo la responsabilidad de nuestro actuar como manifestación de nuestra *mayoría de edad*, en la cual radica el verdadero ejercicio de nuestra autonomía, yendo mas allá del inmediato padecimiento de nuestra circunstancia. Esto también implica el ejercicio de un autodomínio como forma adquirida de confrontación adecuada de la adversidad y las dificultades de nuestra vida cotidiana, siendo un aprendizaje adquirido a través de nuestra experiencia del mundo.

En dicha labor radica un examen de nuestro sentir. Se trata del discernimiento acerca de la referencia más real e indeterminable, por su carácter intransferible, del mundo que experimentamos. Ante el mundo, nuestra reflexión es necesaria para tener una comprensión integral de él como fenómeno capaz de dominarnos a través del sentimiento que genera su experiencia y del cual, indefectiblemente, somos responsables. Es inevitable asumir la responsabilidad frente a cualquier forma de heteronomía que podamos generar a partir de la experiencia del mundo. Por lo tanto, nuestra autonomía nos exige una óptima relación con nosotros mismos como seres responsables de nuestra *habitación del mundo*, al ser capaces de la reflexión que propicia tal consciencia. En ello radica el principio necesario para procurar una buena relación con el mismo, llevando a cabo su habitación en la forma de una vida buena. La responsabilidad que implica tal consciencia es opuesta a la negación de nuestra responsabilidad en todos los sentidos. Por ello, dicha consciencia implica un compromiso con la verdad acerca de nosotros mismos, en la cual radica la consciencia de nuestra responsabilidad y, por lo tanto, de la verdad del mundo como adecuada relación con él, como forma de asumir la responsabilidad de nuestros actos, como realización de su habitación.

La negación, como una forma de no asumir la responsabilidad de resolver la confusión que nos domina, da cuenta del miedo a la pérdida de nuestra libertad como principio de toda heteronomía. La relevancia de tal ejercicio de autonomía nos muestra la

centralidad del *discernimiento reflexionante*¹⁰³ en el discernimiento acerca de nosotros mismos, de nuestro actuar como manifestación de nuestro sentir. La realización de un *arte de vivir* como búsqueda de la verdad, como consciencia plena de nosotros mismos como seres responsables y, por lo tanto, mayores de edad.

Aprender a vivir es la labor más difícil de todo ser humano, ya que implica el sufrimiento de nuestra finitud. Es doloroso asumir la responsabilidad de nuestros actos, especialmente cuando de manera irreflexiva nos permitimos la realización de nuestro placer como mero interés privado por encima del bien común. De esto depende, además, la realización de terribles errores en los que yace un mal para todos por ser contrario al bien común, pues el mal, en estos casos, se realiza en la destrucción de los demás y de uno mismo. En ello se manifiesta la necesidad de una constante atención de nosotros mismos en todos los sentidos. El amplio rango de la volatilidad en la cual nuestra circunstancia puede cifrarse exige entrenarnos para ella. Tal esfuerzo es una actividad correspondiente con la dinámica del alma como *movimiento vital*. Se trata de buscar el óptimo movimiento de la misma, a partir del examen de nuestro querer como manifestación de tal dinámica vital. En ello radica la realización de nuestro bienestar como plena realización de nosotros mismos como seres vivos.

El hombre sabio ha sido derrotado muchas veces por sí mismo. Muchas veces ha caído en la mentira de creerse sometido por otro. Quién ha padecido la contundencia de su dolor como verdad de sí mismo, realizando su investigación a pesar de sus errores, por ser capaz de asumir la responsabilidad de los mismos, al igual que del resto de sus actos, es un hombre sabio porque se ha propuesto aprender a vivir a partir de la experiencia sublime del mundo, comprendiendo su magnitud, en la cual se cifra la experiencia del bien. Este hombre decide llevar a cabo el intento de comprenderse a través del padecimiento que le

¹⁰³ Cf. I. Kant, *Crítica del Discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, inciso A, §25 <Ak. V 249> [B83]), p. 205: «[...] hay que llamar la atención sobre lo siguiente: que aunque no tengamos absolutamente ningún interés en el objeto, esto es, aunque nos sea indiferente su existencia, sin embargo, su misma magnitud (incluso cuando se considera sin forma) puede llevar consigo una satisfacción comunicable universalmente, y en esta medida contiene la conciencia de una finalidad subjetiva en el uso de nuestras capacidades cognoscitivas. Pero no lleva consigo, por ejemplo, una satisfacción en el objeto, como sucede en lo bello (porque puede ser sin forma), donde el discernimiento reflexionante se encuentra teleológicamente acorde con el conocimiento en general, sino una satisfacción en la ampliación de la imaginación en sí misma».

pertenece, para volverse consciente de ello al asumir la responsabilidad de su sentir y comprendiendo la verdad que entraña. En el coraje de tal decisión se manifiesta la ejemplaridad en la que radica toda heroicidad. La autonomía, opuesta a la conducción heterónoma del miedo y a la pérdida de la dignidad que ello implica, abre la posibilidad de la heroicidad a partir de la confrontación de nuestro miedo a la pérdida de la libertad, logrando superarlo al asumir nuestra responsabilidad. A diferencia de la heroicidad motivada por el impulso sentimental que arroja al sacrificio a quien lo padece en pos del bien común, en un momento en el cual tal atrevimiento cumple con tal necesidad, la heroicidad que surge de la meditación, del servicio de la propia razón, exige la tranquilidad de quien asume su destino, renunciando racionalmente a cualquier posibilidad de egoísmo. En tal voluntad se manifiesta la honestidad de la razón consigo misma, al estar plenamente consciente de la necesidad del bien común por encima de cualquier interés privado, realizándose a través de un ejercicio racional de autonomía. Ya no se trata del impulso animal e indescifrable de la naturaleza motivando nuestra acción, sino del magno esfuerzo de realizarla a través del dominio de nosotros mismos.

II.3 Ethos: el carácter constitutivo de la autonomía

A partir de la adecuada confrontación de la experiencia de nuestra finitud, se puede generar la consciencia de la misma y un aprendizaje a partir de ella. Además, nos damos cuenta de que la adversidad puede influir en nuestro actuar porque toda circunstancia determina la acción, llegando incluso a conducirla, especialmente en la emergencia de la adversidad. Justo frente a esto es que surge la disposición de aprender a vivir a partir de una reflexión cuyo sentido es el ejercicio de nuestra libertad en la comprensión de nuestra circunstancia.

En esto radica el origen de una *praxis ética* que es manifestación de una nueva forma de experimentar nuestra finitud, basada en una *consciencia emergente* que da pie al aprendizaje de un *arte de vivir* porque implica, sobre todo, una consciencia del bien desde su experiencia. Este arte de vivir no sólo intenta resolver el padecimiento de nuestra finitud, también busca constituir una enseñanza sobre el bien implicado en su realización mediante

las acciones, así como en la constitución de los múltiples modos de su experiencia que provienen de éstas, de su diversidad y absoluta pertinencia. Nos percatamos del bien implicado en nuestro actuar adecuado porque descubrimos su sentido, en cada caso, en la realización del bien.

La experiencia de la magnitud de nuestra finitud radica en la comprensión de su sublimidad, es decir, en la comprensión de la relevancia de dicho acontecimiento en nuestra vida y en la consciencia de la necesidad que implica la realización del bien; tal *experiencia sublime* de nuestra finitud es una experiencia del bien mismo. Se trata, pues, de la manifestación, en nuestra consciencia, de la *sublime unidad cósmica de la realidad* a partir de la experiencia del bien. Con base en dicha experiencia, además, nos podemos proponer la tarea de realizar una vida correspondiente con la consciencia que ella implica: llevar a cabo la realización de una *buena vida*. La realización de la misma es aquello que definió Aristóteles como el acto de ser feliz; como la *plenitud* de la realización de un *arte de vivir*; como el quehacer *poético* de llevar a cabo la suprema obra de una voluntad verdaderamente libre; o simplemente como la búsqueda de nuestra virtud.¹⁰⁴ O también —para decirlo kantianamente— como la realización de una voluntad *autónoma*.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* (libro I, 1098a10), p. 32: «[...] la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante <bastan> para ser venturoso y feliz». Aristóteles afirma un poco más adelante: «[...] el hombre feliz vive bien y obra bien, pues a esto es, poco más o menos, a lo que se llama buena vida y buena conducta. Es evidente, además, que todas las condiciones requeridas para la felicidad se encuentran en nuestra definición». (*Ética Nicomáquea* (libro I, 1098b20-25), p. 34.) Y luego agrega: «[...] las acciones de acuerdo con la virtud serán por sí mismas agradables. Y también serán buenas y hermosas, y ambas cosas en sumo grado, si el hombre virtuoso juzga rectamente acerca de todo esto, y juzga como ya hemos dicho. La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable». (*Ética Nicomáquea* (libro I, 1099a20), pp. 36.) Al respecto vale la pena recordar el siguiente pasaje del filósofo griego: «Se discute si lo más importante de la virtud es la elección o las acciones, ya que la virtud radica en ambas. Ciertamente, la perfección de la virtud radica en ambas, y para las acciones se necesitan muchas cosas, y cuanto más grandes y más hermosas sean más se requieren. Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de ello, al menos para su actividad, y se podría decir que incluso estas cosas son obstáculo para su contemplación; pero en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud, y por consiguiente necesitará de tales cosas para vivir como hombre». (*Ética Nicomáquea* (libro X, 1178a30), pp. 287-290.) En relación con el tema de la contemplación, tenemos la siguiente afirmación kantiana: «La vida de aquellos que sólo se divierten sin contemplación ni moralidad parece no tener valor». (I. Kant, *apud* P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 104.) Abonando al tema Aristóteles nos dice: «[...] el hombre verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y actúa siempre de la mejor manera posible, en cualquier circunstancia, como un buen general emplea al ejército de que dispone lo

El vivir es nuestra experiencia aconteciendo, pues está configurada en momentos. Nuestro trayecto vital es el conjunto de momentos significativos que identificamos con lo que somos, con la unidad de dichos episodios. Tales experiencias dan pie a una actitud manifiesta en nuestra relación con el mundo, que se realiza a través de nuestro actuar. La configuración de nuestra identidad se da a partir de nuestra experiencia. Nos identificamos con lo que experimentamos, con lo que vivimos, construyéndonos a través de nuestras acciones, realizando así alguna de las muchas posibilidades de nosotros mismos. Todo momento de placer o dolor, de acuerdo a la relevancia que tiene para nosotros, influye en nuestra constitución ontológica, siendo determinada por el ejercicio libre de nuestro actuar.

Parece que el placer es el referente del bienestar en que radica *nuestra* felicidad. El placer, a final de cuentas, nos puede permitir comprender la necesidad y relevancia de nuestro bienestar. Ello exige el cuidado de nosotros mismos a través de la búsqueda de placeres que impliquen dicha plenitud, más allá de una mera inmediatez de los mismos, es decir, de la inmediatez de la muerte en tanto que placeres supeditados a la fugacidad de nuestra finitud; lo cual sucede cuando nuestra actitud hacia ella es irreflexiva, abriendo la posibilidad de la imprudencia en la cual la inercia misma de la heteronomía se hace manifiesta y realizable.

más eficazmente posible para la guerra, un buen zapatero hace el mejor calzado con el cuero que se le da, y de la misma manera que todos los otros artífices. Y si esto es así, el hombre feliz jamás será desgraciado, aunque tampoco venturoso, si cae en los infortunios de Priamo. Pero no será inconstante ni tornadizo, pues no se apartará fácilmente de la felicidad, ni por los infortunios que sobrevengan, a no ser grandes y muchos, después de los cuales no volverá a ser feliz en breve tiempo, sino, en todo caso, tras un periodo largo y duradero, en el que se haya hecho dueño de grandes y hermosos bienes». (*Ética Nicomáquea*, libro I, 1100b 35), p. 41.) En relación con la cita anterior, quisiera señalar la coincidencia entre esta última y el siguiente pasaje kantiano: «[...] quien la posee [a la felicidad], bien puede abstenerse de placeres, soportando muchos males de la vida sin pérdida alguna de satisfacción, en verdad, aun con aumento de ella». (I. Kant, *apud* P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 168.) También vale la pena recordar el siguiente pasaje aristotélico: «Y cuanto más posea la virtud en su integridad y más feliz sea, tanto más penosa le será la muerte, pues para un hombre así el vivir es lo más digno, y él, conscientemente, se privará de los mayores bienes, y esto es doloroso. Sin embargo, no es menos valiente, sino, quizá, más, porque en la guerra preferirá lo glorioso a los otros bienes. Así pues, no en todas las virtudes existe una actividad agradable, sino en la medida en que se alcanza el fin». (*Ética Nicomáquea*, libro III, 117b10), p. 91. Tomando en cuenta lo anteriormente planteado por el estagirita, resulta sugerente que Kant defina a la felicidad como: “El bien de la vida”. (I. Kant, *apud* P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 170.) Ante ello, es sumamente importante, en relación con el vínculo entre “vida contemplativa” y felicidad, cuando Schlipp afirma: «Kant identifica [...] el “bien completo” con “la felicidad pura” y reitera entonces su afirmación de que “la felicidad es un producto de nuestra propia razón humana”». (*Ibid.*, p. 180.)

¹⁰⁵ *Vid. supra*, p. 70, n. 87.

La posibilidad de ciertas formas de autodestrucción pueden llegar a estar en contra de nuestra felicidad, ya que pueden implicar una actitud irreflexiva en relación con nosotros mismos y, por lo tanto, irracional. Ello implica una carencia del sentido cuya búsqueda caracteriza a toda verdadera reflexión. Hablamos de una carencia del fin que da forma al sentido, pues sólo dicho fin puede ser el objetivo que termine orientando su dirección. La falta de dirección implica incompreensión y, por lo tanto, extravío y confusión. En estos casos, lo que sucede es que no está de fondo la propuesta de la realización del fin que somos, de nuestra felicidad, del bienestar de nuestra plenitud, es decir, no está de fondo nuestra plena realización.

Me parece pertinente recordar la reivindicación aristotélica de la búsqueda de los bienes menos perecederos, así como de la vida contemplativa.¹⁰⁶ Toda *hybris* implica la irracionalidad del sinsentido al ser incapaz de *dar forma*, de *hacer arte (poiesis)*, ya que supone la pérdida del sentido, la pérdida de la *forma* como infirmitad o deformidad. Además, se opone a la posibilidad de construcción de una forma que contenga sentido, debido a que da pie a la destrucción de toda *plenitud e inteligencia*, el orden de toda *razón* y de toda *unidad*. Su forma más perversa es el uso de la razón en pos de tal sinsentido, en lo que para Kant radica toda barbarie.¹⁰⁷

Con base en lo anterior, parece que el dolor puede hacernos conscientes de la *unidad* rota del mismo ser, de la fractura de todo ente particular y el sufrimiento que ésta genera. Hacemos consciencia de este sufrimiento a través de una experiencia intransferible. Ésta es nuestro referente experiencial del mal. La maldad se padece, duele, perturba, incomoda, lastima; por eso la imaginación del dolor ajeno es posible a través del referente que es nuestro sufrimiento, debido al carácter intransferible de este tipo de experiencia.

El sufrimiento es una experiencia sublime, pues es inevitable experimentarlo como límite e impotencia, como marco y horizonte insalvable de las posibilidades de acción de todo ser consciente y, por lo tanto, de la realización de su libertad. Es lo que hace finito a

¹⁰⁶ *Vid. supra.* p. 87, n. 104.

¹⁰⁷ Cf. I. Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, en *op. cit.*, p. 78: «Antes de despertar la razón, no existía mandato o prohibición ni, tampoco, por consiguiente, transgresión, pero tan pronto como empezó a trabajar y, lo que es peor, con la razón cultivada, vicios ajenos por completo al estado de ignorancia y, por tanto, de inocencia».

todo ser finito. Implica nuestra impotencia y nos puede hacer conscientes del contraste radical y, por ello, incompatible entre nuestra finitud y la sublime inmensidad del mundo del cual somos ciudadanos, sólo por el inexpugnable hecho de la forma esférica de su territorialidad inabandonable.¹⁰⁸

La experiencia de contraste que cobra forma en la relación entre la inmensidad del mundo y mi finitud es una experiencia del mundo que consiste en la consciencia de éste, así como de ser parte del mismo. Así se hace manifiesta la *experiencia sublime* de su inmensidad a través del pensamiento: la consciencia del mundo. Sin embargo, el mundo como totalidad, *empíricamente*, no puede ser padecido debido a la condición inconsistente y parcial de nuestra *percepción*. La experiencia del dolor es constitutiva, mas no el dolor por sí mismo, por ser inconsistente al ser una negatividad, por ser el efecto sensible de la ruptura de una integridad: la negación de la unidad de la misma integridad. El dolor es una de las más altas posibilidades de todo ser finito, por no decir que es prácticamente inevitable. No hay ser finito que jamás lo haya sufrido. Por ello, la experiencia del dolor puede implicar un conocimiento de nosotros mismos; puede implicar el darnos cuenta de nuestra finitud. Además, al ser ello una forma de conocimiento, tiene un sentido que nosotros construimos a través de nuestra reflexión acerca de dicha experiencia, mediante el ejercicio de nuestra autonomía.

Ello es posible a través de la comprensión de nuestro dolor. Ello puede permitirnos confrontarlo de la mejor forma, evitarlo o incluso asumirlo como un displacer necesario ante la lejana posibilidad de superarlo radicalmente. Ésto último implicaría dejar de ser lo que somos. Si bien ha habido ejemplos y medios para lograrlo, la dificultad de llevarlo a cabo nos confronta con la cotidianidad de nuestra finitud, con la inmediatez de su experiencia día a día. No me opongo a la posibilidad de superar radicalmente nuestra finitud. Sin embargo, me parece más importante atender la problematicidad vital del ente concreto y finito; un sujeto poseedor de tal *carácter*, capaz de ser un sujeto ético que construye su liberación día a día, a partir de la consciencia de su libertad y del ejercicio de

¹⁰⁸ *Vid. supra*, p. 77, n. 96.

la misma, asumiendo la responsabilidad que implica: ser capaz de *respuesta* ante la adversidad de su finitud.¹⁰⁹

Darle un sentido al dolor, a partir de la comprensión del mismo, puede generar en nosotros una consciencia del mal. La experiencia del dolor que produce emerge como referente del mal al ser opuesto al placer, a la dicha, a la felicidad. La comprensión de nuestro dolor puede dar pie a la reflexión en torno a nuestro placer y su relación con las experiencias de nuestra finitud. Dicha reflexión puede permitirnos el pensamiento acerca de la búsqueda de los fines imperecederos implicados en la plenitud de nuestra felicidad, dando pie a la cotidiana construcción y actualización de la misma, al pleno placer del bien menos imperecedero: la plenitud de la vida contemplativa que pondera Aristóteles.¹¹⁰

La comprensión del dolor puede dar pie a la búsqueda del bienestar que supone nuestra felicidad al abrir dicha consciencia la posibilidad del ejercicio poético de un arte de vivir: una *frónesis*. La comprensión del dolor implica un autodomínio ante el padecimiento del mismo, que puede permitirnos ser conscientes de su inevitabilidad para actuar adecuadamente ante él. En ello se cifra el ejercicio de un arte de vivir ante el peligro de ser conducido, a partir de nuestra irreflexividad, por el dolor. La comprensión de éste último, al implicar la reflexión en torno a nuestra dicha, también puede llevarnos a una actitud irreflexiva ante el placer y esto puede dar pie a una incomprensión de su sentido o relevancia al omitir el pensamiento acerca de la necesidad de abstenerse ante la posibilidad de realizar determinados placeres.

Ello, además, es otra posibilidad del autodomínio ante placeres que pueden llevarnos a la irracionalidad o que, por sí mismos, son irracionales. Lo anterior implica el autodomínio ante placeres que pueden abrir la posibilidad de la emergencia del mal a través de nuestro actuar, cuya constitución, a través de tal ejercicio de reflexión, al igual que al placer o dolor que pueden llegar a implicar, es una constitución o una autoformación de nosotros mismos que se realiza a través del ejercicio de la libertad. Por lo tanto, dicha actividad también puede dar pie a la realización de aquellos bienes más imperecederos que

¹⁰⁹ Cf. F. Rivera Castro, *op. cit.*, p. 256: «Sólo podemos aspirar a *progresar* en la adquisición de un carácter moral sin poder alcanzar nunca la perfección. El principio supremo de la virtud captura esta dimensión temporal, pues prescribe la adopción de fines morales que hay que realizar a lo largo del tiempo».

¹¹⁰ *Vid. supra*, p. 87, n. 104.

manifiestan la plenitud de nuestra felicidad; además, su realización sólo es posible a través de nuestra autonomía.¹¹¹

Me parece importante entender cómo es que *nuestras* experiencias nos forman vitalmente al confrontar la adversidad que pueden implicar de diversas y determinadas formas. En ese sentido nos constituyen, implicando la posibilidad de ser un entrenamiento para la vida y sus futuras adversidades al dotar a dichas experiencias de tal sentido. Ello nos muestra la relevancia del ejercicio del arte de vivir como una ejercicio constitutivo, entendido como posibilidad que yace en todo ser racional, al posibilitar la formación de nosotros mismos a través del ejercicio consciente de nuestra libertad.¹¹²

¹¹¹ En relación con este punto, quisiera rescatar el siguiente pasaje de nuestro autor con el fin de sumarlo a nuestro análisis: «El carácter significa que la persona deduce la regla de sus acciones a partir de sí misma y de la dignidad del género humano. El carácter es el principio, de vigencia universal en el hombre, de la utilización de los talentos y atributos de éste. Es, pues, el modo de ser de su voluntad, sea bueno o malo. Un hombre que no tiene ningún principio estable de sus acciones, ni uniformidad alguna, no tiene carácter, ya que depende de los caprichos y no obra por máximas. [...] El carácter se desarrolla tardíamente y perdura hasta el final...» (I. Kant, *Pedagogía* (Apéndice II), p. 106). Por un lado, Kant nos da cuenta del proceder autónomo y reflexivo de quien es capaz de darse la ley a sí mismo. Dicho proceder corresponde con la vigencia universal en el hombre identificable con los bienes menos imperecederos planteados por el filósofo estagirita. Se trata de aquellos bienes en los cuáles se manifiesta la plenitud de lo que consideramos el bien y, por lo tanto, la *dignidad* que éste representa. En ello se manifiesta el arte del servicio de lo mejor de nosotros mismos, en lo cual yacen nuestros atributos y talentos como posibilidades de realización de lo que consideramos nuestra virtud. Esa permanencia en sí mismo, esa estabilidad en la acción que implica la realización de la misma con el fin de lograr aquello en lo cual se cree universal, digno y, por lo tanto, verdadero, da cuenta, por un lado, de una idea de bien, identificable con virtud y, por otro lado, de un carácter dispuesto a la formación de sí mismo para realizar aquello que identificamos como un fin en sí mismos. Sin embargo, como Kant nos lo acaba de exponer, tener carácter no es un bien en sí mismo, a pesar de ser necesario por manifestar la consciencia característica de una voluntad autónoma, quien posee carácter puede ser capaz de servirse del mismo para realizar el mal autónomamente. Al respecto, quisiera recordar las siguientes líneas de Gilles Deleuze: «Kant sostendrá siempre que el mal guarda una cierta relación con la sensibilidad. Pero no es menor su fundación en nuestro carácter inteligible. Una mentira o un delito son efectos sensibles, pero no por eso dejan de tener una causa inteligible fuera del tiempo. Por ese motivo no debemos identificar razón práctica y libertad; siempre hay en la libertad una zona de libre arbitrio por la cual podemos optar contra la ley moral». (G. Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, cap. II, p. 62.) Por otra parte, lo tardío del desarrollo del carácter se debe a que éste requiere de experiencia para formarse y consolidarse como producto de una relación constante y vigente de atención al mundo y, por lo tanto, a nosotros mismos, en tanto que somos quienes lo padecemos. Ello implica la constante tendencia a la maleabilidad y fijación del mismo, aunque, de acuerdo a las contribuciones de nuestro vivir a lo que consideramos nuestra felicidad (de ahí la problematicidad de la misma), tendemos a definirlo y, finalmente, fijarlo «Una vez que las inclinaciones ha progresado, es difícil formarse una idea del bien o del mal en otra situación». (I. Kant, *Pedagogía* (Apéndice III), p. 110.) En ello se manifiesta la indelebilidad de determinados valores que conducen y dan sentido a nuestra vida, aprendidos, comprendidos y experimentados durante la misma, con base en los cuales realizamos el arte de vivir y el aprendizaje que éste implica.

¹¹² Una muestra de ello lo podemos apreciar en el siguiente momento de la obra kantiana en la que nuestro autor sugiere un principio para la formación del gusto que también resulta ser un principio para el ejercicio de una ascética: «[...] yo propondría a las almas más nobles que refinaran el sentimiento todo lo posible en lo

En esta *praxis* consiste el cultivo de nuestra sabiduría, el quehacer vigente de nuestra conciencia, que sólo es posible a través de la autonomía, es decir, del ejercicio plenamente consciente de nuestra libertad.¹¹³ Por ello, en lo anterior radica nuestra integridad, nuestra dignidad y, por lo tanto, nuestra felicidad —para decirlo aristotélicamente—.¹¹⁴ En el fondo se trata de aquel *bien común* que Kant llama "bienestar";¹¹⁵ el cual resulta común en la consideración kantiana porque está supuesto como posibilidad de la verdad y realidad de todo ser racional.

Nuestra libertad se manifiesta en la indeterminabilidad de todas las posibilidades de nuestro actuar, possibilitadas por nuestro carácter racional (*Ethos*).¹¹⁶ Recordemos que nuestra razón también hace posible nuestra experiencia, o sea, lo real. De ahí el carácter

que se refiere a sus propias cualidades o a las acciones que | ellas mismas realizan y que, en cambio, conservaran gustos poco exigentes cuando se trata del disfrute o de lo que se espera de los demás; en caso de lograrlo, esas almas harían felices a los demás y lo serían ellas mismas. Nunca se debe perder de vista que, en todo caso, conviene no ser muy exigente en lo que se refiere a las dichas que nos puede proporcionar la vida y a la perfección de los hombres, pues quien nunca espera más que el término medio tiene la ventaja de ver raramente frustrada sus esperanzas y, en cambio, algunas veces se ve sorprendido por perfecciones inesperadas» (I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (tercera sección <72> [239]), p. 43).

¹¹³ Cf. A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 268: «Tomando en cuenta la semejanza externa que puede darse entre ciertos animales y humanos, hay que concluir que la actividad propia del hombre no puede reducirse a su mera expresión exterior y que de ella forma parte esencialmente la actividad de la conciencia. Esta actividad se despliega como producción de fines que prefiguran idealmente el resultado ideal que se quiere obtener, pero se manifiesta, a sí mismo, como producción de conocimientos, es decir, en forma de conceptos, hipótesis, teorías o leyes mediante los cuales el hombre conoce la realidad».

¹¹⁴ *Vid. supra*, p. 87, n. 104.

¹¹⁵ *Vid. supra*, p. 75, n. 93.

¹¹⁶ En relación con el tema del carácter, Kant nos dice lo siguiente: «El temperamento ha de verse domesticado, sometido o sustentado. El carácter representa una condición propia de la voluntad de servirse de todas las disposiciones naturales. No se trata de algo innato y por ello puede ser reprobado, al contrario de lo que ocurre con el temperamento y el talento. Un hombre posee un modo de pensar cuando ostenta ciertos principios prácticos y no sólo principios lógico-teóricos. El carácter configura la libertad. Quien no ostenta ninguna regla de conducta no posee carácter alguno. Uno sólo sabe a qué atenerse con quien posee un carácter. Del temperamento no cabe fiarse, pues siempre puede depararnos alguna sorpresa, pero del carácter puede uno fiarse. El carácter sólo hace su aparición en sus años de madurez. En la juventud no se ha forjado todavía, y con frecuencia tarda en mucho en conformarse, si es que se consigue alguna vez». Nuestro autor agrega: «Gracias al carácter el hombre puede tener una voluntad propia. Esta no debe ser confundida con el capricho, que pertenece al ámbito del temperamento y denota una indisciplina harto perjudicial en materia de inclinaciones; de ahí que resulte necesario tener una voluntad propia basada en máximas estables y duraderas. Quien carece de una voluntad propia se muestra incapaz de rehusar nada y, si a ello se añade un mal carácter, nos hallaremos ante un haragán, un borracho, un jugador o ante quien se sirve de todo como objeto de sus excentricidades. El poseedor de una voluntad propia se ve obligado a reflexionar por sí mismo sin preocuparse de lo que otro pueda juzgar al respecto. Así pues, para ostentar una voluntad propia, no se debe obedecer a los antojos ni consultar con los instintos o partir de los usos establecidos, sino meditar cuidadosamente cada caso concreto» (I. Kant, *Antropología práctica...* (segunda parte, primera sección, cap. IV, 110-111), pp. 32-33).

unitario y común de la misma, al igual que de todo lo real. Nuestra capacidad de conocer nos da cuenta de nuestra condición de entes finitos. Los límites de las posibilidades de nuestro conocimiento nos confronta con la contingencia: el movimiento relacional de los elementos del cosmos entre sí; el movimiento dinámico de la suprema unidad cósmica de la realidad; la unidad dinámica y relacional de todos los elementos de la realidad, de los cuales no tenemos garantías absolutas o una guía infalible ante toda adversidad en la cual se manifiesta la experiencia de nuestra finitud. Ello es opuesto a la posibilidad de saber qué hacer, apodíctica e indubitablemente, en cualquier caso, ya que no poseemos conocimiento alguno del futuro ni lo podemos adquirir. Por ello, vivir exige el desarrollo de un *arte* (*tecné*) y el fin del mismo consiste en llevar a cabo la acción óptima ante la adversidad de nuestra circunstancia, cuya realización depende de llevar a cabo el ejercicio cotidiano de una vida buena,¹¹⁷ ya que vivir bien es un arte, el arte de llevar a cabo nuestra plenitud e integridad, manifiestas y realizadas en nuestra felicidad —siguiendo a Aristóteles—¹¹⁸ y que Kant identifica con la dignidad de todo ser racional.¹¹⁹ Por ello, la pérdida de la dignidad para Kant se manifiesta en la inconsciencia de los actos; como en el caso del criminal, que por la irracionalidad de sus acciones, pierde su ciudadanía.¹²⁰

El esfuerzo ético que implica la búsqueda de nuestra virtud no puede tener garantía alguna. Se trata de la realización de la plenitud de nuestra vitalidad, inscrita en la emergencia de nuestras circunstancias con base en la contingencia que implica la dinámica de la realidad. Se trata de nuestro vivir, del movimiento del alma que, como toda dinámica,

¹¹⁷ *Vid. supra*, p. 87, n. 104.

¹¹⁸ *Vid. supra*, p. 87, n. 104.

¹¹⁹ *Vid. supra*, p. 81, n. 99.

¹²⁰ Al respecto nuestro autor afirma: «el hombre nunca puede ser manejado como medio para los propósitos de otro ni confundido entre los objetos del derecho real (*Sachenrecht*); frente a esto le protege su personalidad innata, aunque pueda ciertamente ser condenado a perder la personalidad civil. Antes de que se piense en sacar de esta pena algún provecho para él mismo o para sus conciudadanos tiene que haber sido juzgado *digno de castigo*. La ley penal es un imperativo categórico y ¡ay de aquél que se arrastra por las sinuosidades de la doctrina de la felicidad para encontrar algo que le exonere de castigo, o incluso solamente de un grado del mismo, por la ventaja que promete, siguiendo la divisa farisaica “es mejor que *un* hombre muera a que perezca todo el pueblo”! Porque si perece la justicia, carece ya de valor que vivan hombres sobre la tierra. ¿Qué debemos pensar, pues, de la propuesta de conservar la vida a un criminal condenado a muerte, si se prestara a someterse a experimentos de por sí peligrosos y fuera tan afortunado que saliera bien librado, con lo cual los médicos obtendrían nueva información, provechosa para la comunidad? Un tribunal rechazaría con desprecio al colegio médico que hiciera esta propuesta, porque la justicia deja de serlo cuando se entrega por algún precio» (I. Kant, *Metafísica de las costumbres* (primera parte, segunda parte de la Doctrina del Derecho, sección I, inciso E, apartado I, 331-332), pp. 166-167).

es contingente y está dispuesta a la posibilidad de cualquier emergencia. Por ello, la plenitud de dicho movimiento, la virtud del mismo, no puede ser estática ni fijarse a través de una conducción rígida y mecánica, *establecida* de forma convencional, condicional y apodíctica.

El esfuerzo del cultivo de nuestra virtud, ante el no saber que implica la dificultad de confrontar determinadas adversidades, hace de la búsqueda de tal sabiduría un compromiso vigente con la praxis que implica. Jamás hay certeza definitiva en relación con nuestro actuar. El cultivo de nuestra virtud es el *buen vivir* que *formamos* como movimiento del alma. El sabio no es aquél que sabe en qué yace su virtud. El sabio es el que, ante la falta de tal certeza, siempre procura el esfuerzo de realizarla, dando cuenta de la realidad de la consciencia que éste implica, manifestando la verdad de la misma. El sabio es aquél que elige como sentido de su vida la realización de la plenitud de sí mismo, su integridad, su dignidad. Por ello, Aristóteles identificaba la búsqueda de la sabiduría con la búsqueda de la felicidad que implica el bien vivir.¹²¹ De ahí que Kant nos diga: “Primero, formar un carácter; después, un buen carácter”.¹²²

Vale la pena detenernos y no dejar pasar lo difícil que pueden ser determinadas circunstancias, más cuando no se han padecido como parte del común cotidiano, es decir, la adversidad a la cual estamos expuestos, tomando en cuenta sus múltiples posibilidades, por el "simple" hecho de ser finitos. En ello consiste la diferencia entre vivir realmente determinada circunstancia y tan sólo imaginarla; entre tener realmente la adversidad frente a uno, su inevitable confrontación, y tan sólo imaginarla. Ya sea superficialmente o con la profundidad que requiere la *anticipación* y *meditación* acerca de la misma, para que dicha adversidad no nos destruya.

La plenitud reflexiva de nuestra conciencia, el servicio de nuestro pensamiento en el cual consiste nuestra autonomía, implica llevar a cabo la meditación en torno a las muchas variables y diversas posibilidades de la realidad de la cual somos parte. Posibilidades a las cuales podríamos estar sujetos, debido al carácter indigente que implica nuestra condición finita. Ello nos exige la necesidad de cultivar, como principio de todo coraje en contra del

¹²¹ *Vid. supra*, p. 87, n. 104.

¹²² I. Kant, *Pedagogía* (Apéndice II), p. 105.

miedo a la adversidad, el estado de conciencia que los estoicos llamaban: *anticipación*,¹²³ que consiste en ser conscientes de lo que somos. Consciencia que implica la comprensión de nuestra circunstancia como experiencia de nosotros mismos, la cual puede permitirnos la adecuada confrontación de nuestra adversidad.

Por ello, nuestro *destino (Hado)* no es el conjunto de la manifestación fenoménica de tales posibilidades, sino nuestra *finitud*, abierta a diversos escenarios, en tanto que condición que nos dispone a tal accidentalidad. La indeterminabilidad del conocimiento de las causa de tales accidentes, con base en el carácter inconsistente de nuestra particular experiencia y su conocimiento, nos dan cuenta de nuestra libertad como condición implicada en la relación entre la finitud de un ser poseedor de tal carácter y su racionalidad. El principio de la misma consiste en las posibilidades a las cuales nos dispone nuestra finitud, nuestro destino.

La meditación a favor de la comprensión de lo que somos es el principio de nuestro autodomínio. Somos capaces del mismo al poder conducir nuestro pensamiento para servirnos de él, llevando a cabo la máxima posibilidad de nuestra libertad (autonomía). Ello exige un orden, una conducción de nosotros mismos que deriva en *formarnos* a través de nuestra acción. En tal conducción de nosotros mismos radica nuestro dominio y todo verdadero dominio es aquél que se ejerce desde la verdadera libertad, desde la consciencia de la necesidad de sujetarse a la ley que uno mismo se da, lo cual deriva en la autónoma decisión de realizarla.

Esa es la diferencia entre un dominio y un sometimiento (dominación). El sometimiento es desde la esclavitud, desde el sesgo de la decisión, es involuntario e irreflexivo y, por ello, negador de la consciencia de la cual es capaz todo ser racional. El dominio, entendido como dominio de sí mismo, es en lo que radica la autonomía como plena consciencia de sí mismo y, por lo tanto, de la necesidad del adecuado actuar

¹²³ Un ejemplo de ello, está en la siguiente enseñanza de Epicteto: «Cuando vayas a emprender alguna tarea, tráete a las mentes cuál es la naturaleza de ese quehacer. Si sales de casa para bañarte, representate las cosas que suelen ocurrir en el baño público: los que salpican, los que dan empujones, los que insultan, los que roban. Y así acometerás con mayor firmeza la acción si te dices, por ejemplo: “Quiero ir a bañarme y que mi bien pensada decisión se mantenga en conformidad con la naturaleza”. Y del mismo modo para cada obra. Porque así, si algo llega a ser obstáculo a que te bañes, no te costará argüirte: “La verdad es que yo no quería sólo eso, sino también seguir manteniendo mi elección de acuerdo con la naturaleza, y no la mantendré si me irrito contra lo que sucede”» (Epicteto, *Enquiridión* (IV), pp. 15-17).

correspondiente con dicha consciencia, por lo cual dicho ejercicio de nuestra verdadera libertad es racional. El sometimiento, al anular la posibilidad de tal consciencia y pretender con ello la imposibilidad de cualquier forma de autodomínio, es mera heteronomía.

En los casos de Anaxarco de Abdera,¹²⁴ Sócrates¹²⁵ y Sophie Scholl,¹²⁶ hablamos de seres extraordinarios incapaces de renunciar a la propiedad de su consciencia; incapaces de renunciar a su identidad, es decir, lo más radical e intransferible de sí mismos. Quien renuncia a sí mismo por miedo, lo hace decidiéndolo, convirtiéndose así en un ser heterónimo al negarse a sí mismo a través del ejercicio de su libertad. Accede a la esclavitud que otro le impone para escapar de la adversidad que padece. Decide no confrontar adecuadamente su circunstancia, permitiéndole el dominio del miedo que le ha inspirado. Hace posible la irracionalidad que caracteriza a toda irreflexividad, sin darse cuenta de que la confrontación de su circunstancia le permitiría liberarse de la misma, al igual que le permitiría tener más consciencia de tales episodios, abriendo la posibilidad de confrontarlos de manera más adecuada en el futuro, al haber adquirido más herramientas para la construcción de su autonomía.

Ante la adversidad, el ejercicio de nuestra autonomía implica un acto de liberación, incluso en aquellos casos en los cuales dicho ejercicio implica la muerte que, sin embargo, no es la más radical de las negaciones de un ser racional. La más radical es el dominio de otro aunque ello implique la conservación de la vida. ¿Qué sentido tiene una vida sometido desde la más profunda intimidad de nuestro ser? El miedo inspirado por aquél que hemos erigido como amo, tan sólo puede influir en quien es su receptor, al no poder determinar la experiencia intransferible que produce, al sólo pertenecer a quien la padece. Por ello, en la experiencia sublime de mi finitud yace nuestra verdadera identidad, en tanto que experiencia radicalmente íntima de uno mismo. Por ello, el sometimiento efectivo de nuestra radical e íntima experiencia de nosotros mismos, la heteronomía que permitimos al hacer efectiva la realización de la influencia del miedo que una alteridad produce en nosotros, es la peor de las negaciones. La muerte sólo anula las posibilidades de la libertad entendida como actividad fenoménica, condición material, aquella en la que consiste una

¹²⁴ *Vid. supra*, p. 23, n. 11.

¹²⁵ *Vid. supra*, p. 23, n. 13.

¹²⁶ *Vid. supra*, p. 23, n. 12.

existencia concreta. Por supuesto que es terrible, no podemos dejar de reconocer que implica nuestro exterminio y, con ello, el fin de lo que podemos ser desde la concreción de nuestra existencia. Sin embargo, también es *natural*, en tanto que es la más definitiva y contundente posibilidad de nuestra finitud.

Probablemente en el autodomínio radique una muerte digna, ya que nos permite ser capaces de realizar la *plenitud* de nuestra libertad sin permitirnos ser dominados por el miedo que la muerte inspira, realizando la máxima posibilidad de uno mismo ante la peor adversidad generada por la conciencia del destino inevitable. No se trata sino de realizar la libertad ante la muerte como ejercicio de nuestra autonomía; de dar cuenta, hasta la muerte, de nuestra dignidad, de nuestra plenitud, de aprender a vivir nuestra felicidad como unidad y como una muerte feliz.

Como podemos apreciar, la tarea de ser libre no es nada fácil y no deja de ser problemática. Por ello, vale la pena meditar en la torpeza que sería hacer juicios fáciles al respecto; especialmente en relación con aquellos problemas que requieren una honda y serena reflexión en momentos en los cuales tal serenidad puede ser lo más difícil.¹²⁷

En esta tesis defendemos un arte de vivir, una *frónesis*, pero recordemos que ésta se basa en la meditación reflexiva acerca de la complejidad de nuestra circunstancia para tomar una decisión que afirme la realización del bien y la justicia en contra de la ruptura de la *suprema unidad cósmica de la realidad*. No hay respuestas unívocas para los problemas de la realidad. Éstos exigen prudencia por parte de todos aquellos capaces de realizarla.

Hay ocasiones en las que decidir es más difícil que en la mayoría de los casos en los que debemos hacerlo; hay ocasiones en las que parecería que somos más libres. Aquellos casos que nos sirven como ejemplo de sometimiento y pueden ser circunstancias muy difíciles. En cierta forma, lo más *natural* y comprensible parece ser el impulso espontáneo a ceder al sometimiento de otros, pero el autodomínio se opone a estas formas de barbarie. Implica un gran esfuerzo ético de justicia con nosotros mismos. En circunstancias difíciles, puede demandar una gran fortaleza que permita el autodomínio necesario.

¹²⁷ Me parece importante hacer una aclaración: no justifico la irracionalidad de las formas de negación con las cuales puede ser sometido un ente racional por ser actos deliberadamente irracionales (tampoco estoy de acuerdo en los actos de negación en contra de un ser irracional cuando ello es un acto irracional).

Si bien no he estado en circunstancias tan terribles, como todo ser racional y finito he experimentado la dificultad de construir mi autonomía. Ello, en cierta medida, parece depender del entrenamiento vital que implica confrontarnos con nosotros mismos; confrontarnos con la áspera dificultad de nuestra adversidad. Quien ha optado por hacer efectivo su sometimiento, al consumir la heteronomía que éste implica, a pesar de haber renunciado a la posibilidad de realizar su autonomía, no ha dejado de ser libre. La evidencia más clara de ello es que ha empleado su libertad para hacer efectiva su esclavitud. Por ello también es responsable de dicha decisión, pues, a través de su libertad, ha decidido renunciar a la posibilidad de construir su autonomía y, con ello, a la posibilidad de realizar la plenitud de sí mismo.

Lo anterior nos permite pensar acerca del carácter inalienable de la dignidad de todo ser racional. La condición de ser racional posibilita el ejercicio deliberativo que manifiesta nuestra libertad. Es la condición suficiente y necesaria que hace de todo ser racional un ser digno, al grado de que dicha condición le permite ser capaz de volver a abrazar la difícil labor de realizar su autonomía, incluso después de haber abandonado con anterioridad dicho propósito. Me parece indigno, por parte de todo ser racional, emplear su razón y libertad para ir en contra de la posibilidad de realizar la *plenitud de sí mismo*, conformándose con la mediocre miseria que implica ser libremente lo que otros decidan. Ello da principio a toda *irracionalidad y barbarie*, así como a las peores manifestaciones de las mismas. Ello implica llevar a cabo una negación de sí mismo, la efectividad de un sometimiento que nosotros realizamos como plena heteronomía.¹²⁸

El servicio de mi pensamiento se convierte —como dice Kant— en la más sabia y benéfica disposición de *nuestra* naturaleza,¹²⁹ debido a que implica una plena consciencia

¹²⁸ Cf. P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 202. En relación con la problemática ética de la heteronomía Schlipp afirma: «Lo que constituye la contradicción esencial es “deshonrar la naturaleza humana”, la falta de respeto por los “derechos del hombre” en uno mismo como un medio y no como un fin. Lejos de ser la ruptura de una mera regla lógica, tal contradicción constituye una ruptura moral, es decir, una negación de la naturaleza esencial del hombre como ser consciente de sí, reflexivo y director de sí mismo. El hombre, que es un fin en sí mismo, se trata a sí mismo como un simple medio y viola de este modo su propia humanidad» (*Idem*).

¹²⁹ Cf. I. Kant, “Idea de una historia universal en clave cosmopolita”, en *op. cit.*, pp. 42-43: «La razón en una criatura significa aquella facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas mucho más allá del instinto natural, y no conoce límites a sus proyectos. Pero ella misma no actúa instintivamente sino que necesita tanteos, ejercicio y aprendizaje, para poder progresar lenta de un peldaño a otro del conocimiento. Por esto, cada hombre tendría que vivir un tiempo desmedido para aprender cómo usar a la

de nosotros mismos, una actividad constante, una actividad *vital* que se manifiesta en la construcción de la unidad de nuestra alma.¹³⁰ La sabiduría de tal disposición, el impulso que denota movimiento y el valor de seguir adelante afirmando la libertad que implica tal consciencia, remite a la plenitud dinámica que define a todo ser viviente. Un ser autónomo es un ser capaz de asumir, como sentido de su existencia, la realización de su virtud a través de sus actos. En ello consiste vivir bien. Tal plenitud es identificable con la felicidad. Un ser autónomo es capaz de reconocer en su libertad, la posibilidad de realizar la plenitud de su vida y, por lo tanto, de sí mismo. Ello implica la afirmación de nuestra vida.

A través del cuerpo, el ser humano padece, siente, experimenta al mundo. La experiencia del mundo abre la posibilidad de pensarlo e imaginarlo de muchas otras formas en relación con el padecimiento inmediato de la realidad, el padecimiento inmediato del mundo. La experiencia primaria e inmediata del mismo puede ser el principio del quehacer que implica su construcción y su transformación. Abre la posibilidad de la intervención artística del mundo, la *poiesis* que implica su formación para habitarlo adecuadamente y llevar a cabo la buena vida que es posible en él. De la experiencia del mundo se puede desprender la creación de lo cultural, el artificio que puede ser dicha *poiesis*. La experiencia del cuerpo es la fase primaria de nuestro padecimiento del mundo, ya que posibilita la experiencia de ser parte de él. Es el origen de un primer tipo de consciencia que nos permite darnos cuenta de nuestra estancia en el mundo mediante el padecimiento del cuerpo, ya que éste es un referente mundano, que abre la posibilidad de una segunda consciencia al identificarnos con él. Es la dimensión corporal de la experiencia, que se cumple así de una

perfección de todas sus disposiciones naturales; o, si la Naturaleza ha fijado un breve plazo a su vida (como ocurre), necesita acaso de una serie incontable de generaciones que se transmitan una a otra sus conocimientos para que, por fin, el germen que lleva escondido la especie nuestra llegue hasta aquella etapa de desarrollo que corresponda adecuadamente a su intención. Y este momento, por lo menos en la idea del hombre, debe constituir la meta de sus esfuerzos, pues de lo contrario habría que considerar las disposiciones naturales, en su mayor parte, como ociosas y sin finalidad; lo cual cancelaría todos los principios prácticos y de ese modo la Naturaleza, cuya sabiduría nos sirve de principio para juzgar del resto las cosas, sólo por lo que respecta al hombre se haría sospechosa de estar desarrollando un juego infantil».

¹³⁰ Cf. I. Kant, *Sueños de un visionario...* (primera parte, cap. 1), pp. 67-68: «Confieso que soy muy proclive a afirmar la existencia de naturalezas inmateriales en el mundo e incluso a ubicar mi alma en la clase de esos seres. Pero entonces ¡qué misterio la comunidad entre un espíritu y un cuerpo! Y sin embargo, ¿No es natural que esa comunidad sea ininteligible, ya que nuestro conceptos de acciones externas han sido sacados de las acciones de la materia y están siempre unidos con las condiciones de la presión o del choque, las cuales no se verifican aquí?».

forma *natural* e inmediata. En ello radica la *propiedad* de la conciencia identificada con la experiencia de uno mismo. Nos damos cuenta del mundo a través de nuestra sublime experiencia de su magnitud en nuestro cuerpo.

Podemos hablar de la experiencia de la ley como una experiencia del cuerpo, como la experiencia sensible de su certeza, como la experiencia de su consciencia. Es la experiencia del conocimiento en nosotros mismos, de la ley que acontece en nosotros, del acontecimiento de la razón dándose a sí misma una ley.

La capacidad de la razón de darse a sí misma la ley, nuestra conducción racional, es una posibilidad de la razón estrechamente relacionada con la de su extravío, con el desvío de sí misma, abriéndose con ello la posibilidad de llevar a cabo nuestra irracionalidad; a la relación dinámica entre ambas tendencias, Kant le llama “dialéctica natural”.¹³¹

En el caso de quien inflige dolor, se trata de alguien que ha privilegiado la posibilidad del extravío de la razón, de un esclavo de *sí mismo* que se ha dejado subsumir por la experiencia contundente del propio sufrimiento, permitiendo que éste lo domine. Ello a partir de la inadecuada confrontación de la *experiencia sublime* de su adversidad, de la experiencia de escisión de la conciencia manifiesta en el cuerpo como toda experiencia. Toda experiencia es, a final de cuentas, experiencia del cuerpo como experiencia de finitud. La desazón que a traviesa a alguien sometido por su sufrimiento puede manifestarse de múltiples formas en su entidad corporal. Instalarse en la inmediatez de dicho sufrimiento implica realizar el dominio del mismo sobre quien lo padece, consumando la heteronomía que implica. La posibilidad de revertir tal dominación consiste en confrontarlo adecuadamente para comprenderlo. Por ello es necesaria la reflexión autónoma opuesta a la heteronomía que implica el sometimiento pasional que propicia el desvío de la razón. Nos referimos a la conducción de la razón que implica toda autonomía.

Quién inflige dolor es alguien motivado por el descontrol, por la falta de sentido. Ello nos muestra una falta de dominio sobre sí mismo en relación con el padecimiento que experimenta, al grado de no tener consciencia de la posibilidad del control de su dolor. La falta de armonía fomenta los escenarios en los que nuestra irracionalidad se hace posible. De tal forma, a partir de la pasión que nos domina, conducimos nuestro actuar. El actuar de

¹³¹ *Vid. supra*, p. 53, n. 59.

un cuerpo sometido por la inmediatez de su dolor. Permitimos el dominio del sinsentido sobre nosotros mismos, llevando a cabo una cierta barbarie en contra de nosotros, debido a que somos conducidos por el sometimiento de nuestra pasión; nuestro sufrimiento como referente del mundo, a partir del cual hemos construido una relación con el mismo, es decir, una forma de habitarlo. Si uno es capaz de conducirse y relacionarse de forma bárbara consigo mismo, la posibilidad de que tal tipo de relación se establezca con el mundo, incluyendo a los habitantes del mismo, es alta. En ello se manifiesta la efectividad del yugo de la experiencia sublime de uno mismo, particularmente cuando ésta es confrontada de manera inadecuada.

Alguien que inflige dolor tiene como referente el sufrimiento padecido a lo largo de su vida. Por ello sabe qué es el dolor y conoce su efectividad. Por ello ha decidido no volver a sentir dicho dolor, lo cual es un despropósito, un sinsentido, por la imposibilidad de tal deseo, radicando en ello la ilusoriedad del mismo. Por ello decide infligirlo ante las duras lecciones que implica vivir; las cuales aprendemos cuando generan en nosotros la búsqueda de su comprensión. Así se manifiesta la posibilidad de la conducción autónoma de nosotros mismos como parte de la *dialéctica natural*. Cuando no es así, y nos instalamos en la inmediatez de nuestro sufrimiento sin hacer el intento por comprenderlo, acontece el otro elemento implicado en dicha *dialéctica natural*: el sometimiento de nuestra pasión; lo que nos instala en la inmediatez de la muerte, en la finitud de un cuerpo sufriente yendo en contra del dominio de uno mismo. De tal forma se evidencia la relación adversativa entre los dos elementos que conforman a la *dialéctica natural*.

La relevancia de la conducción racional, como elemento de la *dialéctica natural*, se evidencia en quien es capaz de imaginar adecuadamente el sufrimiento ajeno. Quién es capaz de ello, logra, a través de dicha conducción racional, impedir la invasión de tal sufrimiento, anulando el miedo que puede inspirar. La heteronomía que puede propiciar dicha experiencia, además, es anulada a partir de la adecuada confrontación de la misma, dando pie a la realización de un autodomínio.

En tal sujeto acontece una primera conmoción, ya que la experiencia de ser espectador del dolor ajeno puede inspirarnos un sufrimiento correspondiente, realizándose una forma de empatía heterónoma. Es por ello que dicha forma de empatía es problemática,

anómala y perversa, pues da pie a fenómenos como la manipulación y el chantaje, haciendo posible el sometimiento a la voluntad del otro, mediante nuestro consentimiento. De ahí la relevancia del ejercicio de autodominio como una acción contra el sometimiento al sufrimiento ajeno, a partir de la contemplación del mismo. De ahí la necesidad de la conducción racional y adecuada que puede posibilitar la reflexión autónoma en torno a dicha experiencia. Ahora bien, al llevar a cabo la confrontación adecuada de tal adversidad, realizamos una forma autónoma de empatía racional y, probablemente, mucho más efectiva que el seguir el mero impulso de la inmediatez de nuestro sentimiento.¹³²

Sin embargo, hay que aclarar lo siguiente: en tal conmoción consiste la *experiencia sublime del bien*. No basta con ella para actuar virtuosamente, hay que confrontarla de un modo adecuado para que tenga sentido; la realización del bien es un sentido que demanda la construcción de una *forma* a través del ejercicio de nuestra autonomía.

Tal decisión es modélica porque afirma la *suprema unidad cósmica de la realidad (realität)*. Es congruente con la dolorosa *experiencia sublime del bien*, al ser congruente con la superación del dolor que implica la adecuada superación del sentimiento de lo sublime. Superación que yace en la serenidad, abriendo la posibilidad de un ejercicio de reflexión contemplativa en torno a nuestra circunstancia. Tal es el logro precedero de alcanzar un *autodominio*, que se corresponde con la *suprema unidad cósmica de la realidad*. Así se hace posible la adecuada conducción de nosotros mismos, cuyo sentido es

¹³² En relación con la relevancia de la autonomía Schlipp nos dice: «[...] las raíces de la conducta moral deben buscarse en una actitud interior, donde sólo el agente moral puede ver reflexiva y autotranscendentemente el proyecto de un cambio de conducta, de una vieja obligación a una nueva. Es igualmente importante, sin embargo, que Kant viera que sólo en la sociedad inmediata de otros seres racionales (conscientes de sí y directores de sí mismos) pueda tener su efecto adecuado una verdadera moralidad de la conducta. Sin tomar en cuenta la causa que inicie una moralidad perfecta [...] parecería claro que el único efecto adecuado de tal conducta moral debe ocurrir en la esfera de las relaciones sociales» (P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 117). En dicho cambio de conducta vemos la transformación ética que significa la emancipación de las ataduras implicadas en la heteronomía, la cual queda rebasada por tal nueva actitud. Se trata del servicio del propio pensamiento superando el prejuicio y aquellas creencias, ahora cuestionadas, que fundaban nuestros principios y, por lo tanto, nuestra acción. Ello sólo es posible en la dinámica social que representa aquello que Schlipp llama: “relaciones sociales”. Ésta permite la confrontación que implica nuestra *dialéctica natural* como principio de la vida moral humana, en el ámbito de nuestra experiencia común del mundo. En ello se manifiesta la compleja relación entre autonomía y heteronomía, al igual que la problematicidad de ésta última, a pesar de la condición *natural* de lo humano que ésta implica, lo cual nos exige una justa y adecuada *crítica y problematización* de la misma. También podemos inferir la problematicidad de ciertos usos de la autonomía que, en tanto que fenómeno humano, no deja de ser problemática. Sin embargo, no podemos negar la enorme relevancia de la misma como principio de la emancipación estando esta última implicada en toda mayoría de edad.

la realización del bien. Se trata del surgimiento de una *praxis*: el esfuerzo de llevar a cabo la *acción sabia* a favor del bien.

Seguramente habrá dudas acerca de lo planteado hasta ahora. Me parece legítima toda sospecha al respecto. Sin embargo, he de recordar que hay gente que se da cuenta de su deber y no lo cumplen por estar sujetos a su propio miedo. Aunque también hay quien tiene el coraje para confrontar su miedo, incluso a costa de su propia vida, realizando la afirmación de sí mismos a través de sus actos, logrando vencer a la muerte implicada en nuestra finitud, yendo más allá del miedo que ésta provoca al ser posibilidad de clausura de nuestra libertad. De tal forma se realiza la afirmación de nuestra vida como movimiento autónomo del alma en contra de la inercia que implica nuestro estancamiento en la inmediatez de nuestra finitud, ya que en ello radica nuestra dignidad, la cual es posible justo a través del ejercicio de nuestra autonomía como principio de formación de nosotros mismos, de la realización de nuestra integridad, llevando a cabo el esfuerzo de realizar nuestra *plenitud* y, por lo tanto, de la *suprema unidad cósmica de la realidad*: el bien que hay en nosotros mediante la acción y en la acción misma.

No nos referimos a ir en contra de la muerte entendiéndola como el cese de la dinámica vital de un organismo. Ello implicaría pretender la superación radical de nuestra finitud sin dejar de ser uno mismo, lo cual es inconsistente. Nos referimos a ir en contra de la peor de las muertes, que es la única ante lo inevitable de nuestra finitud: la heteronomía, es decir, la dominación como cese voluntario del servicio de nuestra razón y de la actividad de la reflexión como movimiento del alma. La heteronomía implica ir en contra del pleno movimiento de la razón; en contra de la dinámica que manifiesta la vida de la misma. La heteronomía es la muerte verdadera, ya que implica el fin de toda esperanza y la renuncia al sentido ético de nuestras acciones, el cual, a partir de tal renuncia, se vuelve imposible definir porque implica, sobre todo, la renuncia a los servicios de la razón, a la actividad que nos permite comprender nuestro querer, a la comprensión implicada en el seguimiento de la ley que la razón se da a sí misma. También renunciamos así a la posibilidad de actuar por cuenta propia ante la incertidumbre del porvenir, cerrando, de este modo, el sentido de nuestras acciones. La heteronomía es la renuncia a la posible construcción del sentido de

nuestro actuar y de llevar a cabo la libertad de todo movimiento, cuya adecuada formación pueda dar pie a la realización de una vida buena.

La heteronomía implica convertirnos en meros *medios* para la realización de los *finés* de alguien más. Muy probablemente, los *finés* de dicho dominador no son *finés en sí mismos*, ya que, quién domina, es un ser tan enajenado que es incapaz de reconocer el *fin en sí mismo* de todo ser racional —aunque se trate de sí mismo— al igual que es incapaz de percatarse del carácter *común* de todo *bien*. Por ello no tiene conflicto en ejercer su dominación, a pesar de ser sólo ser un medio para una serie de deseos cuyo sinsentido e inconexión da cuenta de informidad, amorfidad y deformidad. Tal es el poder por el poder mismo.

II.4 El arte de vivir y la experiencia del mundo

La sabiduría no radica en certidumbre alguna en relación con nuestra virtud sino en la *meditación* inacabada acerca de ésta;¹³³ llevar a cabo la constante investigación de uno mismo. Es la única forma que tenemos de vincularnos plenamente con la verdad; nada más cercano a ella que la indubitabilidad del padecimiento en su inmediatez. Por ello, nuestra razón como posibilitadora de nuestra experiencia, “tiene el privilegio de ser la última piedra de toque con la verdad”, como lo afirma nuestro autor.¹³⁴ Sin certidumbre alguna, tan sólo podemos comprender lo que ha sucedido, lo que hemos hecho y la responsabilidad de tal consciencia: la de la forma en la que nos posicionamos ante lo ocurrido mediante nuestro

¹³³ Ya que hablamos del papel de la meditación en el ejercicio ético del ser humano, me parece pertinente poner sobre la mesa la aguda lectura de Schlipp, quien nos ofrece una reflexión al respecto: «Kant tenía conciencia de que la visión trascendente capaz de ir más allá de uno mismo y apreciar la actitud del “otro”, puede alcanzarse sólo a través de la meditación del sentimiento y nunca por medio de la sola razón o el entendimiento. [...] el entendimiento por sí mismo no puede capacitarnos para “entender” verdaderamente a la otra persona y su punto de vista. El entendimiento, justo porque es algo distinto de la mera comprensión intelectual, puede realizarse sólo a través de los sentimientos. El juicio del valor o la belleza de algo que nos conmueve no es, para utilizar las propias palabras de Kant, un asunto "tanto de lo que el entendimiento comprende, como de lo que el sentimiento experimenta", esto es, no tanto una cuestión de carácter discursivo, como una cuestión de inmediatez de contenido» (P. A. Schlipp, *op. cit.*, pp. 86-87).

¹³⁴ Cf. I. Kant, “¿Cómo orientarse en el pensamiento?”, en *Por la paz perpetua y ¿Cómo orientarse en el pensamiento?*, pp. 118-119: «[...] no neguéis a la razón lo que hace de ella el bien supremo sobre la Tierra, a saber, el privilegio de ser la última piedra de toque de la verdad».

actuar. Por ello la sabiduría es hija del error, siendo éste un criterio endeble sujeto a la volatilidad de la contingencia de nuestra condición como emergencia de la realidad.

Ello nos exige una comprensión del mundo como horizonte de la experiencia del bien en tanto que experiencia de lo común; la inteligibilidad que caracteriza a la racionalidad de sus fenómenos, comprendidos cultural y éticamente, que permite el artificio de nuestra comunidad manifiesta en los fenómenos que la caracterizan y en la cual radica toda comunicación, entendida como relación y, por lo tanto, no sólo mera interacción, sino habitación en el orden de la experiencia. La experiencia del mundo como conciencia de su inmediatez, capaz de convertirse en consciencia de su habitación: es el principio de nuestra ciudadanía del cosmos. El verdadero cosmopolitismo consiste en darnos cuenta de nuestra razón, sus posibilidades y su responsabilidad, siendo conscientes del carácter cósmico de la misma, en lo cual radica su relevancia; adquirir consciencia de nosotros mismos como habitantes del mundo, implicando ello nuestro actuar responsable en el mismo. En tal experiencia radica nuestro despertar como seres libres y racionales, manifiesto en el ejercicio de nuestra autonomía.

Al respecto, cabe recordar uno de los momentos más interesantes de la trayectoria intelectual de nuestro autor, el cual nos remite a estos temas: la inteligibilidad del mundo, el carácter común de su experiencia, pero, sobre todo, a la relación de dichas condiciones con la posibilidad de nuestro conocimiento. Me refiero a la crítica de Kant en contra de Emanuel Swedenborg, celebre espiritista, quien planteó la posibilidad de ver espíritus con el fin de defender la existencia de un mundo espiritual correlativo al mundo material. Aprovecharemos tal episodio para pensar acerca de nuestra imaginación y los problemas que derivan de nuestra relación con la misma, lo cual nos demanda su entrenamiento como parte de la realización de un autodomínio. Ello con el fin de no ser presas de los objetos de nuestra imaginación desbordada por nuestra permisibilidad al ser irreflexivos y negligentes ante ellas, por no llevar a cabo un juicio adecuado de las mismas. Tal es la crítica general que Kant elabora frente a la propuesta de Swedenborg, en relación con la existencia de un mundo espiritual y la accesibilidad al mismo.

Ello sucede en el célebre texto precrítico *Sueños de un visionario aclarados por un sueño de la Metafísica*. Como veremos más adelante, la aproximación a los tópicos de la

crítica kantiana tiene una relación importante con la reflexión en torno al sentimiento de lo sublime y su papel en el surgimiento de una consciencia que de pie a la praxis en la que se realiza toda autonomía. La experiencia de dicho sentimiento escinde a la conciencia, lo cual implica un darse cuenta de sí misma, generando una *consciencia* de sus límites y de la reflexividad en la que yace la posibilidad del ejercicio de su libertad. Tal tópico será el eje central de nuestra reflexión en torno a dicho episodio precrítico.

Otro interés que nos lleva a este texto es la influencia notoria de los poetas latinos Horacio, Juvenal y Virgilio en Kant. Éstos últimos, a lo largo de *Sueños de un visionario*, son citados con pertinencia por nuestro autor. Me parece importante considerar la influencia del helenismo en Kant, a través del autor de la *Eneida*, así como a través de Horacio y Juvenal, quienes son un referente muy importante para nuestro autor. Tomando en cuenta lo anterior, retomaremos las citas y epígrafes de dichos autores, para llevar a cabo de forma íntegra el análisis del texto precrítico. Comenzaremos nuestro análisis, con el siguiente epígrafe. Una cita de Horacio, epígrafe de todo el texto en cuestión: “*Velut aegri somnia, vanae / Finguntur species*” (“Como sueños de un enfermo se forjan alucinaciones”).¹³⁵

A lo largo de dicha obra, Kant argumenta en contra de los excesos de una imaginación *extravagante*¹³⁶ (*Phantast*),¹³⁷ la de Emanuel Swedenborg, por la sospecha que le causa la supuesta capacidad del espiritista danés de tener visiones de tal tipo. Kant inicia su crítica pensando en la posibilidad de tener conocimiento de la clase de seres espirituales descritos por Swedenborg, llevando a cabo una reflexión estrictamente filosófica. Ello lo llevará a indagar acerca de cómo, a partir de la incomprensión de las visiones generadas por su imaginación, el espiritista danés lleva a cabo representaciones erróneas, capaces de sostenerse en la veracidad de nuestras intuiciones, lo cual evidencia la inadecuación implicada en tal incomprensión de las imágenes producidas por su imaginación con base en

¹³⁵ Horacio (*Arte poética*, vv. 7 y 8), *apud* I. Kant, *Sueños de un visionario...* (primera parte, cap. I), p. 47.

¹³⁶ Cf. I. Kant, *Sueños de un visionario* (primera parte, cap. II), p. 90; donde Kant describe a Swedenborg de la siguiente manera: «[...] no sería asombroso encontrar un visionario al mismo tiempo extravagante {*Phantast*}, por lo menos con respecto a las imágenes asociadas con esas apariciones, pues surgen en él representaciones extrañas por naturaleza al estado corporal del hombre e inconciliables con las que provienen de ese estado; y las imágenes disonantes producidas por esas representaciones en la percepción exterior se desglosan en salvajes quimeras y caricaturas desconcertantes cuyo largo cortejo ciega los sentidos [sic] engañados, aunque puedan tener por fundamento un verdadero influjo espiritual».

¹³⁷ *Idem*.

la propia experiencia. Kant expone cómo nuestra imaginación —para decirlo horacianamente— da pie a alucinaciones que se forjan como sueños de un enfermo, imágenes características del delirio, al grado de llevarnos a actuar de un modo correspondiente con tales quimeras. Ello implica cierto nivel de engaño por parte de tales ilusoriedades, dando pie al consentimiento, incluso sin darnos cuenta, de la mentira y cierto nivel de ignorancia, que puede permitirnos articular ciertas formas de autoengaño.

En el caso de la ignorancia como efecto de la guía irreflexiva ante los productos de nuestra imaginación, se trata de la posibilidad de cierto velamiento por parte de tales imágenes que han conseguido su dominio en nosotros. En ello radica su peligro, así como la importancia de la reflexión en torno a tal capacidad productiva de la imaginación. Como podemos apreciar, se trata de una manifestación muy relevante de heteronomía, que puede ser capaz de abrir la posibilidad del mal como error y deliberación desde nosotros mismos, a partir de la inexactitud de nuestras intuiciones.

Kant comienza su argumentación, tratando de mostrar porque el ser humano es un ser espiritual. El fin de ello es mostrar lo absurdo de pensar como algo extraordinario la capacidad de Swedenborg de ver espíritus. Ello tiene una estrecha relación con algo que ya hemos planteado líneas atrás: nuestra sensibilidad y capacidad suprasensible que se deriva de la misma es una posibilidad de nuestra razón, mostrándonos su complejidad, poniendo sobre la mesa lo problemática que resulta, para nuestro autor, la reducción de la misma a su capacidad de abstracción, tendiente al formalismo y su eficiencia procedimental. Ello, al mismo tiempo, tiene una estrecha relación con su crítica al dogmatismo y con su despertar del sueño dogmático como base para establecer su crítica al racionalismo.¹³⁸

¹³⁸ Cf. I. Kant, “Prólogo”, en *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, p. 29. Kant argumenta al respecto de la siguiente forma: «[...] debo pensar que Hume ha podido pretender tener un entendimiento tan sano como el de *Beattie*, y aún además algo que éste ciertamente no poseía, a saber, una razón crítica, que mantiene dentro de límites al entendimiento común, para que éste no se extravíe en especulaciones, o, cuando es sólo cuestión de éstas, que no pretenda decir nada, porque no puede justificar sus propios principios; pues sólo así seguirá siendo un entendimiento sano. El escoplo y el mazo pueden servir muy bien para trabajar un trozo de madera de construcción, pero para grabar en cobre se necesita un buril. Así son ambos, el entendimiento sano tanto como el especulativo, útiles, pero cada uno a su modo: aquél, cuando se trata de juicios que encuentran su aplicación inmediata en la experiencia; éste, cuando hay que juzgar en general, a partir de meros conceptos, por ejemplo en la metafísica, donde al entendimiento que se titula a sí mismo, aunque a menudo *per antiphrasin*, sano, no le corresponde absolutamente ningún juicio. Lo confieso de buen grado: la advertencia de *David Hume* fue precisamente lo que hace muchos años interrumpió primero mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el terreno de la filosofía especulativa

no hay ningún milagro en ver espíritus, pues quien ve hombres ve seres provistos de razón. Sólo que, agregan, ese ser que en el hombre está provisto de razón no es más que una parte del hombre, y esta parte, que anima al hombre, es un espíritu. Y bien, entonces: antes de probar que sólo un ser espiritual puede estar provisto de razón, tratad ante todo de hacerme entender qué clase de concepto tengo que formarme de un ser espiritual.¹³⁹

Kant le exige a Swedenborg claridad en sus conceptos: ¿A qué se refiere con un ser espiritual? ¿De qué habla Swedenborg cuando refiere a un espíritu, y en qué radica la sorpresa de ello, si todo hombre lo es en tanto ser racional? Kant ubica el tema al plantearlo en relación con la posibilidad de referirnos al alma como un ser espiritual. Ello en relación con la unidad que significa un ser pensante, lo cual nos recuerda al carácter unitario del alma para el materialismo helenístico (Epicuro),¹⁴⁰ así como sus antecedentes presocráticos (Leucipo¹⁴¹ y Demócrito¹⁴²), en tanto que el atomismo plantea una corporeidad del alma, al estar compuesta de átomos.

una dirección completamente diferente. Yo estaba muy lejos de prestarle oídos por lo que tica a sus consecuencias, que sólo se siguen porque él no se planteó su tarea en su totalidad, sino que sólo tuvo en cuenta una parte de la misma, parte que no puede ofrecer orientación alguna si no se considera el conjunto. Si uno parte de un pensamiento fundado, aunque inconcluso, que algún otro nos ha legado, bien se puede esperar llegar más lejos, al continuar la meditación, de lo que llegó el hombre perspicaz a quien se debe la primera chispa de esta luz» (I. Kant, *Crítica de la razón pura* (A / B), pp. 26-29).

¹³⁹ I. Kant, *Sueños de un visionario...* (primera parte, cap. 1), p. 56.

¹⁴⁰ Cf. Epicuro, *Carta a Heródoto* (49-51), pp. 15-17. Epicuro nos ofrece una explicación de la dinámica de su atomismo, en la carta que, según el filósofo helenístico, resume toda su filosofía: «Tenemos que creer también que nosotros no sólo vemos la forma de los objetos mediante emanaciones externas, sino que incluso pensamos por medio de éstas. Porque los objetos exteriores no podrían imprimir sus formas y colores particulares a través del aire que se interpone entre ellos y nosotros, ni siquiera por medio de rayos o emanaciones —fuera cual fuera su naturaleza— que surgieran de nosotros en dirección a estos objetos, tan fácilmente como por llegada desde el exterior hasta nosotros en dirección a estos objetos, tan fácilmente como por la llegada desde el exterior hasta nosotros de ciertos simulacros, replicas superficiales de los objetos y que reproducen su forma. Estos simulacros, según su tamaño, penetran en los ojos o en la mente, dotados de un rápido movimiento, gracias al cual ofrece la imagen de un todo único y continuado y guardan la conformidad constante con las propiedades sensibles del objeto percibido, debido a la inmediata y simétrica contigüidad entre el simulacro procedente del objeto y nosotros, producida por la vibración profunda de los átomos del cuerpo sólido. La imagen que nosotros percibimos a través del intelecto o de los sentidos —ya sea de las formas o de los accidentes— es la misma forma del sólido, causada por la conservación continuada del simulacro o por un residuo de éste» (Epicuro, *Carta a Heródoto* (63-68), pp. 24-27).

¹⁴¹ Cf. Leucipo, Frag. 298 (67 A 6), ARIST., *Met.* (I, 4, 985b), *Los filósofos presocráticos* (Vol. III), pp. 186-187.: «Leucipo y su compañero Demócrito dicen que son elementos lo pleno y lo vacío, a los que denominan, respectivamente, ser y no ser: lo pleno y sólido es el ser, en tanto que lo vacío y lo raro es el no ser (y afirman, en consecuencia, que el ser no es en mayor medida que el no ser, porque tampoco el vacío es menos real que el cuerpo). Estos son, pues, causa de los entes, en el sentido de materia».

Antes de llegar al punto anterior, es pertinente analizar los argumentos del propio Kant, en relación con el supuesto carácter espiritual del alma, el cual se plantea para intentar debatir con Swedenborg:

toda sustancia pensante racional es una unidad natural; y que el yo indivisible no puede estar repartido dentro de un todo de muchas cosas unidas.

Mi alma será por tanto una sustancia simple. Pero esta prueba deja indecisa la cuestión de saber si el alma es de aquellas sustancias cuya reunión en el espacio suministra un todo impenetrable y extenso, y, por tanto, es material, o si el alma es inmaterial, y en consecuencia es un espíritu; tampoco dice esta prueba si es posible esa clase de seres llamados *espirituales*.¹⁴³

Sin embargo, lo relevante de la cita anterior ya no es demostrar el carácter espiritual del alma: Kant intuye el serio problema que implica la solución de dicha incógnita, por lo poco eficaz de tal prueba del carácter material del alma o para poder decir que el alma es un ente espiritual. Kant, como parte de su estrategia argumentativa, decide aprovechar los problemas planteados para introducir el tema del alma a la discusión. Ello le permite a nuestro autor esbozar una respuesta de forma sutil:

suponiendo que se haya probado que el alma del hombre es un espíritu (aunque por lo anterior se ve que una prueba semejante no se ha hecho nunca), el primer problema que se podría plantear sería aproximadamente el que sigue: ¿dónde está el lugar del alma en el sentido corporal? Yo contestaría: ese cuerpo cuyos cambios son *mis* cambios es *mi* cuerpo, y su lugar es también *mi lugar*. Si se pregunta luego: ¿dónde está pues en ese cuerpo *tu* lugar (el del alma)? Sospecharé [sic] cierta insidia en esa pregunta. Pues se observa fácilmente que la misma presupone algo que no es conocido por experiencia, sino que se basa tal vez en inferencias

¹⁴² Cf. Demócrito, Frag. 317 (68 a 63), ARIST., *De ge, y corr.* (I, 7, 323b), *Los filósofos presocráticos* (Vol. III), p.192: «Demócrito a diferencia de los otros, fue el único en hablar con propiedad. Dice, en efecto, que una y la misma cosa son lo que actúa y lo que recibe una acción, pues las cosas distintas y que difieren entre sí no pueden recibir la acción unas de otras. Por el contrario, si ejercen acción recíproca aun siendo diferentes, eso es posible no en tanto son diferentes sino en tanto hay en ellas algo idéntico»; 343 ARIST., *Fis.* (I 2, 184b), *Los filósofos presocráticos* (Vol. III), p.202: «Es necesario que exista un único principio, o bien varios [...] si hay varios, deben ser, o bien limitados, o bien ilimitados en número [...] si son ilimitados, o bien, tal como sostiene Demócrito, tendrán una unidad genérica y diferirán por su figura o por su forma, o bien serán contrarios».

¹⁴³ I. Kant, *Sueños de un visionario...* (primera parte, cap. 1), p. 59.

imaginarias, a saber, que mi yo pensante está en un lugar que sería diferente de los lugares de las otras partes de ese cuerpo que pertenece a mi yo.¹⁴⁴

Kant parece inclinarse por un carácter material del alma. Mi yo radica en mi cuerpo sensible, capaz de experimentarse a sí mismo debido a su estadio en el mundo, el cual, simultáneamente, radica en su propio cuerpo como experiencia de éste último. Por ello es estadio de su consciencia en tanto que ésta última es indisociable de su cuerpo, ya que no hay experiencia del mismo sin una conciencia correlativa a él. En tal unidad radica lo que somos en tanto que seres sensibles. La unidad entre cuerpo y alma se hace evidente para Kant, al manifestarse en nuestra conciencia de nosotros mismos, en la sensibilidad que implica, dándome cuenta de ser sujeto de experiencia. Sensibilidad a través de la cual se configura nuestra experiencia del mundo como conciencia de uno mismo, manifestándose el carácter inextricable de la relación cuerpo-alma, poniéndose en duda el supuesto carácter espiritual del alma, que Emanuel Swedenborg defiende.

Kant describe al alma con base en nuestra mera experiencia inmediata de su padecimiento. Para nuestro autor, el alma es la experiencia sensible de nuestro cuerpo, la cual confirma nuestra experiencia de la realidad del mundo que habitamos. Experiencia del mundo experimentado por nuestro cuerpo, que implica la inmediatez de su conciencia, capaz de formarnos a través de su determinación, adquiriendo una incipiente conciencia de nosotros mismos, en la cual radica nuestra identidad.

De tal forma, nos delimitamos existencialmente al experimentar la facticidad de nuestra existencia, generándose la *conciencia natural* de *nosotros mismos*, manifiesta en lo que Edmund Husserl llamaba: “actitud natural”,¹⁴⁵ siempre en relación inextricable con el mundo como realidad, permitiéndonos ser parte de él. Por ello no dudamos de la verdad de la experiencia del mundo, con la excepción artificial de llegar a preguntarnos por la realidad de nuestra existencia y, por lo tanto, por la verdad del mundo que experimentamos, como un momento extraordinario de nuestra sensibilidad y reflexión. Dicho cuestionamiento, relacionado con la posibilidad de preguntarnos por el sentido de nuestra

¹⁴⁴ I. Kant, *Sueños de un visionario...* (primera parte, cap. 1), p. 63.

¹⁴⁵ *Vid. supra*, p. 49, n. 56.

existencia como sentido de nuestra vida, explicita el tránsito de una *experiencia natural* como conciencia de nuestra inmediata experiencia del mundo, a la conciencia de su habitación como ejercicio autónomo de nuestra libertad, con el fin de su realización:

Nadie es inmediatamente consciente de un lugar particular en su cuerpo, sino del lugar que él ocupa en tanto hombre en relación con el mundo circundante. Así, para atenerme a la experiencia común, yo diría provisionalmente: donde yo siento, ahí *yo soy*. Soy tan inmediatamente en la punta de mis dedos como en mi cabeza. Soy yo mismo quien sufre del talón y cuyo corazón palpita en la emoción. Cuando mi cayo [sic] me atormenta, no siento la impresión dolorosa en un nervio del cerebro, sino en los dedos de los pies.¹⁴⁶

Kant medita en torno a las experiencias que dan cuenta del vínculo entre cuerpo y alma; la forma en la que dicho vínculo evidencia su carácter inextricable, al ser padecimiento, al ser sensación natural, que hace consciente al cuerpo de sí mismo. El reflejo entre el carácter material de un padecimiento y la conciencia que implica, así como la relación inextricable entre ellas, da cuenta de nuestra autoconciencia; el hecho de que dicha inextricabilidad radique en que toda conciencia es conciencia de algo, lo cual llamaba Edmund Husserl: “intencionalidad”.¹⁴⁷ El dolor no está en un nervio del cerebro sino en los dedos de mis pies, parafraseando a Kant. Conozco los dedos de mis pies, la punta de los mismos, mi cabeza, etcétera, a través de la experiencia sensible de los mismos. Podría pasar toda mi vida sin saber que tengo un corazón por la “sencilla” razón de jamás poder verlo, si no pudiera sentir su palpitar contundente en la emoción que manifiesta la relación entre alma y cuerpo; se trata de nuestra sensibilidad entendida por Kant como capacidad del alma. En la inmediatez de tal vínculo se manifiesta nuestra razón como conciencia de nosotros mismos.

A partir de aquí, Kant se vuelve más incisivo con Swedenborg, abriendo la posibilidad de cuestionar la interioridad o exterioridad de la experiencia de todo ser racional; nuestro autor eleva el nivel de la discusión en torno al supuesto carácter espiritual del alma, en términos del visionario danés, y, de esta forma, afirmar una especie de

¹⁴⁶ I. Kant, *Sueños de un visionario...* (primera parte, cap. 1), pp. 63-64.

¹⁴⁷ *Vid. supra*, p. 49, n. 56.

monismo materialista que da pie a sostener la defensa de nuestra unidad como entes físicos, materiales, corporales, y al mismo tiempo seres espirituales, por ser capaces de consciencia; seres capaces de sensibilidad por ser racionales:

Yo exigiría una prueba rigurosa para encontrar absurdo lo que decía los escolásticos: “Mi alma está toda entera en todo mi cuerpo y toda entera en cada una de sus partes”. El sano entendimiento advierte a menudo la verdad antes de discernir las razones que permiten probarla o elucidarla. Tampoco me desconcertaría totalmente la objeción, si se dijera que yo, de ese modo, considero el alma extendida y repartida por el cuerpo, aproximadamente, como se la representa para los niños en el “Mundo Ilustrado”. Pues yo eliminaría ese obstáculo observando que la presencia inmediata en la totalidad de un espacio prueba únicamente una esfera de actividad externa, pero no una multiplicidad de partes internas, ni, por consiguiente una extensión o figura, como las que sólo se encuentran si en un ser tomado en sí mismo hay espacio, es decir, si en él hay partes exteriores las unas a las otras. Finalmente, o yo sabría ese poco sobre la naturaleza espiritual de mi alma, o, si no se me lo concediera me contentaría con no saber absolutamente nada.¹⁴⁸

De esta forma es como Kant refuta la supuesta exterioridad del alma como si esta pudiera desvincularse, según la lectura que Kant ha hecho de Swedenborg, del cuerpo en el cual se manifiesta. Si no hay tal exterioridad, nos dice Kant, no podríamos hablar de un supuesto carácter espiritual del alma, en los términos en los cuales, según Kant, Swedenborg plantea dicho carácter espiritual del alma. Dicha postura es lo que permite a Kant plantear la relación entre cuerpo y alma, en un intento de explicitar el carácter corporal de ésta última; el carácter material del alma. Es entonces que nuestro autor, no sólo plantea tal posibilidad sino que también la problematiza, en relación con la incertidumbre que representan las funciones y reacciones del cuerpo —incluso hoy en día, en que, aparentemente, tenemos más noticia de tales fenómenos.

Dicha problematización parte de la evidente relación entre nuestras emociones como manifestaciones del alma, las cuales tienen un correlato en nuestro cuerpo, manifiesto en reacciones del cuerpo. Al respecto, Kant llega a plantear la posibilidad de identificar

¹⁴⁸ Santo Tomás de Aquino, *apud* I. Kant. *Sueños de un visionario...* (primera parte, cap. 1), p. 64).

reacción con emoción, cuerpo con alma, sin que ello represente problema alguno, por lo menos en el horizonte de la discusión que estaba tratando de alimentar.

La pregunta que Kant parece atisbar podría ser: ¿No será que en realidad tal afección, que identificamos como reacción del cuerpo, sea lo mismo que la emoción que la produce? Sin embargo, aún queda el problema de saber en qué momento tal reacción del cuerpo, en tanto que su manifestación refiere a una parte del mismo que lo padece, es o deja de ser corporal, o es o deja de ser sensible, al grado de no poder discernir claramente qué clase de experiencia es dicho padecer. Sin embargo, lo anterior también nos lleva a preguntarnos: ¿No será por tal dificultad de disociar lo sensible de lo corporal que, en tanto que parece inextricable la relación entre cuerpo y alma, éstos últimos son lo mismo? Ello, en tanto que es un cuerpo el que padece, siendo ello, en términos de Kant, un movimiento del alma. A partir de dicha posibilidad, podríamos inferir que el alma y el cuerpo son uno y lo mismo; somos conscientes de tener un cuerpo porque lo sentimos; porque somos tanto los fenómenos manifiestos como la experiencia de nuestro cuerpo.

Si es así, toda espiritualidad será la de un cuerpo. No hay cuerpo sin espíritu, ni espíritu sin cuerpo, así como no hay experiencia sin sujeto que la padezca (*subjetividad trascendental*).¹⁴⁹ Por lo tanto, no se sostiene, según el planteamiento de nuestro autor, la posibilidad de ver espíritus, si entendemos a éstos como entes ajenos a un cuerpo, o carentes del mismo. Tal carencia imposibilitaría incluso su visión. Si es visible, posee un cuerpo. En tanto que podemos percibir la extensión de dicho objeto y, por lo tanto, al ser posible su delimitación espacial, precisamente, por ser posible la delimitación de su extensión, tiene un cuerpo. Lo anterior como refutación a Swedenborg. Por ello, como lo dice nuestro autor, al principio de *Sueños de un visionario*, no hay ningún milagro en ver espíritus,¹⁵⁰ ya que todos los seres humanos somos seres espirituales, por la simple razón de poseer un cuerpo y, por lo tanto, tanto cuerpo como espíritu, tanto cuerpo como alma, son lo mismo:

¹⁴⁹ *Vid. supra.*, p. 36, n. 32.

¹⁵⁰ *Vid. supra.*, p. 109, n. 139.

la opinión dominante que asigna al alma un lugar en el cerebro parece tener su origen principalmente en el hecho de que en una meditación enérgica se siente nítidamente la tensión de los nervios del cerebro. Pero si esta inferencia fuera correcta, probaría también, para el alma, otros lugares. En la ansiedad o en la alegría la sensación parece tener su sede en el corazón. Muchos afectos, incluso la mayoría, manifiestan en el diafragma su fuerza principal. La compasión remueve las entrañas y otros instintos manifiestan su origen y sensibilidad en otros órganos. La causa que hace que se crea sentir el alma *pensante* principalmente en el cerebro es quizá ésta: toda meditación exige la meditación de *signos* a favor de las ideas que se quieren evocar a fin de dar a las mismas por la compañía y el sostén de los signos, el grado de claridad necesario; ahora bien, los signos de nuestras representaciones son principalmente tales que son recibidos o por los oídos o por la vista, dos sentidos que las impresiones del cerebro ponen en movimiento por el hecho de que sus órganos están muy próximos a esa parte. Ahora bien, si la evocación de esos signos llamados por Descartes *ideae materiales* consiste propiamente en excitar en los nervios un movimiento análogo al que la sensación produjo anteriormente, el tejido del cerebro en su meditación resultará obligado a vibrar en armonía con impresiones anteriores de donde una fatiga para él. En efecto, cuando el pensamiento está al mismo tiempo lleno de pasión, se experimentan no sólo los esfuerzos del cerebro, sino también los accesos de las partes irritables que en otros lugares están en simpatía con las representaciones del alma arrebatada de emoción.¹⁵¹

La proximidad de las partes del cuerpo con el alma hace explícita la unidad entre el primero y la segunda, así como posibilita la interrelación de dichos elementos entre sí. La distancia de las partes del cuerpo entre sí es aparente; nuestra sensibilidad hace explícita tal vínculo en fenómenos tan naturales como: la percepción y la sensación, como sensibilidad, como experiencia de nuestro cuerpo en cada uno de sus elementos. Ello da pie a que seamos capaces de asumir a dicho conjunto de partes como una unidad; nuestro cuerpo identificado con nosotros mismos. Dicha experiencia, en tanto que experiencia de nuestra sensibilidad como experiencia del mundo que sentimos, no sólo nos vincula con nosotros mismos a través de nuestro cuerpo, sino también con la realidad que nos rodea: el mundo como inteligibilidad del mismo, al ser experiencia de la inteligibilidad de nosotros mismos, siendo parte de él. De tal forma, se sientan las bases de nuestro conocimiento como experiencia de las cosas, así como la aproximación a las mismas También se sientan las

¹⁵¹ I. Kant, *Sueños de un visionario...* (primera parte, cap. 1), pp. 65-66.

bases para darnos cuenta de ser parte del mundo. Lo anterior, siguiendo a nuestro autor en la afirmación de comprender al alma como experiencia sensible de nuestro cuerpo.

Por tal carácter vinculante del alma que parece habitar y relacionarse con cada parte del cuerpo, a Kant le parece insuficiente la refutación en contra del argumento tomista que sostiene la presencia de cada parte del alma en cada parte del cuerpo. Por ello, Kant va más allá de Tomás, pues defiende que el alma y el cuerpo son lo mismo:

puesto que la naturaleza del alma no es suficientemente conocida en su principio, tampoco puede haber más que refutaciones débiles [en relación con el argumento tomista]. Yo, por lo tanto, no me metería en ninguna de esas querellas de escuela donde por lo común las dos partes tienen justamente tanto más que decir cuando menos comprenden acerca de su objeto, sino que me atendería estrictamente a las conclusiones a las que una teoría de ese tipo puede conducirme [...] como según las tesis que se me han ponderado, mi alma, en cuanto a la manera en que está presente en el espacio, no se distinguiría de un elemento cualquier de la materia, y como la facultad intelectual es una propiedad interna que yo no podría percibir en los elementos de la materia, incluso si se encontrara en todos ellos, no habría entonces razón válida que se pudiera dar para que mi alma no fuera una de las sustancias constitutivas de la materia y para que sus manifestaciones propias no provinieran únicamente del lugar que ocupa en la ingeniosa máquina del cuerpo humano, allí donde la reunión de los nervios permite la capacidad interna del pensamiento y de la voluntad.¹⁵²

A partir de la anterior indagación, Kant llega a un momento sumamente interesante de su reflexión en torno a la relación cuerpo-alma. Nuestro autor, después de poner en cuestión el carácter inmaterial del alma, no sólo al explicitar la estrecha relación entre ésta última y el cuerpo, sino también al plantear, desde la compleja posibilidad de una refutación del argumento tomista, la posibilidad de que el alma sea un elemento sustancial de la materia, para después acuñar un concepto de vida en tanto que proveedora y posibilitadora del movimiento independiente de todo ser vivo. Nuestro autor define a la vida como: “el poder interno de determinarse a sí mismo según el propio *arbitrio*”.¹⁵³ Lo anterior, tomando en cuenta la noción del alma, gestada a partir de la influencia del culto tracio en Grecia,

¹⁵² *Ibid.*, pp. 66-67.

¹⁵³ *Cf. ibid.*, pp. 67-68.

entendida como “dadora del movimiento independiente que es la vida”;¹⁵⁴ no discrepante con la definición dada por nuestro autor. Lo interesante de dicho concepto de vida acuñado por Kant radica en su carácter eminentemente ético, abriendo la posibilidad de esbozar el principio ontológico de la autonomía, en términos de libre albedrío, recordándonos que en el ejercicio de nuestra autonomía radica nuestra dignidad como realización de nuestra deliberación. La actividad que implica nuestra capacidad interna de pensamiento y voluntad principia en lo vivo como carácter que condiciona a tal desempeño, abriéndose la posibilidad de su ejercicio deliberativo y, por lo tanto, independiente. En dicho ejercicio radica tal poder de afirmación, que es en lo que consiste la vida para el Kant de *Sueños de un visionario*.¹⁵⁵ Tal principio del movimiento independiente del alma, entendida como condición de posibilidad de nuestra autodeterminación, abre la posibilidad de que dicha independencia, al ser manifiesta en nuestra deliberación racional, sea autónoma. Kant nos habla de la dignidad como posibilidad de la vida capaz de formarse a través de su voluntad;¹⁵⁶ el poder interior de realizarse, logrando nuestra autoafirmación.¹⁵⁷ Por ello, sólo es posible nuestra dignidad a través del ejercicio de la autonomía como plena manifestación de la voluntad y el pensamiento que dan cuenta de la actividad del alma. Al ser nuestro ejercicio del libre albedrío una forma del poder de afirmación en el que consiste la vida, cuando dicho ejercicio es el de darse la ley a sí mismo, ésta resulta ser la más plena manifestación de la vida. Por ello, la autonomía es condición de posibilidad para la dignidad de la vida como realización de una verdadera libertad. En ello radica, además, la posibilidad de construcción de un *Ethos*, ya que el ejercicio de nuestra autonomía nos constituye al yacer en él la posibilidad de realizar la dignidad de nuestra vida:

lo que en el mundo contiene un principio de *vida* parece ser de naturaleza inmaterial. Pues toda *vida* radica en el poder interno de determinarse a sí mismo según el propio *arbitrio*. La nota

¹⁵⁴ Cf. Erwin Rohde, *Psique. La idea de la inmortalidad entre los griegos* (VIII), p. 42: «La idea de la verdadera inmortalidad del alma, de una vida imperecedera basada en una fuerza propia e independiente, no pudo tener su fuente en el culto del alma. La religión griega, tal como se mantenía viva en el pueblo de Homero, no podía engendrar por sí misma tales pensamientos, ni tampoco asimilárselos, tomándolos de otras manos. Para ello, habría tenido que renunciar a su más íntima esencia».

¹⁵⁵ Cf. I. Kant, *Sueños de un visionario* (primera parte, cap. 1), pp. 67-68.

¹⁵⁶ *Idem*.

¹⁵⁷ *Idem*.

esencial de la materia en cambio, consiste en llenar el espacio mediante una fuerza necesaria limitada por una reacción externa; por eso el estado de todo lo que es material está externamente *condicionado y coaccionado*; pero las naturalezas que son *por sí mismas activas*, y que deben contener activamente, en virtud de su fuerza interna, el principio de la vida, en fin, las naturalezas cuyo propio arbitrio está facultado para determinarse y modificarse a sí mismo, difícilmente pueden ser de naturaleza material. No se puede razonablemente exigir que una clase de seres tan desconocida, sobre la cual no hay más que hipótesis, deba ser concebida en las subdivisiones de sus diversas especies; por lo menos esos seres inmateriales que contienen el principio de la vida animal son diferentes de aquellos que integran razón en su actividad propia y son llamados espíritus.¹⁵⁸

Kant expone el enigma de la vida y el problema que implica la materialidad del alma. El carácter determinado de la materia no permite que ésta sea causa de nada, mucho menos dadora de vida. Sin embargo, ello no se opone a la relación inextricable entre cuerpo y alma: no hay alma sin materia y en ello consiste su comunidad. Tampoco se opone al carácter sustancial del alma en relación con la materia, ya que ello no implica la determinación de la materia sobre el alma, sino a la inversa. Quizá la pregunta más adecuada al respecto sea: ¿Qué tan determinada estaría el alma por la materia al actuar dentro de los límites de ésta última?

Por ello, nuestro autor considera congruente el argumento de Swedenborg en relación con los espíritus, entendiendo a los mismos como entes capaces de autodeterminación en tanto que seres meramente espirituales y, en tanto que tales, no constreñidos a la determinación de la materia. Sin embargo, al darse cuenta nuestro autor de la imposibilidad de tal poder por parte de un ente individual, finalmente determinado y corporal en tanto que extenso y, por ello, delimitado espacialmente, descalifica las afirmaciones de Swedenborg en torno a la posible existencia de dichos entes, haciéndose mucho menos plausible la posibilidad de ver a los mismos y de incluso reconocerlos como espíritus en los términos en los que el visionario danés plantea la entidad de tal clase de entes.

Para la siguiente parte de su trabajo, Kant decide utilizar el siguiente epígrafe de Virgilio: *“Ibant obscuri sola sub nocte per umbras, / Perque domos Ditis vacuas et inania*

¹⁵⁸ *Ibid.* (primera parte, cap. 1), pp. 67-68.

regna” [“Iban oscuros en la solitaria noche a través de las sombras, a través de las moradas desiertas y los reinos vacíos de Plutón”].¹⁵⁹ Éste último, dios de la muerte para los antiguos romanos. Clara alusión a las capacidades visionarias de Swedenborg, en relación con su contacto con los espíritus de los muertos, aquellos seres del más allá. Después del profundo análisis que Kant hace en torno a la posibilidad del carácter material del alma, nuestro autor nos dice lo siguiente:

el alma humana debería considerarse como unida, ya en la vida presente con los dos mundos a la vez, de los cuales el alma, en tanto unida con un cuerpo en la unidad de la persona, sólo siente claramente el mundo material, mientras que como miembro del mundo de los espíritus recibe y dispensa las influencias puras de las naturalezas inmateriales de modo que una vez terminado el primero de esos dos vínculos la comunidad permanente en que el alma está con las naturalezas espirituales es la única que permanece y se impone forzosamente a la clara intuición de su conciencia.¹⁶⁰

Es entonces que Kant comienza a hablarnos del eje central de la discusión con Swedenborg: la forma en la que generamos formas de conciencia a partir de nuestra experiencia. Nuestro autor parte nuevamente de la afirmación de la unidad de la persona, cuya materia padece la relación entre aquello que nuestro autor llama “ambos mundos”: el espiritual y el material. Kant insiste en que sólo podemos experimentar claramente éste último. Sin embargo, en otros momentos, como ya hemos expuesto, también hablará de nuestra naturaleza suprasensible,¹⁶¹ nuestra capacidad de experimentar la espiritualidad que

¹⁵⁹ Virgilio (*Eneida* VI, vv. 268-269), *apud* I. Kant, *Sueños de un visionario...* (primera parte, cap. II), p. 71.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 77.

¹⁶¹ Cf. I. Kant, *El fin de todas las cosas*, pp. 123-124: «Expresión que no querría decir nada si se quisiera dar a entender con la palabra *eternidad* un tiempo que se prolonga sin término; porque, en ese caso, el hombre nunca saldría del tiempo, sino que seguiría pasando de un tiempo a otro. Por lo tanto, parece aludirse a un *fin de todos los tiempos*, perdurando el hombre sin cesar pero en una duración (considerada su existencia como magnitud) que sería una magnitud inconmensurable con el tiempo (*duratio noumenon*), de la que ningún concepto podemos formarnos (fuera del negativo). Este pensamiento encierra algo de horrible: porque nos conduce al borde de un abismo de cuya sima nadie vuelve (“con fuertes brazos le retiene la eternidad en un lugar sombrío, de donde no se vuelve.” Haller”); y, al mismo tiempo, algo de atrayente: porque no podemos dejar de volver a él nuestros espantados ojos (*nequente expleri corda tuendo*, Virgilio.) Lo terrible sublime, en parte a causa de su oscuridad, pues ya se sabe que en ella la imaginación trabaja con más fuerza que a plena luz. Hay que pensar que esa visión se halla entretejida misteriosamente con la razón humana; porque tropezamos con ella en todos los pueblos, en todas las épocas, ataviada de un modo o de otro. Si seguimos

nuestro autor intenta problematizar, en relación con lo afirmado por Swedenborg. Ello le permite a Kant cuestionar la supuesta influencia pura de las naturalezas inmateriales, sin dejar de afirmar la relevante relación entre lo espiritual y lo material, hablando así de la comunidad permanente entre el alma y las llamadas naturalezas espirituales, después de haber indagado en torno a la relación alma-cuerpo.

Llama la atención que Kant nos habla de la forzosa imposición de las naturalezas espirituales sobre la clara intuición de la conciencia. Parece atisbarse, por parte de Kant, la crítica al desvío de las imágenes creadas por nuestra razón; la razón perdiendo el control de sí misma al permitirse la influencia en ella de la capacidad productiva de nuestra imaginación,¹⁶² evidenciando la carencia de su autodomínio, manifiesto éste último en un juicio adecuado de tales imágenes. La posibilidad de tal extravío a partir de su consentimiento, implica la pérdida de la plenitud de la conciencia de nosotros mismos por la pérdida de la unidad del sujeto. En ello consiste el desvío de nuestra razón en contra de la unidad del sujeto que Kant intenta defender como principio fundamental de la experiencia, así como de su conocimiento (*subjetividad trascendental*).¹⁶³ La unidad de la experiencia de nuestra subjetividad consiste en la racionalidad de la misma, a través de la construcción racional que llevamos a cabo de la experiencia. Ello es posible a partir de la unidad que implica la comunidad entre materia y espíritu, entre cuerpo y alma, constituida experiencialmente de forma autónoma a partir de su comprensión, lo cual nos exige nuestro autodomínio.

Nuestra capacidad suprasensible se manifiesta en nuestra tendencia a identificar a las grandes magnitudes, capaces de rebasarnos, con lo divino y, por lo tanto, con lo trascendente. Tales magnitudes escinden nuestra conciencia. A través de dichas experiencias padecemos nuestra finitud. El sufrimiento que ésta implica genera en nosotros la experiencia del bien como experiencia de la unidad de nuestra finitud frente a la adversa

este tránsito del tiempo a la eternidad (con independencia de que esta idea, considerada teóricamente, como ampliación de conocimiento, tenga o no realidad objetiva, al modo como la razón misma lo hace al propósito práctico), tropezamos con el *fin de todas las cosas* como seres temporales y objetos de posible experiencia; final que, en el orden moral de los fines, significa el comienzo de su perduración como seres *suprasensibles*, que no se hallan, por consiguiente, sometidos a las determinaciones del tiempo y que, por lo tanto, tampoco puede ser (lo mismo que su estado) apto de ninguna otra determinación de su naturaleza que la moral».

¹⁶² *Vid. supra.*, p. 23, n. 14.

¹⁶³ *Vid. supra.*, p. 36, n. 32.

experiencia de lo sublime que la rebasa, al grado de llegar a desafiarlos y hacernos sentir que es capaz de exterminarnos. Tan es así que llegamos a identificar a dicha magnitud con la legalidad misma, la cual, según nuestro autor, no podemos conocer (*Cosa en sí*).¹⁶⁴ Es entonces que adquirimos consciencia de pertenecer al cosmos; la consciencia de ser indigentes como parte del mismo.

Tal experiencia abre la posibilidad de pensar en lo que Kant llama “el otro mundo”.¹⁶⁵ Recordemos como Kant describe al sentimiento de lo sublime como el momento que escinde la conciencia cuando su padecimiento lo rebasa.¹⁶⁶ Si tal experiencia es confrontada adecuadamente, si el terror que produce es superado dando pie a la serenidad del alma (*sublime terrorífico*),¹⁶⁷ se ha vencido el dominio de dicha experiencia, anulando la

¹⁶⁴ Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura* (B XXV-XXVII), p. 25: «[...] el espacio y el tiempo son meras formas de la intuición sensible, es decir, simples condiciones de la existencia de las cosas en cuanto fenómenos; que tampoco poseemos conceptos del entendimiento ni, por tanto, elementos para conocer las cosas sino en la medida en que pueda darse la intuición correspondiente a tales conceptos; que, en consecuencia, no podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto objeto de la intuición empírica, es decir, en cuanto fenómeno. De ello se deduce que todo conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la *experiencia*. No obstante, hay que dejar siempre a salvo —y ello ha de tenerse en cuenta— que, aunque no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí mismas, si ha de sernos posible, al menos, *pensarlos*. De lo contrario, se seguirá la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara».

¹⁶⁵ Cf. I. Kant, *Sueños de un visionario...* (primera parte, cap. II), p. 77, nota al pie: «Cuando se habla del cielo en el sentido de morada de los bienaventurados difuntos, la representación común se complace en ubicarlo por encima de ella, alto, en la inmensidad del espacio cósmico. Pero no se advierte que nuestra tierra, vista de esas regiones, aparece también como una de las estrellas del cielo, y que los habitantes de otros mundos podrían designarnos de lejos y decir, con el mismo derecho: ahí está la sede de las alegrías eternas y la residencia celeste preparada para recibirnos algún día. Esto porque una estafalaria ilusión hace que el alto vuelo de la esperanza este siempre unido con el concepto de ascensión, sin pensar que por más alto que se ascienda es necesario sin embargo que baje, si la cuestión es hacer pie en otro mundo. Pero según las concepciones que relatamos aquí el cielo sería propiamente el mundo de los espíritus, o, si se quiere, la parte bienaventurada de ese mundo, y éste no habría de ser buscado ni por encima ni por debajo, porque semejante todo inmaterial no tiene que ser representados en términos de distancia o de proximidad con respecto a las cosas corporales, sino a través de los enlaces espirituales recíprocos entre sus partes, pues en todo caso los miembros de ese todo son conscientes de sí mismos sólo según esos enlaces».

¹⁶⁶ *Vid. supra*, p. 29, n. 19. Cf. I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1ª sección), ([9] <210>), p. 7: «La descripción que hace *Haller* de la futura eternidad inspira un suave horror y la de la eternidad pasada una admiración perpleja».

¹⁶⁷ *Vid. supra.*, p. 119, n. 161. Kant nos ofrece una serie de relevantes definiciones: «El semblante del hombre dominado por el sentimiento de lo sublime es serio; a veces perplejo y asombrado. Por el contrario, el vivo sentimiento de la belleza, se manifiesta por la alegría que hace brillar los ojos, los rasgos sonrientes y frecuentemente por las radiantes manifestaciones de júbilo. Lo sublime es, a su vez, de distinta naturaleza. El sentimiento que lo acompaña es a veces de cierto horror y melancolía; en algunos casos, meramente una admiración silenciosa, y en otros de una belleza que se extiende sobre un plano sublime. A lo primero le llamo lo *sublime terrorífico*; | a lo Segundo lo *noble* y a lo último lo *magnífico*» (I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (primera sección, <5-6> [209]), p. 5).

posibilidad de su heteronomía. Se ha evitado el aniquilamiento de uno mismo a través del propio miedo. Quien ha consentido el dominio del terror de lo sublime, ha renunciado a la propiedad de sí mismo; detiene el movimiento de su alma al hacer de éste un movimiento mecanizado por el dominio de aquello que teme, lo cual implica una discordancia insalvable entre el querer que manifiesta lo que uno realmente es, como honestidad de su conciencia, con la voluntad ajena que tiene maniatado a dicho esclavo de sí mismo al decidir estar en las manos de otro. Tal discordancia implica la falta de armonía del movimiento del alma como posibilidad de independencia, de autodeterminación y, por lo tanto, en un nivel superior, de autonomía; se trata, entonces, de un movimiento anómalo al implicar la voluntaria *alteración* de uno mismo como forma de dominio ajeno. En la interrupción de la honestidad de nuestro querer, la acción que lo realiza, como manifestación de la verdad de nuestra consciencia, introduce una nueva interrupción del movimiento del alma, llevando a cabo la peor de las muertes: la que uno elige como forma de vida.

La superación del terror de lo sublime evidencia la lucha de un ser racional en contra de la más grande de todas sus determinaciones: la influencia heterónoma del pensamiento del absoluto como la más grande magnitud imaginable, haciéndose patente el contraste entre dicha imaginación y nuestra finitud. Se trata de la búsqueda del juicio adecuado acerca de la fuente de diversos modos de heteronomía cuando éstos puedan llegar a ser anómalos. Nos delimita el miedo que implica toda finitud. Cuando no lo controlamos, es capaz de dominarnos al grado de permitirnos lo peor a través de su influencia, aunque ello sea contrario a nuestra voluntad. Es el caso del suicidio como espejo de lo sublime, llevado a cabo por una voluntad dominada por el dolor de su finitud, cuando la experiencia de la misma deriva en intensa pasión capaz de llevar a su dueño a la autodestrucción. Lo digo sin connotación peyorativa alguna. Si fuera fácil vivir, ¿qué sentido tendría un arte para ello?

La experiencia de lo sublime puede generar nuestras propias cadenas, latentes por nuestra finitud, emergentes ante tal tipo de experiencia. Paradójicamente, dicha experiencia también pueden permitirnos la ruptura de las mismas a través del aprendizaje que implica la mera experiencia de lo sublime, entrenándonos en el mejor actuar para ir en contra de su imposición, aprendiendo a superarla, alcanzando la serenidad ante la emergencia de dichos

eventos. En ello radica la posibilidad de que toda experiencia de lo sublime nos permita la artificial preparación para alcanzar nuestro *dominio*, como el que requiere la comprensión de imaginaciones tan problemáticas como las de otro mundo, que son producto de la sublime adversidad que ha escindido una consciencia sin que ésta sea capaz del dominio de sí misma. Tal autodomínio es el germen de nuestro valor. Nos permite ser conscientes del lugar en el que reside nuestra libertad verdadera, la libertad de nuestro propio pensamiento: nosotros mismos. Es el lugar en el que se lleva a cabo toda pelea (*dialéctica natural*),¹⁶⁸ el lugar del *epos*¹⁶⁹ en el cual todo héroe habita (*Ethos*): la habitación de nuestro valor como *habitación del mundo*.

Entre las fuerzas que mueven el corazón humano, algunas de las más vigorosas parecen yacer fuera de él, en el sentido de que en vez de referirse como simples medios a esos *finés* interiores al hombre que son la utilidad particular y la necesidad privada, hacen que las tendencias de nuestra actividades proyecten *fuera de nosotros*, hacia otros seres racionales, el foco donde se reúnen; de aquí surge un conflicto entre dos fuerzas, por un lado el particularismo, que refiere a todo a sí, y por el otro el bien común por el que el alma es atraída o impulsada fuera de sí a los otros.¹⁷⁰

La muerte, como gran experiencia de la finitud, es una terrible experiencia de lo sublime. El terror que implica fácilmente nos lleva a su confrontación inadecuada. El terror a la muerte puede llevarnos a la negación de la misma como consuelo ante la propia finitud. Es entonces que consentimos el desvío de la razón a través de la capacidad productiva de nuestra imaginación, permitiéndonos ser dominados por nuestro miedo a la muerte. Tal desvío puede generar visiones tan problemáticas como un mundo más allá de la muerte, negando así lo que somos realmente: seres vivos indigentes, finitos y mortales.

La esperanza puede ser fruto del miedo, del desvío de nuestra razón. La esperanza, como fruto del dominio de nuestro terror, puede llevarnos a creer, a consentir, que una

¹⁶⁸ *Vid. supra.*, p. 53, n. 59.

¹⁶⁹ Cf. E. Rohde, *op. cit.* (VIII), p. 143: «[...] es un milagro el que se obra cuando las almas de determinados mortales alcanzan después de su muerte la *dignidad de héroes*, viéndose con ellos exaltados al rango de la vida imperecedera. Estas excepciones milagrosas, por muy numerosas que fuesen, no hacían desaparecer el abismo abierto entre los hombres y los dioses, el cual se mantenía rígido e insondable».

¹⁷⁰ I. Kant, *Sueños de un visionario...* (primera parte, cap. II), p. 80.

imagen tan problemática como el llamado “otro mundo” nos parezca real desde la inexacta comprensión de tal imagen, asumiéndola sin juicio, de manera irreflexiva, como verdadera. Nos sometemos a tal imagen, al extravío de nuestra razón, que en su sueño ha creado tal monstruo, influyendo hasta en el más mínimo detalle de nuestra vida, consumándose su dominio y nuestra heteronomía. El problema con dicha imagen es que termina dirigiendo nuestra voluntad a pesar de ser nuestra creación, a pesar de ser un artificio que da cuenta de nuestra libertad de ser esclavos. El miedo se vuelve guía del hombre cegado por las *visiones* que el mismo ha creado:

Cuando se habla del cielo en el sentido de morada de los bienaventurados difuntos la representación común se complace en ubicarlo por encima de ella, alto, en la inmensidad del espacio cósmico. Pero no se advierte que nuestra tierra, vista desde esas regiones, aparece también como una de las estrellas del cielo, y que los habitantes de otros mundos podrían designarlos de lejos y decir, con el mismo derecho: ahí está la sede de las alegrías eternas y la residencia celeste preparada para recibirnos algún día. Esto, porque en una estafalaria ilusión hace que el alto vuelo de la esperanza esté siempre unido con el concepto de ascensión, sin pensar que por más alto que se ascienda es necesario sin embargo que se baje, si la cuestión es hacer pie en otro mundo. Pero según las concepciones que relatamos aquí el cielo sería propiamente el mundo de los espíritus, o, si se quiere, la parte bienaventurada de ese mundo, y éste no habría de ser buscado ni por encima ni por debajo, porque semejante todo inmaterial no tiene que ser representado en términos de distancia o de proximidad con respecto a las cosas corporales sino a través de los enlaces espirituales recíprocos entre sus partes, pues en todo caso los miembros de ese todo, son conscientes de sí mismos sólo según esos enlaces.¹⁷¹

Vemos como Kant intenta desmontar la imagen de un más allá, inspirada por el carácter sublime de la distancia que hay entre un mundo y otro, a los cuales, en ambos casos, podríamos llamar “más allá” (*sublime matemático*):¹⁷² la vastedad inmensa del

¹⁷¹ Al respecto, Carlos Correas nos dice: «Mientras toda va bien para el alma: esto puede entenderse en un doble sentido: mientras el hombre vive y mientras es un ser normal, lo que implica que el visionario es un enfermo o al menos un extravagante» (I. Kant, *Sueños de un visionario...* (primera parte, cap. II), p. 78, n. 9).

¹⁷² Cf. I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, segunda sección, libro II, inciso A, §25 <Ak. V 249> [B 82-83]), pp. 204-205: «[...] como en un juicio por medio del cual algo se declara a secas grande no se desea meramente decir que el objeto tiene una magnitud, sino que ésta se le imputa con preferencia a otras muchas del mismo tipo, mas sin especificar de manera determinada esta preferencia, por ello, se le pone como fundamento, en efecto, un patrón de medida que se presupone que todo el mundo puede aceptar (en tanto que

espacio. Simultáneamente, Kant sigue afirmando la unidad entre materia y espíritu, planteando los vínculos espirituales que hay entre los objetos espaciales, delimitables y extensos, que son los miembros de dicho mundo espiritual, entes anímicos capaces de pensamiento. Ello implica la crítica al nihilismo que radica en creer en un más allá como lugar de total bienaventuranza, frente a su contraparte falible y deficiente: el mundo de los vivos. Tal imaginación implica la renuncia a la posibilidad de realizar el bien en este mundo. El otro, la sede de las alegrías eternas, es el único mundo en el que el bien es real y, por lo tanto, posible (*dogmatismo*);¹⁷³ el mundo de los vivos es contraparte del más allá. Su

precisamente el mismo), pero que no es utilizable para ningún enjuiciamiento lógico (matemáticamente determinado) de la magnitud, sino solo estético, porque es un patrón de medida meramente subjetivo que está como fundamento para el juicio reflexionante sobre magnitudes. Por lo demás, puede ser empírico, como, por ejemplo, la magnitud media de los seres humanos, animales de cierta especie, árboles, casas, montañas y cosas semejantes que nos son conocidas; o puede ser un patrón de medida dado *a priori* que por los defectos del sujeto que enjuicia [...] se limita a las condiciones subjetivas de la exhibición *in concreto*, como sucede en el ámbito práctico: la magnitud de una cierta virtud o de la libertad o justicia | públicas en un país; o en el teórico: la magnitud de corrección e incorrección de una observación o medición, y cosas semejantes. Ahora bien, hay que llamar la atención sobre lo siguiente: que aunque no tengamos absolutamente ningún interés en el objeto, esto es, aunque no sea indiferente su existencia, sin embargo, su misma magnitud (incluso cuando se considera como sin forma) puede llevar consigo una satisfacción comunicable universalmente, y en esta medida contiene la conciencia de una finalidad subjetiva en el uso de nuestras capacidades cognoscitivas. Pero no lleva consigo, por ejemplo, una satisfacción en el objeto, como sucede en lo bello (porque puede ser sin forma), donde el discernimiento reflexionante se encuentra teleológicamente acorde con el conocimiento en general, sino una satisfacción en la ampliación de la imaginación en sí misma».

¹⁷³ El planteamiento de esta importantísima crítica queda esbozada por nuestro autor de la siguiente forma: «Pero sí puedo, en cambio, concebir la libertad; es decir, su representación no encierra en sí contradicción ninguna si se admite muestra distinción crítica entre los dos tipos de representación (sensible e intelectual) y la limitación que tal distinción implica en los conceptos puros del entendimiento, así como también, lógicamente, en los principios que de ellos derivan. Supongamos ahora que la moral presupone necesariamente la libertad (en el más estricto sentido) como propiedad de nuestra voluntad, por introducir *a priori*, como datos de la razón, principios prácticos originarios que residen en ella y que serían absolutamente imposibles de no presuponerse la libertad. Supongamos también que la razón especulativa ha demostrado que la libertad no puede pensarse. En este caso, aquella suposición referente a la moral tiene que ceder necesariamente ante esta otra, cuyo opuesto encierra una evidente contradicción. Por consiguiente, la libertad, y con ella la moralidad (puesto que lo contrario de esta no implica contradicción alguna, si no hemos supuesto de antemano la libertad) tendrían que abandonar su puesto en favor del *mecanismo de la naturaleza*. Ahora bien, la moral no requiere sino que la libertad no se contradiga a sí misma, que sea al menos pensable sin necesidad de examen más hondo y que, por consiguiente, no ponga obstáculos al mecanismo natural del mismo acto (considerado desde otro punto de vista). Teniendo en cuenta estos requisitos, tanto la doctrina de la moralidad como la de la naturaleza mantiene sus posiciones, cosa que no hubiera sido posible si la crítica no nos hubiese enseñado previamente nuestra inevitables ignorancia respecto de las cosas en sí mismas ni hubiera limitado nuestras posibilidades de *conocimiento* teórico a los simples fenómenos. Esta misma explicación sobre la positiva utilidad de los principios críticos de la razón pura puede ponerse de manifiesto respecto de los conceptos de *Dios* y de la *naturaleza simple* de nuestra *alma*. Sin embargo, no lo voy a hacer aquí por razones de brevedad. Ni siquiera puedo, pues, aceptar a *Dios* la *libertad* y la *inmortalidad* en apoyo del necesario uso práctico de mi razón sin *quitar*, a la vez, a la razón especulativa su pretensión de conocimientos exagerados. Pues esta última tiene que servirse, para llegar a tales conocimientos, de unos

carácter deficitario, por estar supeditado a la falibilidad de nuestra finitud, *justifica* la necesidad de un mundo infalible, absolutamente verdadero y perfecto (*dogmatismo*), en el que consistiría el más allá. La condición deficitaria del mundo de los vivos hace de él un infierno al tener que dejar atrás toda esperanza,¹⁷⁴ volviéndonos receptáculos vacíos por nuestra pasividad, dispuestos a llenarse de lo que ofrece el mundo, de forma heterónoma, al dominarnos a través del terror sublime que inspira su imagen ante la visión cegadora de la cede de las alegrías eternas: “Toda la moralidad de las acciones no alcanza jamás su pleno efecto según el orden de la naturaleza y la vida corporal de los hombres, sino en el mundo de los espíritus según leyes neumáticas”.¹⁷⁵ Es entonces que Kant habla del *entendimiento humano universal*,¹⁷⁶ que, si bien permite el acuerdo y el conocimiento de nuestra realidad a través de nuestra *insociable sociabilidad*, es ésta última la que manifiesta el carácter

principios que no abarcan realmente más que los objetos de experiencia posible. Por ello, cuando, a pesar de todo, se los aplica a algo que no puede ser objeto de experiencia, de hecho convierten a ese algo en fenómeno y hacen así imposible toda *extensión práctica* de la razón pura. Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*, y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que se puede avanzar en ella sin una crítica de la razón pura, constituye la verdadera Fuente de toda incredulidad, siempre muy dogmática, que se opone a la moralidad» (I. Kant, *Crítica de la razón pura* (B XXVIII-XXX), pp. 26-27). En relación con el tema, la rigurosa y sumamente interesante lectura de Kant que hace Paul Arthur Schlipp nos ofrece las siguientes líneas en relación con las propuestas éticas en la época de Kant y con los porqués de los fundamentos de su crítica: «Al ver el inevitable dogmatismo de todas las otras tentativas éticas, y siguiendo su primera visión, Kant se volvió más y más insistente y definitivamente hacia el proceso de reflexión racional, la construcción creadora y la transición como el único método capaz de arrostrar fructíferamente las exigencias de la experiencia humana y las necesidades de la obligación moral. Por un lado, vio que una obligación moral que no toma en cuenta los hechos de la vida humana y la experiencia es una abstracción absurda e inútil, por el otro, se dio cuenta de que una obligación “moral” que no obligue incondicionalmente —que sea un mero medio o instrumento de algún Bien ya establecido o aceptado— no es en modo alguno una genuina obligación moral, no obstante lo benéfica que pueda ser de manera “práctica”» (P. A. Schlipp, *op. cit.*, pp. 221-222).

¹⁷⁴ Vid. Dante Alighieri, *Divina Comedia* (canto III, vv. 1-9), p. 13: «Por mí se llega a [sic] la ciudad del llanto; / Por mí a [sic] los reinos de la eterna pena, / Y a [sic] los que sufren inmortal quebranto. / Dictó mi Autor su fallo justiciero, / Y me creo con su poder divino, / Su supremo saber y amor primero / Y como no hay en mí fin ni mudanza, / Nada fue antes que yo, sino lo eterno... / Renunciad para siempre a [sic] la esperanza».

¹⁷⁵ I. Kant, *Sueños de un visionario...* (primera parte, cap. II), p. 83.

¹⁷⁶ Cf. *Ibid.* (primera parte, cap. II), p. 80: «No me extender sobre la tendencia que nos ciñe al juicio de los otros con tanta fuerza y constancia, y nos lleva a preciar su acuerdo o su aprobación como del todo indispensable para completar nuestro juicio ante nosotros mismos; por más que esa tendencia a veces sea [sic] mal comprendida y sirva a la vanidad, su huella secreta se advierte, sin embargo, incluso en el alma más sincera y desinteresada, cuando ésta compara con el juicio de los otros los que ella reconoce como *bueno* o como *verdadero* en ella misma, a fin de hacer concordar las dos cosas, y también cuando, por así decirlo, contenemos a cada alma humana que, en su camino al saber, nos parece seguir un rumbo diferente del tomado por nosotros: todo esto procedería del sentimiento de dependencia de nuestro juicio propio respecto al *entendimiento humano universal*, y sería un medio para conferir una especie de unidad racional al todo de los seres pensantes».

problemático¹⁷⁷ de nuestra convivencia, al ser una condición atravesada por *nuestras* inclinaciones, tendientes tanto al mal como al bien (*dialéctica natural*).¹⁷⁸ Por ello es necesario el ejercicio de nuestra autonomía, ante la problematicidad de dicha circunstancia.

La autonomía abre la posibilidad del intento de realizar la forma adecuada de corresponder, a través de nuestras acciones, con el *entendimiento humano universal* planteado por Kant, al intentar comprender la experiencia del mundo que sentimos y al hacer el intento por participar en la universalidad del entendimiento humano. Con base en el *entendimiento humano universal*, permitírnos el esfuerzo de comprender con el fin de llegar a acuerdos a pesar del conflicto característico de nuestra *sociable insociabilidad*. Dicho discrepar implica el ejercicio racional de nuestra crítica del mundo como *uso público de la razón*,¹⁷⁹ intentando llevar a cabo nuestro bienestar.

En tanto que resultado del ejercicio de nuestra autonomía, el esfuerzo por corresponder con el *entendimiento humano universal* no es *convencional*, al igual que éste último. El *entendimiento humano universal* —siguiendo a nuestro autor— es una tendencia *natural* del ser humano a la *comunidad* y, por lo tanto, a la *comunicación*, manifiesta en la *racionalidad* del artificio de la condición humana. La confusión radica en creer que la correspondencia con el *entendimiento humano universal* yace en aceptar heterónomamente las ideas de los otros que integran una sociedad o una tradición, como si éstas no fueran artificios, aceptando la pertenencia a las mismas de manera irreflexiva, sin previo juicio o crítica alguna (*dogmatismo*). En cambio, Kant nos dice que la verdadera correspondencia con tal *entendimiento humano universal* radica en asumir nuestra *insociable sociabilidad*,¹⁸⁰ por lo cual afirma que todo lo que implica nuestra experiencia conforma un asidero referencial del mundo que nos demanda la crítica del mismo de manera autónoma.¹⁸¹ Nuestra experiencia del mundo nos dispone a la crítica del mismo; por lo cual, el ejercicio autónomo de ésta última es un fenómeno del mismo. Por ello resulta evidente la

¹⁷⁷ Cf. Enrique Hülsz Piccone, *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, p. 75: «[...] el *lógos* es *πρόβλημα* en Heráclito, en los dos sentidos de la palabra griega: porque es la evidencia más *prominente*, universal e inmediata, y porque a pesar de ello es ignorado y descuidado por los hombres (y a través de esta ignorancia y este descuido, se convierte en *obstáculo* para éstos)».

¹⁷⁸ *Vid. supra.*, p. 53, n. 59.

¹⁷⁹ *Vid. supra.*, p. 11, n. 2.

¹⁸⁰ *Vid. supra.*, p. 53, n. 60.

¹⁸¹ *Vid. supra.*, p. 70, n. 87.

idiotez de creerse poseedor de un *logos privado*,¹⁸² idea que tiende a ser el origen de muchos de nuestros males al implicar no ser conscientes de la propia capacidad de ejercer un *arte de vivir*,¹⁸³ lo cual —siguiendo a Kant— implica armonizarse o sintonizarse¹⁸⁴ con el mundo a partir de su inevitable experiencia, la que, al estar inscrita en los márgenes de la condición humana, se manifiesta en las relaciones en las cuales consiste nuestra *insociable sociabilidad*.

El ejercicio autónomo de comprender nuestra circunstancia marca la diferencia entre un hombre sujeto a la inmediatez de la muerte y otro capaz de discernir acerca de su experiencia, conduciéndose racionalmente, abriendo la posibilidad de actuar a favor de la realización de su virtud y, por lo tanto, de una vida buena. Recordemos a Pseudo Longino¹⁸⁵ cuando nos habla acerca del hombre de mal gusto, caracterizado por sólo pensar en satisfacer su interés privado o, en la crítica kantiana, al hombre extravagante (*Phantast*) en *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*.¹⁸⁶ El hombre de mal gusto,

¹⁸² *Vid. supra.*, p. 59, n. 72.

¹⁸³ En *Sueños de un visionario* hallamos contenidos compatibles con la evidente influencia del helenismo y el mundo latino en nuestro autor, por lo cual nos parece pertinente traer a colación la siguiente afirmación de Óscar Martiarena en relación con el planteamiento de un *arte de vivir* por dicha tradiciones como influencia de Kant en la *Antropología en sentido pragmático*, también rastreable en la obra precrítica dedicada a Swedenborg: «[...] la presencia, dentro de la *ApH* [*Antropología en sentido pragmático*], de nociones como “dieta psicológica” o “dietética del alma”, las cuales aluden a prácticas que Kant sugiere con el objetivo de orientar el uso de nuestras facultades del ánimo, además de diversas referencias a Epicuro y al pensamiento estoico, a partir de las cuales Kant busca guiar al lector a la posesión de sí mismo y, con ello, al dominio de sus emociones y pasiones, nos remiten al pensamiento helenístico y romano, donde la filosofía además de conocimiento es saber cómo vivir, cómo conducirse ante uno mismo y ante los otros, cómo gobernarse a sí mismo; en suma, donde la filosofía es *arte de vivir*. Así, en la medida que proporciona principios cuya finalidad es orientar la conducta de los habitantes de una sociedad cosmopolita y, en diversos momentos, recurre a la filosofía helenística y romana, la *ApH* [*Antropología en sentido pragmático*], en tanto conocimiento de los seres humanos como ciudadanos del mundo, que induce, a quienes en ella se forman, a aplicar a sí mismos los principios que formula, bien puede ser vista como un arte de vivir en una sociedad cosmopolita» (O. Martiarena, *op. cit.*, p. 18).

¹⁸⁴ Cf. Heráclito de Éfeso, *op. cit.*, (frag. 50), p. 37: «Habiendo escuchando, no a mí, sino al logos, / sabio es convenir que todo es uno». También vale la pena recordar el siguiente fragmento: «Bien pensar es la suprema excelencia y sabiduría: / lo verdadero decir y obrar según naturaleza, escuchando» (*Ibid.* (frag.112), p. 83).

¹⁸⁵ *Vid. supra.*, p. 40, n. 40.

¹⁸⁶ Cf. I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (segunda sección <33-34> [221-222]), p. 21; donde Kant empieza a construir su descripción del carácter extravagante: «Cuando este carácter [el carácter melancólico] degenera, la seriedad se transforma en melancolía, la devoción en fanatismo, el amor a la libertad en entusiasmo. // La ofensa y la injusticia encienden en él las ansias de venganza. Entonces se vuelve muy temible. Desafía el peligro | y desprecia la muerte. La perversión de su manera de sentir y la ausencia de una razón serena hacen que caiga en lo *extravagante*: sugerencias, fantasías, asedios. Si la

siguiendo a Pseudo Longino, es un ser con el cual no se puede hablar de virtud o de la grandeza y nobleza implicadas en el bien; es un ser capaz de corromperse,¹⁸⁷ capaz de renunciar a la realización de su virtud, siendo negligente consigo mismo como lo es quien acepta el soborno ante un juicio —recordando nuevamente al autor griego— quien en ello ve la miseria de quien tiene una experiencia tan deleznable que no ha experimentado la nobleza implicada en la magnitud de lo *común*,¹⁸⁸ la experiencia sublime del mundo.

Se trata de un ser demasiado apegado a la inmediatez de sus necesidades o, peor aún, a la inmediatez de lo aparente de manera irreflexiva; la inmediatez que implica lo percedero, lo vanal y lo prescindible, instalándose tal sujeto en su mero gusto de manera irreflexiva, restringiendo su experiencia a pesar de la insociable sociabilidad que implica la misma, llegando a conformarse con el cumplimiento más inmediato de sus inclinaciones, por más someras que puedan ser, generando un apego a las mismas. En ello radica la inconsciencia, al igual que el peligro de la misma, de perdernos a nosotros mismos al perder la consciencia de nuestra finitud y la verdadera necesidad que implica. Cuando no hay conciencia de tales límites, podemos llegar a trivializar nuestra misma condición elemental a pesar de su importancia; a través de tal posibilidad, de hecho, podemos llegar a poner en riesgo tanto nuestra vida como la de otro ser vivo, cuando dicha inconsciencia se realiza como estupidez. De tal forma, podemos llegar a disponernos a nosotros mismos a ser subsumidos por las más frívolas inclinaciones implicadas en nuestra inconsciencia. Inclinaciones que van desde las más absurdas hasta las más terribles.

inteligencia es aún más débil, llega a lo *monstruoso*: sueños de vaticinio, presentimientos, señales milagrosas. Está en peligro de convertirse en un *fantaseador* o en un *maniaco*».

¹⁸⁷ *Vid. supra*, p. 43, n. 48.

¹⁸⁸ Cf. I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (segunda sección <23-24> [217]), p. 15: «[...] la verdadera virtud sólo puede basarse en principios tales que, entre más generales sean, más sublime y noble lo harán. Estos principios no son reglas especulativas, sino la conciencia de un sentimiento que vive en todo corazón humano y que se extiende mucho más allá de las causas particulares de la compasión y la complacencia. Creo englobar todo su contenido diciendo que es *el sentimiento de la belleza y la dignidad de la naturaleza humana*. Lo primero es un fundamento de la benevolencia universal, lo segundo del respeto universal; y si este sentido alcanzara la más alta perfección en algún corazón humano, ese hombre se amaría y se estimaría a sí mismo, pero sólo en la medida en que es uno | de todos aquellos a los cuales se extiende su vasto y noble sentimiento. Sólo cuando uno subordina su inclinación particular a una inclinación tan amplia, los instintos bondadosos pueden aplicarse proporcionalmente y producir el noble comportamiento que es la belleza de la virtud».

El cultivo del gusto, como forma de relación del mundo y atención a su experiencia, implica cierto nivel del mejoramiento de nosotros mismos, lo cual implica la búsqueda de nuestra virtud, que radica en la nobleza del bien y, por lo tanto, en el padecimiento de la experiencia sublime del mismo. El que la experiencia sublime del bien resulte ajena para alguien da cuenta de la poca formación de su sensibilidad —siguiendo a Pseudo Longino— por no evidenciar el esfuerzo de intentar observar al mundo en su justa dimensión, en la magnitud en la que yace la importancia de las cosas como experiencia del mundo. Tal forma de la libertad del pensamiento, como atención a la realidad experimentada, es posible a través del ejercicio de nuestra autonomía. En tal posibilidad de atención se cifra la justa valoración de los eventos del mundo como quehacer de la libertad del propio pensamiento y, por lo tanto, el servicio del mismo para tal labor. Lo anterior implica una conducción evaluativa y, por lo tanto, prudencial de uno mismo. Dicha labor de cuidado es en lo que yace un *arte de vivir*, un cuidado en la atención de la propia experiencia que, por lo tanto, implica un cuidado de nosotros mismos. Nuestra experiencia de la finitud es un padecimiento de los elementos del mundo, en cuyo conjunto consiste su unidad como relación entre éstos, incluyéndonos a nosotros. El padecimiento de nuestra finitud, por contraste, es una experiencia de la sublime magnitud del mundo, dándonos cuenta, simultáneamente, de los límites de la razón.

Kant, de forma semejante al Pseudo Longino, crítica a un carácter parecido al antes expuesto. Dicho carácter es el del hombre extravagante, descrito por nuestro autor como un ser incapaz de procurar en sí mismo la proporción, orden y medida de la sobriedad, como manifestación del cuidado de sí;¹⁸⁹ alguien incapaz de ver en tal labor una realización de su

¹⁸⁹Cf. O. Martiarena, *op. cit.*, pp. 156-157. En relación con el tema del cuidado de sí mismo, vale la pena rescatar las observaciones que hace Óscar Martiarena en este pasaje a partir de su lectura del análisis Foucaultiano acerca de la *Antropología*: «Por su parte M. Foucault señala que la noción de “cuidado de sí mismo” [*epimeleia heautou*] es expresión de un imperativo —“debes ocuparte de ti mismo”, “no debes olvidarte de ti mismo” “debes cuidar de ti mismo”— que ocupó un lugar fundamental en la filosofía antigua: “la *epimeleia heautou* (cuidado de sí y la regla que se le asociaba) no dejó de ser un principio fundamental para caracterizar la actitud filosófica a lo largo de casi toda la cultura griega, helenística y romana”. Así, sostiene que, como principio, estuvo presente en Platón, asociado al tema delfico “conócete a ti mismo”; en Epicuro, vinculado con la noción de *terapia*; en Séneca quien lo traduce al latín como *cura sui*; y en Epicteto, a todo lo largo de las *Pláticas*. Asegura que “el cuidado de sí” encierra una actitud con respecto a sí mismo, a los otros y al mundo; es una forma de prestar atención a lo que se piensa y pasa en el propio pensamiento; y se refiere a ciertas acciones que uno ejerce sobre sí mismo, mediante las cuales uno se purifica y se transforma. Además, afirma que si bien estuvo presente en Platón, el imperativo que demanda

virtud como manifestación de la consciencia de la *praxis* que ello implica: el equilibrio del alma manifiesto en la conducta del dueño de la misma, es decir, la realización de la consciencia de la evidente necesidad en todo ser virtuoso del cultivo del bien en sí mismo, capaz de manifestarse en todos los aspectos de su vida. Kant ve en el extravagante la imposibilidad de dicha realización.

Kant acusa a Swedenborg de extravagante con base en la desproporción de sus visiones, caracterizándolo como un esclavo del desvío de una razón desbordada.¹⁹⁰ Kant, en *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*,¹⁹¹ en el caso de un ser extravagante en su aspecto, manifiesta una desproporción en su conducta, una falta de *sentido común*.¹⁹² Un hombre extravagante manifiesta en su forma de vestir un gusto que da

cuidar de uno mismo tuvo una importancia central para el pensamiento helenístico, dentro de las filosofías cínica, epicúrea y estoica, que se concibieron a sí mismas como *artes de vivir*».

¹⁹⁰ I. Kant, *Sueños de un visionario...* (primera parte, cap. II), p. 90. Kant hace la siguiente descripción del hombre extravagante en la célebre obra precrítica: «no sería asombroso encontrar un visionario al mismo tiempo extravagante {*Phantast*}, por lo menos con respecto a las imágenes asociadas con esas apariciones, pues surgen en él representaciones extrañas por naturaleza al estado corporal del hombre e inconciliables con las que provienen de ese estado; y las imágenes disonantes producidas por esas representaciones en la representación exterior se desglosan en salvajes quimeras y en caricaturas desconcertantes cuyo largo cortejo ciega los sentidos [sic] engañados, aunque puedan tener por fundamento un verdadero influjo espiritual».

¹⁹¹ *Vid. supra*, p. 128, n. 186.

¹⁹² Cf. G. Deleuze, *op. cit.*, p. 44. Me parece de suma relevancia tomar en cuenta la siempre interesante lectura de Gilles Deleuze en relación con el tema del sentido común en Kant. Ello debido a que el sentido común es un fenómeno ético en el que se manifiesta nuestra coincidencia ética, nuestra indubitabilidad en relación con determinadas formas de nuestro actuar de las que se desprende nuestro acuerdo y coincidencia ética, sin que ello no implique cierta problematicidad, aunque también de pie a la problematización de determinadas formas naturalizadas de heteronomía y al cuestionamiento de las tradiciones en las cuales éstas puedan estar implicadas. Por ello, me parece relevante pensar al fenómeno del sentido común como el resultado de una experiencia de dicho tipo: la experiencia de lo común. Deleuze dice en relación con el sentido común kantiano lo siguiente: «[...] el sentido común no aparece como un dato psicológico, sino como la condición subjetiva de toda “comunicabilidad”. El conocimiento implica un sentido común, sin el cual no sería comunicable y no podría aspirar a la universalidad» (*op. cit.*, p. 67). La universalidad a la cual refiere el filósofo francés es lo que posibilita dicha comunicabilidad como fenómeno racional de inteligibilidad que favorece fenómenos como el acuerdo y la comprensión a partir del padecimiento de nuestra experiencia, de la realidad en la cual el mundo se constituye como fenómeno, evento e incluso adversidad. Ese encuentro en lo común entre nosotros es la experiencia vinculante que funda la identificación con su sentir, su *sentido común*, de ahí la posibilidad de pensar la universalidad de dicha experiencia debido a la naturalidad con la que se da en tanto que fenómeno sensible. Lo sugerente de ello es que, si tal experiencia se narra adecuadamente, con base en la verosimilitud que implica, o se contempla de manera distante, puede también ser capaz de generar en quien la contempla la conmoción correspondiente con la sublime magnitud de dicha experiencia del mundo. En ello yace su carácter cósmico y de ahí podemos inferir la universalidad de tal evento, sin que ello excluya la problematicidad del mismo por el carácter parcial de nuestra percepción implicado en nuestra finitud. Desde esta posibilidad es que Deleuze nos habla de un *sentido común moral* en Kant —lo cual me parece pleonástico—, en el cual coincide la experiencia con la racionalidad de su análisis. Ello como resultado de una adecuada observación del fenómeno en el que se manifiesta el sentido común y, por lo tanto,

cuenta de la forma en la que se aproxima al mundo, disponiendo su sensibilidad a un padecimiento del mismo. Con base en ella, establece una relación con sus hechos y sus eventos, como parte de sí mismo. En el extravagante, por lo que implica lo anterior, se presenta una problematicidad que, a su vez, exige una comprensión del evento que representa su actuar mismo y la realización de éste en hechos tan concretos como su forma de vestir. El hombre extravagante, apegándonos a nuestro autor, manifiesta cierta irreflexividad en su relación con el mundo, que está manifiesta en sus decisiones, lo cual implica cierta negligencia en el servicio de su razón, una falta de consciencia de sí mismo, en relación con la búsqueda de armonía, que implica una honda investigación de sí mismo y puede derivar en una adecuada relación consigo mismo como principio de una adecuada relación con el mundo.

En el extravío del hombre extravagante se manifiesta alguien egoísta perdido en la inmediatez de su sensibilidad, teniendo como único referente a su querer, sin que éste de cuenta de un *sentido común* como base para la mejor convivencia en relación con nuestra *insociable sociabilidad*. En ello parece manifestarse una incapacidad de aprecio de *lo común* como bien, es decir, como principio de relación y como principio de nuestra *insociable sociabilidad*. Siguiendo a Kant y al Pseudo Longino, alguien con mal gusto es incapaz de los nobles actos en los que el bien consiste. La experiencia sublime de nuestra finitud, por lo tanto, inaugura la experiencia de lo común: el bien. El hombre extravagante vive en la inconsciencia de su finitud, como si jamás hubiese experimentado la experiencia

captación de su racionalidad, y la razón ejerciendo el análisis de la experiencia a través del cual podemos tener una comprensión y *discernimiento* adecuado de la misma. En ello se manifiesta el autodominio que caracteriza a la razón ante la posibilidad del error y la confusión a la que tiende toda sensibilidad, por lo tanto, con base en toda experiencia, al ser toda sensación y, por lo tanto, sentir, un impulso natural correspondiente con la intensidad de la experiencia. Al respecto Deleuze abona lo siguiente: «[las condiciones immanentes a la naturaleza sensible, que deben fundar en ésta la capacidad de expresar o de simbolizar algo suprasensible] Se presentan en tres aspectos: la finalidad natural en la materia de los fenómenos; la forma de la finalidad de la naturaleza en los objetos bellos; lo sublime en lo informe de la naturaleza sensible da testimonio de la existencia de una finalidad más alta. Ahora bien, en estos dos últimos casos vemos que la *imaginación* tiene un papel fundamental, ya sea que se ejerza libremente, sin dependencia respecto de un concepto determinado del entendimiento, ya que sobrepase sus propias fronteras, se sienta ilimitada y se relaciones con las Ideas de la razón. Así la conciencia de la moralidad, de decir, el sentido común moral, no sólo comporta las creencias, sino también los actos de una imaginación a través de los cuales la naturaleza sensible aparece como apta para recibir el efecto de lo suprasensible. La imaginación forma realmente parte del sentido común moral» (G. Deleuze, *op. cit.*, pp. 78-79.)

sublime de la misma.¹⁹³ En tal ceguera y evidente autoengaño, yace su egoísmo. No podemos ir más allá de nuestra finitud sin dejar de ser nosotros mismos, por lo cual tampoco podemos ir más allá de los límites de nuestra razón como Kant ya nos ha dicho.¹⁹⁴ El egoísmo que implica ser inconciente de nuestra propia finitud radica en una negación de la inevitabilidad de tal hecho porque es imposible la carencia de su experiencia sublime. El

¹⁹³ Aquí es donde podemos apreciar la relevancia del sentimiento de lo sublime como sentimiento que surge de la experiencia de lo común, como conmoción en la que se sostiene la experiencia del bien, capaz de generar el vínculo entre sus receptores en el que se funda su comunión. Por otra parte, vemos como la imaginación tiene un papel importante en la estructuración y, por lo tanto, en la comprensión del evento, lo cual suscita creencias que pueden ser asumidas como certezas, las cuales pueden desprenderse de otro importante fenómeno de la imaginación: la compasión, la imaginación del dolor ajeno. Deleuze nos describe el proceso integral de la experiencia como fenómeno con base en cual se funda lo moral y, simultáneamente, lo ético: la experiencia de lo común que permite el desprendimiento de ella de un *sentido común*: «[...] el papel de la imaginación consistirá en reflejar un objeto singular desde el punto de vista de la forma. Al hacerlo, no se relaciona con un concepto determinado del entendimiento, sino que se relaciona con el entendimiento mismo como facultad de los conceptos en general; se relaciona con un concepto *indeterminado* del entendimiento. Esto quiere decir que, en su libertad pura, la imaginación concuerda con el entendimiento en su legalidad no específica. Con todo rigor se podría decir que la imaginación, aquí, “esquematiza sin concepto”. Pero el esquematismo es siempre el acto de una imaginación que ya no es libre, que está determinada a actuar en conformidad con un concepto del entendimiento [...] la imaginación hace algo más que esquematizar: manifiesta su libertad más profunda al reflejar la forma del objeto, “se juega en cierta manera en la contemplación de la figura”, se convierte en la imaginación productiva y espontánea “como causa de forma arbitrarias de intuiciones posibles”. He aquí, pues, una concordancia entre la imaginación en tanto libre y el entendimiento en tanto indeterminado. He aquí *una concordancia libre e indeterminada* entre facultades. De esta concordancia tenemos que decir que define un sentido común propiamente estético (el gusto). En efecto, el placer que suponemos comunicable y válido para todos no es otra cosa que el resultado de esa concordancia. Puesto que no se realiza bajo un concepto determinado, es imposible conocer intelectualmente el libre juego de la imaginación; sólo se lo puede sentir. Nuestra suposición de una “comunicabilidad del sentimiento” (sin intervención de un concepto) se funda, pues, en la de una concordancia subjetiva de las facultades, en tanto esta concordancia constituye el sentido común» (G. Deleuze, *op. cit.*, pp. 87-88). Deleuze nos da cuenta del sentido universal que se da en la dinámica espontánea de las facultades de la razón en relación con la experiencia. Se trata del suceso de nuestra sensibilidad en la cual se manifiesta el acuerdo de un juicio en relación con el gusto, capaz de fundar comunidad en tanto que este último fenómeno deriva de una experiencia de lo común, por sí misma vinculante, en la cual se manifiesta la sensibilidad que nos relaciona y nos permite coincidir en una misma experiencia, la experiencia del bien. Por último, el filósofo francés nos dice: «[...] el sentido común que corresponde al sentimiento de lo sublime no se separa de una “cultura”, como movimiento de su génesis. Y en esta génesis es donde nos percatamos de lo esencial relativo a nuestro destino. En efecto, las Ideas de la razón son especulativamente indeterminadas, prácticamente indeterminadas. Esto ya es el principio de la diferencia entre lo sublime matemático de lo inmenso y lo sublime dinámico de la potencia (uno pone en juego la razón desde el punto de vista de la facultad de conocer, mientras que el otro lo hace desde el punto de vista de la facultad de desear). De manera que en lo sublime dinámico, el destino suprasensible de nuestras facultades parece como *la predestinación de un ser moral*. El sentido de lo sublime es engendrado en nosotros de tal manera que prepara una finalidad más alta y nos prepara para el advenimiento de la ley moral» (pp. 92-93). En la cultura de manifiesta está dinámica natural de las facultades de la razón que nos disponen al ejercicio artificial de nuestro actuar moral. En ello radica la posibilidad del ejercicio de una ética desde la cual se pueda realizar el artificio en el que consiste un arte de vivir.

¹⁹⁴ *Vid. supra*, p. 37, n. 33.

que nuestra finitud deje de ser motivo de yugo, dolor y heteronomía, es sólo posible aprendiendo a vivir, lo cual implica que el dolor sea parte de dicho proceso. Para ello debemos ser conscientes de nuestra finitud.

Sin embargo, la intensidad de la experiencia sublime de nuestra finitud no necesariamente determina nuestro grado de reflexión acerca de ella. La inadecuada confrontación de tal adversidad nos puede llevar a la heteronomía, la cual puede configurarse en una evasión o negación egoístas, semejante a la inconciencia del hombre extravagante. Por ello, el papel de la reflexión o el discernimiento acerca de la sublime experiencia de nuestra finitud es tan relevante como principio de su evaluación. Ello evidencia el carácter intransferible de nuestra experiencia, pero también de cómo el pensamiento puede permitirnos comprenderla mejor al igual que ser influenciado por su transferibilidad. Ello da pie a los distintos resultados, momentos y circunstancias en los que puede derivar la experiencia de nuestra finitud, a partir del libre actuar que llevemos a cabo ante la adversidad que implica. En tal interacción radican los cambios de vida, incidencias en el mundo e intervenciones en la realidad que repercuten en nosotros y en lo que nos rodea a partir del ejercicio de nuestra libertad.

Nuestra finitud implica nuestra falibilidad; por lo cual, a pesar de la posibilidad de servirnos de nuestro pensamiento, nuestras acciones no están exentas de la posibilidad del error por más buenas que sean nuestra intenciones. Por ello, la labor de reflexión que implica comprender nuestra circunstancia exige el gran esfuerzo de atender con suma concentración nuestra experiencia. Ello evidencia la necesidad del cultivo de nuestra virtud; el ejercicio de un arte de vivir. Somos seres tendientes tanto a la falibilidad como al mal. No necesariamente son lo mismo, a pesar de ir de la mano, en tanto que el mal es la ruptura de la *suprema unidad cósmica de la realidad*; del error puede derivar el mal. Sin embargo, del error se puede comprender y adquirir consciencia de la relevancia de nuestro actuar, al igual que de la necesidad de la virtud del mismo, llevándonos al arrepentimiento. El mal, en cambio, como ejercicio de libertad, como uso perverso de la razón, al no ser accidente sino propósito e implicar la responsabilidad de su acto, es injustificable.

Somos seres dispuestos y tendientes a la desproporción de nuestras imágenes, aunque impliquen lo imposible: suprimir el padecimiento de nuestra finitud, sin dejar de ser nosotros

mismos; un deseo no meditado dominando a la acción a través del impulso irreflexivo del querer no pensado; la forma más inmediata, básica y sofisticada de heteronomía como esclavitud de nosotros mismos. Cuando nuestro deseo es la guía de nuestra acción de manera irreflexiva, es posible cualquier transgresión irracional en la cual el mal se realice.

Podemos decir que la virtud es un fenómeno emergente y, por ello, inexacto, que consiste en la realización más adecuada de la confrontación de nuestra adversidad. Por ello, la virtud no puede ser una conquista permanente debido a que la misma está sujeta a una circunstancia específica y singular. No descarto que tal experiencia permita un aprendizaje para circunstancias semejantes. Sin embargo, por más parecidas que puedan ser dos circunstancias, no hay garantía absoluta de que la solución para una sea la más adecuada para la otra, ni que una de ellas demande exactamente el mismo proceder que implicó la anterior emergencia. Siempre es imprescindible una evaluación de nuestro actuar como consciencia de la adversidad que confrontamos. Por ello, la sabiduría consiste en la actitud reflexiva de saberse dispuesto a llevar a cabo esa realización, esa adecuada confrontación de la propia adversidad, con la consciencia de la incertidumbre que implica la disposición de nuestra libertad a la falibilidad, en relación con el carácter vital de la experiencia del mundo, cuya realidad es circunstancial y contingente, y cuyas dinámicas y posibilidades, así como la plena comprensión de las mismas, están más allá de nuestro conocimiento y más allá de los límites de nuestra mera razón por lo inconsistente de nuestra experiencia y lo parcial de la perspectiva que implica. Lo anterior implica la consciencia de nuestro destino: nuestra finitud.

No me extenderé sobre la tendencia que nos ciñe al juicio de los otros con tanta fuerza y constancia, y nos lleva a apreciar su acuerdo o aprobación como el odio indispensable para completar nuestro juicio ante nosotros mismos: por más que esa tendencia a veces sea [sic] mal comprendida y sirva a la vanidad, su huella secreta se advierte, sin embargo, incluso en el alma más sincera y desinteresada, cuando ésta compara con el juicio de los otros los que ella reconoce como *bueno* o como *verdadero* en ella misma, a fin de hacer concordar las cosas, y también cuando, por así decirlo, contenemos a cada alma humana que, en su camino al saber, nos parece seguir un rumbo diferente del tomado por nosotros: todo esto procedería del sentimiento de dependencia de nuestro juicio propio respecto al *entendimiento humano*

universal, y sería un medio para conferir una especie de unidad racional al todo de los seres pensantes.¹⁹⁵

El sentimiento de dependencia del cual Kant nos habla explicita nuestra capacidad racional de realizar y afirmar el acuerdo y la concordia entre nosotros. Ello, como realización del bien, manifestación de éste último y realización de la armonía entre nosotros, los seres humanos. Sin embargo, tal posibilidad de la razón, tal capacidad racional, también puede dar pie a la heteronomía al poder implicar la supresión de nuestra capacidad de ejercer la crítica en relación con aquella convivencia de la cual somos parte; la supresión del ejercicio de aquello que Kant llama “uso público de la razón”,¹⁹⁶ al confundir al no conflicto con la armonía entre nosotros, cuando ésta implica nuestra *insociable sociabilidad*. De ahí lo notable del énfasis que Kant empeña en ello.

Es conveniente hacer matices y aclarar que el *uso público de la razón* —siguiendo a Kant— intenta mantener y llevar a cabo, en caso de ser necesario, dicha armonía y tal concordia como un ejercicio crítico a favor del bien y del cultivo de nuestra nuestra virtud: el ejercicio de una ciudadanía que busca lograr el bien. Por ello, este ejercicio de ciudadanía se convierte en un arte de vivir por parte de aquél consciente de la experiencia común de ser parte del mundo.

El uso público de la razón se da cuando la convivencia entre nosotros y todo lo que implica la misma, la relación implicada en lo que Kant llama “entendimiento humano universal”,¹⁹⁷ tiende a la heteronomía, suprimiendo la libertad más importante: pensar por sí mismo. El peligro de la negación de dicha libertad, en el peor de los casos, puede derivar, no sólo en la obstrucción de la realización del bien, sino en la obstrucción de condiciones que puedan favorecer su logro. Sin embargo, el bien siempre es posible porque no se puede suprimir del todo la voluntad de pensar por uno mismo, cuando tal libertad sólo yace en nosotros.

Los objetos de la realidad para un ser sujeto a su heteronomía, incluyéndose a sí mismo, se reducen a la inmediatez de los mismos; sólo se posee la conciencia inmediata de

¹⁹⁵ I. Kant, *Sueños de un visionario...* (primera parte, cap. II), p. 80.

¹⁹⁶ *Vid. supra*, p. 11, n. 2.

¹⁹⁷ *Vid. supra*, p. 126, n. 176.

sí mismo y, por lo tanto, del mundo, entendiendo a éste únicamente como mera facticidad, relacionándose con el mundo utilitaria y funcionalmente. Con base en ello, le damos el mismo valor a todos los objetos de nuestra experiencia por la ceguera que implica nuestra irreflexión, restringiendo *su propia* experiencia, negando la complejidad de los fenómenos del mundo y, por lo tanto, también de este último. El mundo se convierte en un montón disperso de datos individuales sin relación alguna más allá del cálculo pragmático que implica su mera utilidad; el mero servicio inmediato del mundo para nuestro deseo de manera irreflexiva. Ello implica la reducción de los seres humanos a nuestra utilidad, siendo uno de los más grandes peligros de la heteronomía. La *negación* de uno mismo implicada en el consentimiento de la heteronomía imposibilita la imaginación adecuada de la dignidad humana, al poder ser un obstáculo para imaginar adecuadamente el dolor de alguien más como forma de la compasión. Difícilmente un ser heterónomo será capaz de la comprensión de la complejidad del mundo a partir de la confrontación adecuada de su experiencia sublime.

Es necesario hacer un matiz: a pesar de nuestra finitud, el peligro de la reducción de nosotros mismos a la inmediatez de nuestra experiencia nos permite ver que la libertad no radica en las condiciones materiales a través de las cuales puede ser posible su realización, sin negar tampoco que de éstas, en un nivel básico de las mismas, depende nuestra subsistencia. Ello implicaría que, tales *medios*,¹⁹⁸ fueran *finés en sí mismos*.¹⁹⁹ Comprenderlos de tal forma implica consentir la reducción de nuestra experiencia a un mero cálculo pragmático, cuyo sentido sería la satisfacción de nuestro interés privado. Implica abrir la posibilidad de que el mundo, como condición material de nuestra libertad, esté supeditado a la satisfacción de nuestro deseo, nuestras inclinaciones, de manera irreflexiva. Se abre la posibilidad de que la satisfacción del deseo más trivial se conciba

¹⁹⁸ Cf. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (segunda sección, 417, 8-17), p. 165: «Quien quiere el fin, quiere también (en tanto que la razón tiene influjo decisivo sobre sus acciones) el medio indispensablemente necesario para él que está en su poder. Esta proposición es, en lo que atañe al querer, analítica, pues en el querer un objeto como mi efecto se piensa ya mi causalidad como causa de obra, esto es, el uso de los medios, y el imperativo ya extrae el concepto de las acciones necesarias para este fin del concepto de un querer este fin (para determinar los medios mismos para un propósito que nos hemos marcado hace falta, sin duda, proposiciones sintéticas, pero que atañen no al fundamento para hacer real el acto de la voluntad, sino al fundamento para hacer real al objeto)».

¹⁹⁹ *Vid. supra*. p. 35, n. 31.

como necesario, al igual que la posibilidad de que lo necesario sea visto como un medio para alcanzar la satisfacción de intereses privados ajenos. Nuestra autonomía como plenitud de nuestra libertad, no se alcanza ni depende de nuestra óptima condición material. El servicio de nuestro pensamiento nos permite adquirir consciencia de ser fines en sí mismos; seres capaces de dignidad; seres capaces de comprender que no somos tan sólo la mera facticidad inmediata de nuestra existencia; seres capaces de comprender que somos capaces de darle un sentido a dicha existencia como condición de nuestra vida.

La condición material de un ser humano sólo es el medio para realizar su dignidad, ya que un hombre es digno por ser capaz de dignidad. Sin embargo, no basta con vivir para que ésta sea un hecho, tal posibilidad nos demanda la necesidad de realizarla. Nuestras necesidades básicas son condiciones fundamentales para nuestra experiencia como consciencia de uno mismo, en términos estrictamente materiales, al radicar en ellas nuestra subsistencia y dando cuenta de nuestra finitud. Por ello, la consciencia de nuestra finitud, a partir de su experiencia, nos permite saber que nuestra condición material no es un fin en sí mismo, pues nuestra vida es más que un mero fenómeno positivo. A través de la experiencia de nuestra finitud, podemos darnos cuenta de la posibilidad y necesidad de darle un sentido, en tanto que, a partir de su experiencia, podemos ser capaces de tal ejercicio de libertad. Nuestra condición material es un medio para la realización de nuestra dignidad y, por lo tanto, para la realización de nuestra *virtud* como posibilidad de nuestra libertad, implicando ello la inalienabilidad de nuestra dignidad.

La autonomía que implica el uso público de la razón radica en aquello que Kant llama “*lo bueno o verdadero* que el alma reconoce en ella misma”. Cuando el alma reconoce aquello *bueno o verdadero*, cuando uno experimenta una auténtica experiencia del bien, dicha experiencia no deja duda del actuar a llevar a cabo a favor del bien. En ello consiste la adquisición de nuestra consciencia como resultado del servicio autónomo de nuestro propio pensamiento. Ante la contundencia de la realidad como experiencia del mundo, del carácter verdadero de la misma, la sublime experiencia del bien abre la posibilidad del uso público de la razón como principio de la crítica de los eventos del mundo del cual somos parte plenamente al haber adquirido consciencia de ello. La experiencia del bien inaugura la reflexión, siendo ésta la actividad básica del servicio de nuestro pensamiento. La reflexión

es la experiencia de nuestro pensamiento en nosotros mismos. La atención que implica el ejercicio de nuestra reflexión procura la anulación de toda heteronomía, al igual que la posibilidad de la misma, en tanto que implica adquirir consciencia como padecimiento de la apodícticidad de nuestra propia experiencia intransferible y como verdad de nuestra sublime experiencia del bien, pues se trata del carácter indubitable de padecer mi experiencia como verdad de la misma. No se puede dudar de la experiencia, ya que jamás dejamos de padecerla como consciencia de la misma (*intencionalidad*).²⁰⁰ Lo anterior sucede a pesar del carácter intransferible de nuestra experiencia. Si sé que mi experiencia, por más que afirme su verdad, es falsa, estoy consciente del engaño en cuestión. Sólo se desmiente un engaño para sí mismo, a través de la adquisición de la consciencia que implica darnos cuenta de nuestro error, dejando de ser, incluso el autoengaño, posible.

Una consciencia ejerce su libertad en el movimiento propio de la reflexión. Consciente de tal posibilidad, con mayor dificultad que otras consciencias inconscientes de tal libertad, permitirá su esclavitud. En ello radica ser propietarios de nuestro propio pensamiento, dueños de nosotros mismos y capaces de nuestro gobierno como realización y ejercicio de nuestro autodomínio:

Cuando referimos las cosas externas a nuestra necesidad, no podemos hacerlo sin experimentar al mismo tiempo que estamos retenidos o limitados por una especie de sensación que nos hace observar que obra en nosotros, por decirlo así, una voluntad extra, que nuestro propio libre albedrío exige por condición un asentimiento externo.²⁰¹

El asentimiento externo del cual nos habla Kant es la sensación del cuerpo que posibilita nuestra alma, en los términos del Kant de *Sueños de un visionario*,²⁰² para hacer patente en nosotros mismos el *entendimiento humano universal*,²⁰³ el cual implica el sentimiento en torno a nuestro actuar. La experiencia que nos vincula con nuestra realidad, haciendo posible, a través de tal sensación, nuestra experiencia del mundo, una aproximación a éste que implica cierto grado de certeza, aquello que Kant llama “tener

²⁰⁰ *Vid. supra.*, p. 49, n. 56.

²⁰¹ I. Kant, *Sueños de un visionario...* (primera parte, cap. II), p. 81.

²⁰² *Cf. ibid.*, (primera parte, cap. I), pp. 63-67.

²⁰³ *Vid. supra.*, p. 126, n. 176.

mundo”, en la *Antropología en sentido pragmático*.²⁰⁴ Dicha experiencia le permite al alma reconocer en su sensación la certeza de bondad en sí misma y, por lo tanto, en relación con nuestros actos, siendo ello posible a través del alma, cuya experiencia vendría a ser una experiencia de nosotros mismos. Ello implica un nivel de entendimiento (*aprehensión*),²⁰⁵ un nivel de comprensión, que se manifiesta en la virtud de nuestros actos, al corresponder con el *entendimiento humano universal*, siendo evidencia de la verdad de la consciencia de éste último, en tanto que sensación indubitable y en tanto que ello implica la inevitable certeza de su experiencia.

De esa forma, nos damos cuenta del mal al sentirlo del mismo modo que del bien cuando éste se realiza, haciéndonos evidente la plenitud y armonía en la que consiste. Así nos damos cuenta de la virtud y vileza de nuestras acciones, reconociéndonos en ellas, incluso a pesar de pretender negarlas, implicando ello la certeza de nuestra responsabilidad, que, en el mejor de los casos, es consciencia de la misma y, en el peor, la posibilidad de pretender su evasión. Se trata de la toma de conciencia de la que es capaz un ser autónomo a través de su reflexión. Nuestra capacidad de ser, tanto nuestra consciencia como nuestro cuerpo, objeto de nuestro pensamiento al igual que objeto de nuestra experiencia. Se abre la posibilidad de ser objetos de conocimiento de nosotros mismos, sólo a través de la reflexividad que implica el ejercicio de nuestra autonomía.

Con base en lo anterior, me pregunto: ¿Es posible la supresión total de cierta *conciencia ética* en la cual se manifieste un cierto grado de *autonomía de la razón*? ¿Es posible la supresión de la experiencia o, por lo menos, la intuición del bien o lo correcto, que nos hablaría de la consciencia que implica la razón de, por ejemplo, un ser humano, sin dejar de estar vivo? ¿Es posible suprimir las inclinaciones en las cuales se manifiestan nuestros apetitos, nuestras pasiones, nuestra sensibilidad y sentimiento en un ser racional,

²⁰⁴ Cf. O. Martiarena, *op. cit.*, p. 66: «Sobre la forma en la que debemos conocernos, el bosquejo del curso nos dice mucho. Afirma que todos los seres humanos reciben una formación doble: a través de la escuela y a través del mundo; que en la primera son aprendices pasivos, mientras que en la segunda participan en el “gran juego de la vida”; que la primera es formación de las habilidades, y la segunda, de la prudencia [*Klugheit*]; y por tanto, que la primera es conocimiento escolar y la segunda conocimiento del mundo, sobre el cual, Kant apunta: “El hombre de habilidad tiene mundo, significa tanto como: no es pedante y no tiene la forma de la escuela en sí mismo. Más aún conoce al mundo”. A lo cual añade que el conocimiento del mundo es el propio de la antropología pragmática».

²⁰⁵ *Vid. supra*, p. 38, n. 34.

en un ser que posee vida, movimientos del alma que manifiestan la voluntad activa de un ser dispuesto para la acción propia o, por lo menos, para el ejercicio de cierto tipo de voluntad? Lo dudo mucho, pues ello manifiesta nuestra *insociable sociabilidad* y la posibilidad de la misma a través del *entendimiento humano universal*. Kant nos habla de ello como la cualidad de nuestra alma, que es capaz de posibilitar el ejercicio de una ética, una moral y *nuestra* autonomía. A su vez, abre la posibilidad de la heteronomía en tanto que posibilitador de nuestra comunicación, también haciéndose posible la *minoría de edad*²⁰⁶ como forma de hablar de la heteronomía. El *entendimiento humano universal* puede abrir la posibilidad de que tendamos a la incorrespondencia con él, que puede significar nuestra heteronomía, al igual que la realización del mal, como el resultado de una inadecuada relación con el mundo. Tal posibilidad es inevitable, en tanto que aprendemos por hábito, imitación y costumbre, como lo señala problemáticamente el propio Kant, de forma semejante a la que los árboles crecen rectos en busca del sol, por convivir en competencia, uno al lado de otro, según el ejemplo kantiano en *Idea de una historia universal en clave cosmopolita*.²⁰⁷

Nuestras primeras experiencias formativas se dan heterónomamente en pos de la adquisición, en el mejor de los casos, de una auténtica mayoría de edad. En la posibilidad de la instauración de la convención cultural, que puede ser irracional y que potencialmente es capaz de generar heteronomía dentro de una comunidad, se manifiesta el carácter problemático de la *insociable sociabilidad* planteada por Kant.²⁰⁸ Sin embargo, al mismo tiempo, tal posibilidad también da cuenta del carácter común y social de nuestra experiencia, manifiesta en *nuestra insociable sociabilidad*, carácter que nos hace humanos.

²⁰⁶ *Vid. supra*, p. 27, n. 18.

²⁰⁷ Cf. I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *op. cit.*, p. 50. A pesar de su celebridad, es imposible dejar a un lado tan notable página de nuestro autor: «[...] como ocurre con los árboles del bosque que, al tratarse de quitarse unos a otros aire y sol, se fuerzan a buscarlos por encima de sí mismos y de este modo crecen erguidos; mientras que aquellos otros que se dan en libertad y aislamiento, extienden sus ramas caprichosamente y sus troncos enanos se encorvan y retuercen» (*Idem*). Al respecto recordemos el siguiente pasaje el cual también nos remite nuevamente al tema de la *insociable sociabilidad*: «[...] cada uno opone ciertas resistencias al caprichoso despliegue de los demás. No es posible disponer de la propia libertad de un modo irreflexivo, ya que la ley y la autoridad imponen sus restricciones. En la sociedad civil el hombre debe ajustarse a la existencia de otras voluntades competidoras y no le es posible hacer todo lo que quiera. Sólo bajo estas condiciones pueden desarrollarse sus talentos y habilidades». (I. Kant, *Antropología práctica* (segunda parte, segunda sección, cap. III, 130), p. 87.)

²⁰⁸ *Vid. supra*, p. 53, n. 60.

Se trata de la experiencia sublime del mundo. Por ello, nos dice Kant que “la sabiduría de pensamiento es con frecuencia una cosa fácil, pero sólo después de que uno se ha dejado engañar durante cierto tiempo”.²⁰⁹

Por ello podemos afirmar que el propósito de una auténtica educación es que ésta permita, como consumación de la misma, que quien ha sido educado a través de dicha formación lleve a cabo la construcción de sí mismo a través del ejercicio de su autonomía. Corresponder con el *entendimiento humano universal* implica el servicio de nuestro pensamiento, reconociendo en la experiencia sensible de nuestra alma lo bueno que hay en ella, como verdad de la misma, actuando de acuerdo a la ley que nos damos a nosotros mismos al reconocerla en la investigación que hemos hecho de nosotros. Ello nos exige la responsabilidad de procurar la *armonía* que implica el esfuerzo inacabado de realizar nuestra virtud, correspondiendo nuestra libertad con nuestra consciencia: *el entendimiento humano universal*.²¹⁰ Simultáneamente, ello implica la responsabilidad de ejercer la crítica en contra de todo lo que ponga en peligro la armonía de nosotros mismos que implica nuestra virtud, al igual que la deliberación a través de la cual llevamos a cabo la construcción autónoma de la misma. Ello implicaría dejar de corresponder con el *entendimiento humano universal* como resultado de la sublime experiencia del mundo, de la sublime experiencia de lo común como máximo bien. En el acto de ruptura de dicha armonía consiste lo *indignante*, al ser opuesto a la *dignidad* de la cual somos capaces: el mal.

Los árboles, recurriendo a la imagen kantiana, se conducen mutuamente, se forman, ejerciendo una especie de crítica entre ellos. Los seres humanos, a partir de un *entendimiento humano universal*, tenemos la posibilidad de llevar a cabo dicha crítica. Tal condición armónica, en tanto que *común*, como *insociable sociabilidad*, refiere a la armonía que yace en el *bien*, como posibilidad de nuestra *comunidad e insociable sociabilidad*, a través del ejercicio de la crítica sobre nosotros mismos, como parte del autoexamen que implica la responsabilidad de ser autónomos. Dicha crítica, desde nuestra *insociable*

²⁰⁹ Cf. I. Kant, *Sueños de un visionario...* (segunda parte, cap. II), p. 139.

²¹⁰ *Vid. supra.*, p. 126, n. 176.

sociabilidad es lo que Kant llama: *el uso público de la razón*.²¹¹ De forma análoga, los árboles, en pos de lo mejor para ellos, llevan a cabo tal mutua formación, con el fin de alcanzar el sol que es fuente de vida, metáfora de la necesidad, la convivencia como búsqueda de armonía, capaz de erguir las ramas de los árboles para alcanzar la luz:

Una fuerza secreta nos obliga a fijar nuestro propósito sobre el interés ajeno o según una voluntad extraña, aunque a menudo esto no sea desagradable y contraria fuertemente a la inclinación interesada; por consiguiente, no es meramente en nosotros donde se encuentra el punto en el que convergen las líneas directrices de nuestras tendencias, sino que además hay fuera de nosotros, en la voluntad del otro, fuerzas que nos mueven. Estas fuerzas son el origen de los impulsos morales que a menudo nos arrastran a pesar de nuestro interés particular, de la patente ley de obligación y de la más frágil ley de bondad: cada una de las cuales obtiene de nosotros muchos sacrificios, y que, incluso dominadas ocasionalmente por inclinaciones egoístas, no dejan de manifestar su efectividad en cualquier parte donde se halle la naturaleza humana.

De este modo nos vemos depender en nuestros móviles más secretos, de la *regla de la voluntad universal*, y de esto surge en el mundo de todas las naturalezas pensantes una *unidad moral* y un orden sistemático según leyes puramente espirituales. Llamar *sentimiento moral* a esta necesidad, es dignar simplemente una manifestación de lo que ocurre realmente en nosotros, sin pronunciarse sobre las causas de la misma.²¹²

Tal *unidad moral*, a la cual nuestro autor acaba de referirnos, está posibilitada por el *entendimiento humano universal*, el cual da pie al sentimiento de tal moral, a la experiencia de la misma. Nos podríamos referir a ella como: *la regla de la voluntad universal*. Tal regla, lo mismo la posibilidad como el ejercicio de la misma, es una afirmación de la *unidad moral* de la que nos habla nuestro autor.

Puede parecer contradictorio o circular que el servicio de nuestra razón sea aquél que posibilite la plena consciencia del mismo. Pero no es así; los seres humanos siempre nos servimos de *nuestra razón* y ello no implica la consciencia del ejercicio de nuestra libertad, así como de la responsabilidad que implica y la importancia de su ejercicio. Nuestro *entendimiento humano universal* nos permite la experiencia sublime del bien, al igual que

²¹¹ *Vid. supra.*, p. 11, n. 2.

²¹² I. Kant, *Sueños de un visionario...* (primera parte, cap. II), pp. 81-82.

la plenitud de nosotros mismos que significa nuestra armonía. Darse cuenta de la importancia de dicho quehacer implica estar motivado por dicha consciencia, la cual se manifiesta en el ejercicio crítico que implica el *uso público de nuestra razón*, cuya base es nuestra meditación acerca de nuestras acciones como principios de la praxis que implica el ejercicio de nuestra autonomía con el fin de realizar nuestra virtud. Dicha consciencia da pie a la imaginación adecuada de un mundo mejor que siempre dependerá de asumir la responsabilidad de procurar nuestra virtud; se trata de una experiencia sublime del cosmos a través de nuestra sensibilidad; una experiencia del mundo, que da pie a la *praxis* de tal ciudadanía: una ciudadanía del mundo.

Lo anterior va más allá de las posibilidades eficientes y útiles de nuestra razón y pensamiento, posibilidades fehacientes en diversas áreas y tareas de la vida humana; cuestiones pragmáticas que, si se convierten en la forma en la cual comprendemos todas las facetas de la vida, reducen a ésta última al mero padecimiento, llano y lato, de la inmediatez de nuestro padecer, la inmediatez de la muerte, sin consciencia ni aceptación de la misma, lo cual implica su incompreensión y, por lo tanto, el miedo frente a ella, concibiéndola como alteridad, como fantasía e ilusoriedad, como fetichización de nuestra condición mortal (*finitud constitutiva*), implicando ello una incompreensión de nosotros mismos y un miedo a nuestra condición natural que genera metas y condiciones desproporcionadas y distorsionadas, que pueden dar pie a usos perversos de la razón y la *hybris*, abriéndose la posibilidad de la injusticia y el abuso de poder. Tal es el peligro de sesgar a la razón y, por lo tanto, nuestra experiencia, considerando que su acción se reduce a dichas actividades, a su mera utilidad pragmático-instrumental, dando pie a la *enajenación* de la conciencia (*heteronomía*). La *sorda somnolencia*,²¹³ que propicia la

²¹³ Cf. Heráclito de Éfeso, *op. cit.* (frag. 2), p. 3: «Por eso hay que seguir a lo común, / y esto es lo compartido (pues es común lo compartido). / Pero aun siendo el *logos* común, / los más viven como si tuvieran su pensamiento privado». Vale pensar el problema que nos atañe a la luz del siguiente fragmento: «Muchos no comprenden las cosas/ con que se encuentran,/ ni tampoco las conocen cuando las han aprendido, / pero se creen que sí» (frag. 17, p. 15). Abonando a lo anterior, vale la pena recordar: «Reprochan a algunos el ser incrédulos, dice Heráclito: No sabiendo oír, ni tampoco hablar» (frag. 19, p. 15). También resulta importante el siguiente fragmento: «Incapaces de comprender escuchando, / parecen sordos. / De éstos atestigua el proverbio que/ estando presentes, están ausentes» (frag. 34, p. 27). A lo anterior podemos sumar: «Habiendo escuchando, no a mí, sino al *logos*, sabio es convenir que todo es uno» (frag. 50, p. 37). También vale la pena recordar el carácter problemático de la apariencia para el filósofo efesio: «Los hombres se engañana respecto del conocimiento de las cosas aparentes,/ como Homero, quien llegó a ser el más sabio de

realización del mal a partir de la trivialización de la vida, reduce a ésta a una sola de sus facetas, donde los fines en sí mismos son cuestionables, y la existencia se reduce al cumplimiento de los fines de la inmediatez. Éstos son fines eficientes que permiten satisfacer cualquier deseo sin antes reflexionarlo. Tal posibilidad es menor a través del servicio nuestra razón.

Es menester recordar cómo Kant, en la *Crítica del discernimiento*,²¹⁴ da cuenta de la relevancia de la experiencia de los objetos del sentimiento de lo sublime. Tal experiencia es dolorosa por la confrontación que implica. Pero cuando se trata específicamente de la experiencia sublime del bien, puede ser dolorosa porque nos desborda, porque suscita la impotencia frente a los límites de nuestro cuerpo y de nuestra razón.

En el arte, una obra capaz de inspirar el sentimiento de lo sublime puede ser capaz de despertar nuestra conciencia, derivando en una consciencia del bien al propiciar en nosotros la sublime experiencia del bien, la cual se desarrolla contra la somnolencia²¹⁵ de quien decide vivir en su inconsciencia. En ello radica la inercia de la inmediatez de la muerte, la heteronomía de la misma consentida desde nuestra inconsciencia. Somos proclives a la misma debido a nuestra finitud. Una obra de arte puede ser capaz de propiciar, como acto de la libertad de nuestra conciencia, la superación de tal dominio. Tan honda puede ser la huella de la experiencia del *despertar*,²¹⁶ especialmente como liberación de la conciencia, que puede permitirnos apreciar la grandeza de la obra de arte y alejarnos de ella por el dolor

todos los griegos. / Pues a éste lo engañaron unos niños que mataban piojos, diciéndole: / “A cuantos vimos y cogimos a éstos los dejamos;/ cuantos no vimos ni cogimos, a éstos los llevamos”» (frag. 56, p. 41). Por ello también vale la pena recordar el problema de la opinión en la obra de Heráclito: «Cuanto mejor, pues, juzgó Heráclito que *las opiniones humanas son juguetes de niños*» (frag. 70, p. 51). También considero relevante recordar el sentido profundamente ético del proyecto heracliteo: «Hay que recordar también a quien olvida adónde conduce el camino» (frag. 71, p. 53). De ahí la relevancia del sentido crítico del mismo cuando Heráclito nos dice: «¿Cuál es su mente o su pensamiento?/ Se dejan persuadir por los aedos de los pueblos/ y toman a la muchedumbre por maestra,/ no sabiendo que “los más son malos y pocos hay buenos”» (frag. 104, p. 79). En tal confusión yace la barbarie: «Malos testigos los ojos y los oídos para los hombres/ que tiene almas bárbaras» (frag. 107, p. 81).

²¹⁴ Cf. I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, inciso B, §28, <Ak. V 261> [B 104]), p. 220: «[Los objetos sublimes] elevan la fortaleza del alma por encima de su medida habitual, y permiten descubrir en nosotros una capacidad de resistencia de un tipo muy diferente que nos da valor para poder medirnos con la aparente omnipotencia de la naturaleza».

²¹⁵ Cf. Heráclito de Éfeso, *op. cit.* (fg. 89), p. 65: «para los que están despiertos existe un mundo único y común, / pero de los que duermen, cada uno se vuelve hacia el suyo privado».

²¹⁶ *Idem.*

que implica su sublimidad al haber representado una experiencia del bien como magnitud del mundo.

La experiencia estética como apreciación de una obra de arte puede ser sumamente diferente entre los receptores de la misma. Sin embargo, más que referirnos a la obra en concreto a través de la cual tenemos dicha experiencia, nos referimos a la experiencia del sentimiento de lo sublime como experiencia común de la magnitud del mundo, desde la cual es posible la experiencia del bien.

La memoria de nuestro dolor se convierte en un referente de cualquier experiencia dolorosa y en una experiencia común del mundo. Ello abre la posibilidad de fenómenos como la compasión. Podemos imaginar el dolor del otro porque sabemos en qué consiste el padecimiento del dolor y a partir de esta experiencia podemos tener, además, una experiencia común del mundo y de la comprensión de nuestra finitud como consciencia del dolor de nuestro cuerpo y su finitud. Tal sensibilidad, en tanto que fenómeno corporal y anímico, evidencia la relación inextricable del cuerpo con el alma.

Lo anterior deriva en un dominio heterónimo del dolor. El dolor físico puede ser capaz de entristecernos de la misma forma que un sentimiento anómalo puede propiciar la enfermedad del cuerpo o el desequilibrio y confusión del mismo. El cuerpo, sensible en su inteligencia particular y natural, nos advierte, nos da señales y nos hace padecer tanto al mundo como a nosotros mismos, revelando nuestra atención o la falta de ella. El dolor es certeza del cuerpo y de su experiencia; pero también es advertencia de la heteronomía que puede experimentar ante él, al ser dominado por la *alteración* que implica la experiencia del dolor. El dolor puede paralizarnos cuando consuma su dominio en el terror; lo cual implica que el dolor como experiencia material de un cuerpo, sin negar la conciencia que implica, puede propiciar tal estado de conciencia, consumándose nuestra heteronomía.

De ello podemos inferir la relevancia de nuestra autonomía como condición de posibilidad para confrontar adecuadamente el dolor, es decir, evitando el dominio heterónimo del mismo. En ello radica un importante ejercicio de autodominio, sólo posible a través del servicio del propio pensamiento y de la libertad del mismo. Ello nos exige una investigación sobre nosotros mismos, la cual tiene, como principal objetivo, la comprensión

del dolor para lograr una adecuada confrontación de la experiencia sublime de nuestra finitud.

Por ello también es necesario sentir la finitud de nuestra indigencia como parte de su comprensión; la cual implica entender el carácter inevitable de dicha experiencia. Nuestra finitud es nuestro *destino* y está abierta a cualquier posibilidad implicada en la emergencia de tal experiencia. Permitirnos la experiencia del dolor nos permite un entrenamiento para ejercer su dominio como conducción adecuada de nosotros mismos; una conducción que pueda derivar en la reflexión y comprensión de su experiencia. Vale la pena recordar la impasibilidad del sabio representado en la figura de Sócrates, quien no se derrota ante la adversidad de su propia muerte, según piensa el Epicteto recordado en las *Disertaciones por Arriano*.²¹⁷

Construimos una relación con el mundo cuando establecemos la armonía de la vida como una armonía presente en nosotros mismos. Aprendemos a vivir justo a partir de tal experiencia sublime del mundo, que se manifiesta en el cambio de vida generado por una *praxis* que hace manifiesta la consciencia de nosotros mismos siendo parte de él.

²¹⁷ Cf. Epicteto, *Disertaciones por Arriano* (II, v, 15-23), p. 170.

SEGUNDA PARTE

LA POÉTICA DE LA VIRTUD

CAPÍTULO III

LA AUTONOMÍA COMO CIUDADANÍA

III.1 El uso público de la razón

El *sentido interno* es el principio de nuestra libertad manifiesto en nuestra decisión. Cuando Kant nos habla de las condiciones materiales de *nuestra propia* libertad, describe las condiciones naturales para que la misma sea posible como manifestación de nosotros mismos, así como de nuestra naturaleza animal, dotada de racionalidad. Ello implica evidenciar nuestra capacidad de artificio y la manera como ésta está supeditada a nuestra racionalidad en contraste con la determinación de la Naturaleza en nuestra especie.²¹⁸

Kant expone el tema del instinto preguntándose por lo que llama: la posibilidad de una primera clase del mismo, como primer forma básica de relación *natural* y orgánica con el mundo, a partir de nuestra animalidad, un primer estadio de nuestra existencia en el

²¹⁸ Kant hace una primera descripción del sentido interno: «El sentido interno por medio del cual el psiquismo se intuye a sí mismo o su estado interno no suministra intuición alguna del alma misma como objeto. Sin embargo, hay sólo una forma determinada bajo la que es posible la intuición de un estado interno, de modo que todo cuanto pertenece a las determinaciones internas es representado en relaciones de tiempo» (I. Kant, *Crítica de la razón pura* (A 22-23 / B 37-38), p. 67). Abonando a esta descripción ofrecida por Kant, recordemos lo siguiente: «La *unidad trascendental* de aperccepción es aquella que unifica en un concepto de objeto toda la diversidad dada en una intuición. Por ello se llama *objetiva*, y hay que distinguirla de la *unidad subjetiva* de la conciencia. Esta última unidad constituye una *determinación del sentido interno* a través de la cual se da empíricamente esa diversidad de la intuición en orden a tal combinación. El que yo pueda tener conciencia empírica de la diversidad como simultánea o como sucesiva depende de circunstancias o de condiciones empíricas. De ahí que la unidad de la conciencia mediante asociación de representaciones diga, a su vez, relación con un fenómeno y sea accidental. Por el contrario, la forma pura de la intuición en el tiempo sólo se halla, como simple intuición en general que incluye una variedad dada, bajo la originaria unidad de conciencia gracias a la necesaria relación de la variedad de la intuición con una unidad, “Yo pienso”, gracias, por tanto, a la síntesis pura del entendimiento, la cual sirve de base *a priori* a la síntesis empírica. Sólo la primera unidad posee validez objetiva. La unidad empírica de aperccepción (a la que nos referimos ahora y que es un mero derivado de la anterior bajo condiciones dadas en concreto) sólo tiene validez subjetiva. Unos ligam la representación de cierta palabra a una cosa, otros a otra; la unidad de la conciencia no es, en lo empírico, necesaria y universalmente válida en relación con lo dado» (*Ibid.*, (B 139), p. 158). *Cf. ibid.*, (B 153-159), pp. 167-171.

mundo, anterior a la consciencia de uno mismo, que nos permita ejercer nuestra pertenencia al mundo aunque se trate de un estadio *pre-civilizatorio* mera e inmediatamente animal, durante los primeros tiempos de nuestra especie. De manera hipotética, nuestro autor indaga en dicha posibilidad:

El instinto, esta *voz de Dios*, a la que obedecen todos los animales, es quien debe conducir al Novato en sus comienzos. Este instinto le permite conocer algunas cosas, le prohíbe otras [...] Pero no es menester suponer la existencia de un instinto especial, hoy perdido, para asegurar este amparo. Pudo muy bien ser el instinto del olfato y su parentesco con el órgano del gusto, la conocida simpatía de este último con los órganos de la digestión, y con esto, la facultad de presentar la adecuación o no de un alimento con el gusto, que todavía poseemos. Ni es necesario suponer que este sentido estuviese más aguzado en la primera pareja; porque es bien sabido cuán grande diferencia en la perceptibilidad existe entre los hombres que se sirven únicamente de sus sentidos y los que se ocupan a la vez de sus pensamientos, desviándose así de las sensaciones.²¹⁹

Es lo que nos dice Kant en relación con la posibilidad de pensar en el instinto especial que el ser humano pudo tener antes de ser un ente cultural capaz de transformar radicalmente su realidad. Nuestro autor nos describe cómo el estímulo de la empiria pudo haber sido suficiente para despertar la consciencia de sí del ser humano durante un primer estadio meramente animal. Kant intenta exponer al ser humano pre-cultural, por llamarlo de una forma, que, si bien no es poseedor de la compleja consciencia de ser capaz de artificio, posee la inteligencia suficiente y manifiesta en los cinco sentidos para lograr sobrevivir como forma básica de estadio en el mundo, claramente diferente e inidentificable con la posibilidad artificial de habitarlo.²²⁰ Ello nos permite comprender que la necesidad de

²¹⁹ I. Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, en *op. cit.*, p. 70.

²²⁰ Me parece relevante lo mucho que abona este pasaje a la claridad del planteamiento kantiano: «y el instinto no es una fuerza natural especial, sino la dirección que la Naturaleza ha fijado para conjunto de fuerzas a tenor de su temperamento. A medida que este único principio de la Naturaleza —que ora denominamos *constitutivo* (en las piedras), ora *impulsivo* (en las plantas), ora *sensitivo*, ora *artísticamente constructivo* y que, en el fondo, es una sola e idéntica fuerza orgánica— se va dividiendo en diferentes órganos y miembros hasta constituir un mundo propio, va desapareciendo el instinto y comienza un uso libre de los sentidos y de los miembros (como ocurre en el hombre). Finalmente, el autor da con el distintivo fundamental de la naturaleza humana: “El caminar erguido es, desde luego, algo exclusivo del hombre, algo que condiciona la organización de toda actividad emprendida por su especie y constituye su carácter

nuestra subsistencia, implicada en nuestra finitud, puede dejar de depender del ejercicio responsable de nuestra libertad y verse amenazada por factores ajenos a nuestra deliberación. Por ello, los límites racionales del ejercicio de toda autonomía radican en aquello de lo que puedo ser realmente responsable.

Lo anterior, es de suma importancia, ya que, a partir de ello, podemos comprender la relevancia de que el hombre haya sido capaz de ser el ente cultural que es, un ente capaz de artificio, gracias al aprendizaje que ha significado confrontar la adversidad como entrenamiento para la misma desde al principio de su historia. El ser humano es un ente capaz de artificio por ser capaz de aprender a través de la experiencia sublime de su adversidad y aprendiendo con ello a vivir. Los problemas en los cuales consiste nuestra adversidad nos exigen un *arte de vivir*. Sin embargo, no es suficiente con tal experiencia, es necesaria la consciencia de la misma como parte del cultivo de nuestra virtud y servicio de nuestro pensamiento. Es a partir de ello que puede emerger el desarrollo de una técnica no específica para aprender a dirigirnos ante nuestra circunstancia como forma de autodomínio.

No tenemos certeza de *instinto especial* alguno, ya que la necesidad del mismo implicó una falta de conciencia de nosotros mismos, capaz de permitirnos un posicionamiento a partir de ella, que abre de inmediato la posibilidad del artificio del servicio de nuestra razón.²²¹ Adquiero conciencia de mí mismo, cuando, al tener la suficiente conciencia de mi padecimiento, puedo ser capaz de abstraer dicha experiencia para convertirla en un referente de mi identidad, haciendo del pensamiento de la misma un objeto para mi consciencia, correspondiendo con los objetos de mi padecimiento. Tan es así que a ello lo llamamos “mi historia”, que en realidad es la historia de todos en tanto que ésta da cuenta de la experiencia común del mundo.²²²

distintivo» (I. Kant, *Recensiones sobre la obra de Herder Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad en Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, p. 55).

²²¹ Cf. A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 264: «El hombre también puede ser sujeto de actividades del hombre o del animal del tipo de la sensorial, refleja, instintiva, etc. [...] El hombre también puede ser sujeto de actividades —biológicas o instintivas— que no rebasan su nivel meramente natural y que, por lo tanto, no podemos considerarlas como específicamente humanas».

²²² Cf. *Ibid.*, p. 37: «El hombre común y corriente inmerso en el mundo de intereses y necesidades de la cotidianidad, no se eleva a una verdadera conciencia de la praxis capaz de rebasar el límite estrecho de su actividad práctica para ver, sobre todo ciertas formas de ella [...] en toda su dimensión antropológica, gnoseológica y social. Es decir, no acierta a ver hasta qué punto, con sus actos prácticos, está contribuyendo a escribir la historia humana, ni puede comprender hasta qué grado la praxis es menesterosa de la teoría, o hasta

Un instinto es un impulso cuya inteligencia natural se manifiesta en su realización y posee un sentido. La hipotética determinación del mismo, sin embargo, implica la falta de consciencia de su sentido. Por otro lado, la cultura es el artificio de la realización de un sentido y, por lo tanto, manifestación de una consciencia. En la realización de dicho sentido, radica la racionalidad de nuestros actos. Kant, en la cita anterior, describe a la heteronomía de la *Naturaleza* sobre el hombre precultural que, en tal condición, es incapaz de identidad, mucho menos de la construcción de la misma, depende del yugo de tal determinación. Ello implica que la intención de ir más allá de tal sujeción, hallar la forma de contrarrestarla, manifiesta nuestra libertad desde el momento en el cual poseemos la consciencia suficiente para ejercerla, al grado de ser capaces de preguntarnos por ella. La determinación de nuestra *condición natural* sólo podría ser un problema para nosotros, en tanto que seres culturales, al poseer la consciencia capaz de tal crítica. No existe el problema de obedecer a su designio porque ni siquiera hay las condiciones para decidir hacerlo. No hay obediencia en nuestro estadio *natural*, la obediencia es un fenómeno cultural producto de nuestra razón y, por lo tanto, de la capacidad cultural de la misma.²²³

Renunciar a nuestra autonomía implica la intension del regreso imposible a nuestro estado de naturaleza, delimitada por la inmediatez de la muerte. Se abre la posibilidad artificial de imponer nuestra voluntad como realización de un supuesto y aparente instinto de supervivencia, que no es otra cosa que la imposición de nuestro interés privado por encima del bien común, lo cual nos hace asumir una falsa animalidad que es resultado de nuestra capacidad cultural. En ello consiste la barbarie y el uso racional de la estrategia que la evidencia.²²⁴

qué punto su actividad práctica se inserta en una praxis humana social con lo cual sus actos individuales implican los de los demás, y, a su vez, los de estos se reflejan en su propia actividad. Ahora bien, la superación de este concepto de la praxis que la reduce a una actividad utilitaria, individual y autosuficiente, (con respecto a la teoría) es una empresa que rebasa las posibilidades de la conciencia ordinaria».

²²³ Cf. I. Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, en *op. cit.*, pp. 78-79: «Antes de despertar la razón, no existía mandato o prohibición ni, tampoco, por consiguiente, transgresión, pero tan pronto como empezó a trabajar y, con todo lo débil que es, a porfiar con la animalidad y su entera fuerza, tuvieron que originarse males y, lo que es peor, con la razón cultivada, vicios ajenos por completo al estado de ignorancia y, por tanto, de inocencia».

²²⁴ Acerca del intento imposible de regresar a nuestro estado de naturaleza, que sólo deriva en la barbarie, nuestro autor afirma: «La marcha de la especie humana hacia el cumplimiento de su destino total parece ser interrumpió sin cesar y hallarse en peligro constante de retroceder a la primitiva rudeza; y no sin razón se lamentaba el filósofo griego: *¡Lástima que se tenga uno que morir en el momento mismo en que se empieza a*

Kant hace el ejercicio de imaginar cómo pudo haber sido que el ser humano empezó a transformarse en un ente racional, posibilidad que tiene como principio de la misma: la determinación de la *Naturaleza*. Tal transformación de una animalidad vegetativa a otra racional está dentro del orden de sus determinaciones y fuera de las posibilidades de *nuestra* libertad. Si no fuera así seríamos conscientes del momento de dicha transformación, la habríamos llevado a cabo nosotros mismos de manera artificial y sería un registro fundamental de nuestra historia, aclarándose muchas dudas vigentes al respecto: “Mientras el hombre inexperimentado siguió obedeciendo a esta voz de la Naturaleza, se encontraba a sus anchas”.²²⁵ Se trata del hombre carente de consciencia, ya que no hay experiencia en un hombre sin experiencia del mundo. En especial, cuando está tan inexperimentado que sólo en él se manifiesta y se realiza la determinación de la Naturaleza, sin siquiera ser capaz de asumirla de manera pasiva como sucede con toda heteronomía, al carecer de la consciencia suficiente para llevar a cabo tal decisión y, mucho menos, para asumir la responsabilidad de la misma. En tal hombre se manifiesta la reacción inmediata, el impulso al cual se ve constreñido. La “obediencia” de la cual nos habla Kant no es más que otra metáfora ante el hecho de que el ser humano, inconsciente de sí mismo, carente de identidad, no posee capacidad alguna de elegir. La libertad permite que tal consciencia sea condición necesaria de toda obediencia. Nuestra libertad se manifiesta en la realización artificial de nuestra voluntad y, por ello, demanda una *técnica* cifrada en términos estratégicos para lograrse (*arte*). Por lo tanto, nuestra libertad manifiesta nuestra civilización o barbarie y, por lo tanto, el ser capaces de documentar nuestra historia, la racionalidad de la misma y hacernos responsables de ella: “abrió los ojos [...] Descubrió en sí la capacidad de escoger por sí

*ver cómo habría que vivir!» (Ibid., p. 92, n. 2). El retroceso a tal rudeza como posibilidad de la barbarie queda expuesto en las siguientes líneas: «Teniendo en cuenta la maldad de la naturaleza humana, que puede contemplarse en su desnudez en las relaciones libres entre los pueblos (mientras que en el estado legal-civil aparece velada por la coacción del gobierno), es de admirar, ciertamente, que la palabra derecho no haya podido ser expulsada todavía de la política de guerra, por pedante, y que ningún Estado se haya atrevido todavía a manifestarse públicamente a favor de esta opinión [...] Este homenaje que todos los Estados tributan al concepto de derecho (al menos de palabra) demuestra que se puede encontrar en el hombre una disposición moral más profunda, latente por el momento, a dominar el principio malo que mora en él (que no puede negar) y a esperar esto mismo de los otros, pues, de lo contrario, nunca pronunciarían la palabra *derecho* aquellos Estados que quieren hacerse la guerra, a no ser que la dijeran de broma como aquél príncipe galo que decía: “La ventaja que la naturaleza ha dado al fuerte sobre el débil es que éste debe obedecer a aquél”». (I. Kant, *Sobre la paz perpetua* (sección segunda), pp. 59-69.)*

²²⁵ I. Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, en *op. cit.*, p. 71.

mismo una manera de vivir y de no quedar encerrado, como el resto de los animales, en una sola”.²²⁶ Tal forma única de vivir es la restringida a la inmediatez de la finitud de cualquier ente concreto. Ello implica entender los grados de vegetatividad de la vida de todo ser *animado*, en tanto que ente orgánico. Kant nos habla de lo que, a pesar de la singularidad de todo ente concreto, da cuenta de lo que es fácticamente. En el caso del hombre, desde la inmediatez en la que radica y se manifiesta su animalidad, su identidad como organismo vivo. Tal ser humano es incapaz de exceso (*hybris*). Por ello, el mal y la injusticia son fenómenos culturales.²²⁷ Kant afirma: “La historia de la *Naturaleza* empieza, por consiguiente, con bien, pues es la obra de Dios; la historia de la libertad con *mal*, pues es *obra del hombre*”.²²⁸

Por lo tanto, la consciencia de nosotros mismos es condición básica, tanto para nuestra libertad y su ejercicio como para la penitencia de la misma, es decir, para la realización de nuestra autonomía; siendo por ello condición básica para el ejercicio de nuestra virtud. El principio de tal consciencia es lo que Kant llama “sentido interno”: “El sentido interno no es la pura apercepción, conciencia de lo que el hombre *hace*, pues ésta pertenece a la facultad de pensar, sino de lo que *padece*, en tanto es afectado por el juego de sus propios pensamientos”.²²⁹ Se trata del padecimiento que funda la conciencia de que soy yo quien padece. Tal experiencia posibilita la *yoidad*, fundándose nuestra identidad de manera básica. Se trata de la primera instancia y posibilidad de una consciencia de sí mismo. El primer grado de esta última es la conciencia primaria de todo padecimiento de nuestro entorno, el mundo sin comprender al mismo de tal forma, el despertar a la experiencia y, de forma todavía incipiente, al mundo, semejante a la forma en la que un recién nacido lo hace de manera paulatina a lo largo de su crecimiento, siendo sugerente la semejanza entre un bebé y un animal de otra especie. Es así cómo el primer padecimiento implica el arranque de nuestras condiciones subjetivas para la experiencia, así como el surgimiento de la

²²⁶ *Ibid.*, p. 72.

²²⁷ A la luz de la reflexión kantiana me parece pertinente recordar el siguiente pasaje de la misma: «El primer principio del deber hacia sí mismo se encierra en la sentencia: vive de acuerdo con la naturaleza (*naturae convenienter vive*), es decir, *consérvate* en la perfección de tu naturaleza; el segundo, en la proposición: *hazte más perfecto* de lo que te hizo la mera naturaleza (*perfice te ut finem; perfice te ut medium*)» (I. Kant, *Metafísica de las costumbres* (segunda parte, cap. XVIII, §4 [419]), p. 278).

²²⁸ I. Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, en *op. cit.*, p. 79.

²²⁹ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro I, §24 [161]), p. 69.

posibilidad del conocimiento de la misma.²³⁰ Kant nos dice que: “gradualmente toma el hombre aquello que él mismo ha introducido de intento en su espíritu por algo que ya había depositado en él, y cree haberse limitado a descubrir en las profundidades de su alma lo que él mismo se impusiera”.²³¹ La experiencia del mundo, por lo tanto, también es experiencia de mí mismo en tanto que experiencia del padecer del mismo.

Ello implica confrontarnos con la inconsistencia del conocimiento de nuestro origen, de nuestra condición como seres humanos y de las condiciones de posibilidad de la misma, las cuales darían consistencia a un conocimiento del sentido mismo de la naturaleza, un conocimiento del principio de nuestra determinaciones, incluyendo a la razón como don de la *Naturaleza*, lo cual implicaría un conocimiento de la *Cosa en sí* en el que radicaría dicho principio. Ante nuestra finitud, contraria y opuesta a cualquier absoluto y su conocimiento, Kant, nuevamente, da cuenta de los límites de nuestro conocimiento, de nuestra propia razón y, por lo tanto, de los fines y límites de todo proyecto filosófico. Lo anterior, a su vez, implica que nuestra libertad se funda en la conciencia de nuestra finitud y la determinación que ésta implica. Kant da cuenta de que, ante la imposibilidad del conocimiento de todas las probabilidades y accidentes de nuestra condición finita, somos libres ante la imposibilidad de dar cuenta del sentido último de la determinación de nuestra *naturaleza*, por desconocerlo. Lo anterior implica el potencial de nuestra condición indeterminada, convirtiéndonos en *fines en sí mismos*:

No hay otra salida para el filósofo, ya que no puede suponer la existencia de ningún *propósito* racional *propio* en los hombres y en todo su juego, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna *intención de la Naturaleza*; para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de criaturas semejantes, que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la Naturaleza.²³²

Ello manifiesta la necesidad ante el peligro latente del mal, al cual nuestra libertad y su ejercicio cultural nos dispone, del quehacer material de la praxis del cultivo de nuestra sabiduría, implicando ello un *arte de vivir*. La *praxis* que se deriva de tal conciencia es la

²³⁰ Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura* (A 19-22 / B 33-36), pp. 65-67.

²³¹ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro I, §24 [161-162]), p. 70.

²³² I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *op. cit.*, p. 41.

obediencia a la ley que demanda nuestra circunstancia como fenómeno racional e inteligible, siendo ésta una experiencia del mundo. Se trata de la ley que demanda como sentido de la acción que exige dicha circunstancia. Ello exige de nosotros nuestra virtud como adecuada relación con nosotros mismos en tanto que parte del mundo, implicando ello nuestra adecuada relación con él. Por lo tanto, se trata del actuar ético del cual emerge nuestra virtud a partir del esfuerzo de realizarla como posibilidad de la misma. Dicha obediencia a la ley, en tanto que praxis derivada de la consciencia de su relevancia, es un ejercicio autónomo de nuestra libertad. Se trata de la ley que la razón se ha dado a sí misma a partir de su experiencia del mundo. En tanto que ejercicio racional y autónomo de nuestra voluntad como realización de ésta última, implica un derecho por estar en ella cifrada la posibilidad de realizar el bien común del cual sólo es capaz todo ser racional, incluyendo la felicidad de quien es capaz de tal ejercicio. En ello consiste la experiencia de la ley y, por lo tanto, de su verdad. Tal es la experiencia en el mundo, como experiencia de lo común: la experiencia sublime del bien, capaz de inspirar en nosotros el respeto de la ley que significa.²³³

De manera incipiente, dicha *praxis* se empieza a construir como una forma de relación con el mundo a partir de su experiencia. El ser humano comienza a pensar en torno a su padecimiento. Inicia el principio de toda manifestación de la cultura. Ello implicó una confrontación consigo mismo al encontrarse con sus sensaciones, sus sentimientos y, finalmente, con sus deseos, que se manifiestan en todo ejercicio de libertad, pues implican la verdad de toda conciencia manifiesta en su realización. No podemos falsificar nuestros

²³³ Cf. I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, inciso A, § 27 <Ak. V. 257> [B 96-97]), pp. 214-215: «Respeto es el sentimiento de la falta de adecuación de nuestra capacidad para alcanzar una idea *que es ley para nosotros*. Tal es la idea de una comprensión de cada uno de los fenómenos que se nos puedan dar en la intuición de un todo, pues se trata de una idea que se nos impone por medio de una ley de la razón que no reconoce ninguna otra medida determinada y válida e | inmodificable [...] para todo el mundo salvo el todo absoluto. Pero incluso en sus mayores esfuerzos, nuestra imaginación evidencia sus barreras y su falta de adecuación con respecto a la comprensión exigida por ella de un objeto dado en un todo de la intuición (en esta medida, para la exhibición de una idea de la razón), pero al mismo tiempo también demuestra su determinación para producir la adecuación con ella en tanto que una ley. Así pues, el sentimiento de lo sublime en la naturaleza es de respeto por nuestra propia determinación, respeto, empero, que mostramos ante un objeto de la naturaleza mediante una cierta subrepción (confusión de un respeto por el objeto en lugar del respeto por la idea de la humanidad en nuestro sujeto), un objeto que, por así decirlo, nos hace intuir la superioridad de la determinación racional de nuestras capacidades cognoscitivas sobre la mayor capacidad de la sensibilidad».

deseos, tan solo podemos verbalizar su oposición, ya que en ello consiste todo engaño que, por lo tanto, siempre es autoengaño:

Pronto encontró el hombre que el estímulo del sexo, que en los animales descansa en un impulso pasajero, por lo general periódico, en él era posible prolongar y hasta acrecentar por la imaginación, la cual lleva su negocio con mayor moderación pero, al mismo tiempo, con mayor duración y seguridad, a medida que el objeto es *sustraído* a los *sentidos*, evitándose así el tedio que la satisfacción que [sic] un puro deseo animal trae consigo. La hoja de parra [...] fue el producto de una manifestación de la razón todavía mayor que la realizada por ésta en la primera etapa de su desarrollo. Porque convertir una inclinación en algo más intenso y más duradero sustrayendo su objeto a los sentidos, muestra ya la conciencia de cierto dominio de la razón sobre los impulsos; y no solo, como en su primer paso, la capacidad de prestarles servicio en mayor o menor medida.²³⁴

En la cita anterior, hay dos momentos importantes. El primero es cuando nuestro autor describe cómo nos damos cuenta, a través de nuestro sentido interno, de que nuestro padecer nos pertenece, teniendo así una experiencia de nuestro pensamiento y llevándose a cabo la *reflexión* que supone. Ello implica asumir la propiedad de nuestro pensamiento al darnos cuenta del mismo, pero también un cierto dominio de nuestro pensamiento, el cual abre la posibilidad de formarlo a través de una conducción de nosotros mismos. En tal posibilidad, la imaginación juega un papel importante, en tanto que la abstracción y la especulación en torno a nosotros y nuestra experiencia, como parte del examen de estos últimos, puede abrir la posibilidad del ejercicio de nuestro autodomínio.²³⁵ Con base en el despertar de la conciencia, podemos afirmar que somos la conciencia de nosotros mismos, al ser esta última el principio de nuestra experiencia. Ello nos hace capaces de la comprensión de nuestro padecimiento y su adecuada confrontación. En ello yace el dominio de nosotros mismos, implicando este último la conducción adecuada de nuestra

²³⁴ I. Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, en *op. cit.*, pp. 73-74.

²³⁵ Cf. I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, inciso A, §27 <Ak. V. 258> [B 99]), pp. 216-217: «[...] la imaginación y la *razón* producen la finalidad subjetiva de las capacidades del ánimo por medio de su conflicto, a saber, un sentimiento de que tenemos una razón pura y autosuficiente, o [...] una capacidad para la estimación de magnitudes cuya superioridad sólo puede hacerse intuíble mediante la insuficiencia de aquella capacidad que es ilimitada en la exhibición de las magnitudes (de los objetos sensibles)».

imaginación y el cultivo de la formación de sus imágenes como ejercicio de reflexión.²³⁶ En ello radica la formación de nuestro pensamiento a partir de la experiencia del mundo, llevando a cabo formas de aproximación y atención del mismo, que nos permitan su adecuada significación, al igual que la comprensión de su magnitud en tanto que magnitud de los fenómenos que lo integran.²³⁷ Se trata de un cultivo de nuestro gusto.²³⁸ De ello depende, además, la realización y cultivo autónomos de nuestro placer, al igual que la confrontación adecuada de nuestro dolor, mediante la comprensión del mismo; lo cual nos permite nuestra autonomía. Por ello nuestro autor afirma: “El gusto pretende meramente [...] autonomía. Tomar juicios ajenos como fundamento de determinación del propio sería

²³⁶ Nuestro autor nos describe a detalle este proceso al igual que los elementos que lo integran de la siguiente manera: «La sensación es, pues, lo que designa una realidad en el espacio o en el tiempo, según se refiera a una u otra especie de intuición sensible. Una vez dada la sensación (que se llama percepción si es aplicada a un objeto en general sin determinarlo), la variedad de ésta permite inventar en la imaginación muchos objetos que no poseen, fuera de ésta, lugar empírico alguno en el espacio o en el tiempo. Esto se halla fuera de toda duda. Tanto si tomamos las sensaciones de placer y de dolor como las de los sentidos externos, por ejemplo, los colores, el calor, etc., será a través de la percepción como se nos dará la materia para pensar objetos de la intuición sensible. Esta percepción representa, pues, algo real en el espacio (para limitarnos ahora en las percepciones externas). En efecto, la percepción es, en primer lugar, la representación de la realidad, mientras que el espacio es la representación de una mera posibilidad de coexistencia. En segundo lugar, esta realidad es representada ante el sentido externo, es decir, en el espacio. En tercer lugar, el espacio mismo no es más que simple representación y, consiguientemente, lo único que puede considerarse real en él es lo que en él es representado, y, a la inversa, lo que se da en él, es decir, lo representado mediante la percepción, es igualmente real. Si no lo fuera, esto es, si no se diera a través de la intuición, sería imposible imaginarlo, ya que lo real de las intuiciones no puede ser inventado *a priori*» (I. Kant, *Crítica de la razón pura* (A 374), pp. 345-346).

²³⁷ Cf. I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, inciso B, §28 <Ak. V 261-262> [B 105]), pp. 220-221: «[...] nuestro juicio estético no enjuicia a la naturaleza como sublime en la medida en que despierta temor, sino porque moviliza en nosotros nuestra fuerza (que no es naturaleza) para contemplar como pequeño aquello que nos inquieta (bienes, salud y vida) y, en esta medida, también para no considerar inadvertidamente su poder (al que con respecto a tales cosas estamos en todo caso sometidos), frente a nosotros y nuestra personalidad, como un poder bajo el cual tendríamos que doblegarnos, cuando están en juego nuestros principios más elevados y su afirmación o abandono. Así pues, la naturaleza se llama aquí sublime tan sólo porque eleva la imaginación a la exhibición de aquellos casos en los cuales el ánimo puede sentir la propia sublimidad de su determinación, incluso frente a la naturaleza».

²³⁸ En relación con la posibilidad de la formación del gusto como una formación en la experiencia de lo común al igual que en el aprecio y comprensión de la misma, nuestro autor nos dice: «[...] como el juicio del gusto no puede determinarse ni mediante conceptos ni mediante prescripciones, el gusto es entre todas las capacidades y talentos aquel que necesita máximamente los ejemplos de aquello que a lo largo del progreso de la cultura ha mantenido la aprobación por más tiempo, para no recaer ni en la tosquedad ni en la rudeza de los primeros ensayos» (I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, § 32 <Ak. V 283> [B 139]), p. 247). Tomando en cuenta lo anterior, se hace necesario recordar la relevancia del gusto para Kant: «El gusto hace posible el tránsito del estímulo de los sentidos al interés moral habitual, sin que sea un salto excesivamente violento, en la medida en que también representa a la imaginación en su libertad como teleológicamente determinable para el entendimiento, y enseña a encontrar una satisfacción libre incluso en objetos de los sentidos, también sin el estímulo de los sentidos» (*Crítica del discernimiento* (primera parte, segunda sección, § 59 <Ak. V 354> [B 259]), pp. 328-329).

heteronomía”.²³⁹ También implica una formación de nuestro deseo como lo ejemplifica Kant en relación con el abordaje que hace del tema de la libido sexual. Se trata de la participación de la *poiesis* en nuestro autodomínio, a través del cual se hace posible la plena satisfacción de nuestro deseo como parte de la realización de nuestra virtud. Por ello, tal labor no es represiva sino edificante, ya que posibilita nuestro bienestar y el aprecio del mismo en la experiencia de la belleza, siendo esta última la forma del primero, siguiendo a Kant cuando nos dice: “la conformidad a fin de la forma en el fenómeno es la *belleza* y la facultad para enjuiciarla es el *gusto*”.²⁴⁰ Al respecto, también es importante tomar en cuenta la crítica kantiana al fanatismo implícito en formas extremas de represión, al implicar el consentimiento de la renuncia al ejercicio autónomo de nuestra voluntad, dando pie a la pérdida de nosotros mismos, yendo en contra de la *nobleza* de la cual es capaz nuestra naturaleza *sublime*: “El dominio de las pasiones en nombre de principios es *sublime*. Las mortificaciones, los votos y otras virtudes monacales más son *monstruosas*”.²⁴¹

Al respecto, Kant nos habla del acrecentamiento de *nuestro* placer en el ejemplo antes referido. Llevamos a cabo la construcción de nosotros mismos al formar nuestro deseo, dándole un sentido a la experiencia que éste implica desde la significación que representa su adecuada imaginación, la cual tiene como referente la justa magnitud de la experiencia de nosotros mismos como experiencia del mundo, lo cual se encuentra cifrado en nuestro padecimiento. Somos capaces de darnos un destino más allá de los designios de nuestra naturaleza, la cual queda irremediabilmente circunscrita al ámbito de nuestra finitud.

En el segundo momento de la cita anterior, Kant pone un ejemplo del artificio dependiente de nuestra capacidad de abstracción. Un ejemplo que evidencia la realización de nuestro autodomínio como forma poética y realización manifiesta de la conciencia que ésta implica. Ello hace de nuestro autodomínio un fenómeno cultural. Es interesante que Kant recurra al ejemplo bíblico de la hoja de parra por muchas razones. Principalmente porque, si recordamos un poco el mito, el empleo de la hoja de parra resulta un recurso para

²³⁹ I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, §32 <Ak. V. 282> [B 137]), p. 246.

²⁴⁰ I. Kant, *Primera introducción a la Crítica del Juicio* (§ XII), p. 243.

²⁴¹ I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (segunda sección, <18> [215]), p. 12.

contrarrestar el pudor de los primeros seres humanos ante su propia desnudez. Dicha consciencia es resultado de haber probado el fruto del árbol de la sabiduría. Ello refiere a la adquisición de la consciencia de nosotros mismos, así como de la condición básica de su existencia: la finitud. Dicha consciencia los desplaza del ámbito edénico de lo divino, separándose de su origen, a la *Naturaleza*, acabando insertos en la misma según el mito.

Sin duda, Kant resulta poco inocente al elegir un ejemplo tan contundente. La hoja de parra, un objeto natural, es convertido en artificio: el ropaje incipiente elaborado a través de las manos de un ser humano consciente de su desnudez, un ser humano padeciendo su finitud. De este modo, querer contrarrestar la vulnerabilidad que implica su desnudez, lo lleva a padecer pudor como sentimiento resultante de dicha voluntad. También implica la realización de un acto de Fortaleza, al suponer la adecuada confrontación de su adversidad de forma autónoma. La realización de toda consciencia verdadera se manifiesta en la acción concreta de quien la posee. Ello abre la posibilidad del ejercicio consciente de una *praxis*.

La cultura que los seres humanos hemos realizado, incluyendo al uso mítico de la hoja de parra, es manifestación y resultado de nuestra consciencia. Por ello, dicha cultura refleja la verdad de la consciencia que la ha hecho posible. La cultura que hemos construido es la manifestación de lo que somos, incluyendo las peores facetas de nosotros mismos como especie, lo más terrible que sucede y que realmente queremos que sea. Una voluntad que parece tener su raíz en lo más profundo de nosotros mismos, en la compleja intimidad de nuestro deseo. Ello es evidente ante el hecho de no hacer nada ante tales manifestaciones de nuestra barbarie. En ello radica la barbarie de nuestra “civilización” y la “civilización” de nuestra barbarie. Permitimos que el mundo sea lo que queremos que sea. En ello se manifiesta la más profunda verdad de la humanidad a lo largo de su historia, implicando la racionalidad de ésta última. De ello, toda la humanidad somos responsables. En tal negligencia se evidencia nuestra inextricable pertenencia al mundo, dando cuenta de que, ante la necesaria ciudadanía del mismo, hemos sido sumamente indolentes. Ello también da cuenta del carácter ontológico de *nuestra* razón y el pensamiento que se desprende de la consciencia que implica la misma. La verdad radica en lo que sucede como evento de

nuestra historia. Tal realización dependió de la acción de realizar la honestidad de toda verdadera voluntad. La verdad es lo manifiesto en todos los ámbitos de nuestra vida.²⁴²

Con base en lo anterior, es importante pensar en lo que significa un cambio verdadero, y lo que sucede cuando en realidad no es un cambio en nuestra conciencia, capaz de manifestarse en la concreción de una *praxis* entendida como *forma de vida*. Al respecto, Kant critica los grandes movimientos políticos que no tienen como principio tal cambio ético y que consideran que la revolución se reduce al cambio de las condiciones materiales que representa un antiguo régimen en relación con uno nuevo: “Mediante una revolución

²⁴² Cf. I. Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, en *op. cit.*, p. 86: «[...] somos nosotros mismos culpables del mal de que nos quejamos tan amargamente; y tiene plena razón la Sagrada Escritura al representarnos la fusión de los pueblos en una sociedad y su liberación completa del peligro exterior cuando apenas había comenzado su cultura, como obstáculo a toda cultura posterior y como hundimiento en una corrupción insanable». Pero en este otro pasaje nuestro autor expone la relevancia de nuestro actuar, en relación con nuestra capacidad cultural y la relevante relación de ésta última con nuestra honestidad para la configuración del engaño como forma de autoengaño: «El primer mal moral no sería, por cierto, otro que el de la *enemistad* (dicho más suavemente, el de la falta de amor); el segundo no puede ser otro que la *mendacidad* (es decir, la falsedad, incluso sin que cause daño a todo propósito). La *primera* inclinación tiene un propósito cuya aplicación, sin embargo, puede estar permitida y puede ser buena en ciertos casos, por ejemplo, en el caso de la enemistad contra lo incorregibles perturbadores de la paz. Pero la segunda propensión es la que se vale de un medio (la mentira o que no es bueno para nada, cualquier cosa que sea el propósito que persiga, porque en sí mismo es moralmente malo y reprobable. En la constitución del hombre por el primer género hay *maldad*; pero una maldad que en ciertas condiciones externas, es susceptible de ser aplicada a fines buenos; esta maldad solo peca, pues, en los medios, los cuales, sin embargo, tampoco son reprobables en todo propósito. Lo malo moral del último género es *infamia*, por la que se le niega al hombre todo carácter.- En este punto me atengo principalmente a la deslealtad que se halla sumida en lo oculto del corazón, pues el hombre sabe falsear ante su propia conciencia moral incluso las confesiones internas. Por esto, tanto menos ha de sorprender la inclinación al engaño externo. Habría que decir en este caso que, aunque todos están informados de la falsedad de la moneda con la que se dedican al comercio, la moneda, sin embargo, puede muy bien mantenerse siempre en circulación». (I. Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, pp. 55 y 57.) Al respecto, desde la particular crítica de Adolfo Sánchez Vázquez, retomo las siguientes líneas del filósofo español: «El conocimiento humano en su conjunto se integra en la doble e infinita tarea del hombre de transformar la naturaleza exterior, y su propia naturaleza. Pero el conocimiento no sirve directamente a esta actividad práctica, transformadora; se pone en relación con ella por medio de los fines. La relación entre el pensamiento y la acción requiere la mediación de los fines que el hombre se propone. Por otra parte, si los fines no han de quedarse en meros deseos o ensoñaciones, y van acompañados de una apetencia de realización, esta realización [...] requiere de un conocimiento de su objeto, de los medios e instrumentos para transformarlo y de las condiciones que abren o cierran las posibilidades de esa realización. En consecuencia, las actividades cognoscitivas y teleológicas de la conciencia se hallan en una unidad indisoluble». (A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 269.) Abonando a lo anterior, quisiera tomar en cuenta el siguiente pasaje deleuzeano con base en el cual podemos lanzar luz a nuestra reflexión en torno a la reflexión acerca de la historia y su racionalidad: «la naturaleza sensible permanece siempre sometida a las leyes que le son propias, pero puesto que es incapaz de realizar su último fin, tiene la obligación, *en conformidad con sus propias leyes*, de hacer posible la realización de ese fin. Mediante el mecanismo de fuerzas y el conflicto de tendencias, la naturaleza sensible que hay en el hombre preside el establecimiento de una Sociedad, único medio en el cual puede realizarse históricamente el último fin [...] La historia debe juzgarse desde el punto de vista de la especie y no de la razón personal» (G. Deleuze, *op. cit.*, p. 131).

acaso se logre derrocar al despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que, nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir al gran tropel”.²⁴³

Si en realidad no hay un pensamiento propio que se oponga a la heteronomía de la cual es capaz toda ideología como imposición de un pensamiento único, el que todo mundo puede llegar a tener, no hay una verdadera revolución. La discrepancia es parte de la actividad política de un ciudadano, en ella se realiza una *praxis*. No podemos hablar de una revolución verdadera si ésta no tiene como principio el ejercicio de nuestra autonomía. Por ello Kant defiende la libertad política que depende del derecho a manifestar el pensamiento propio. El respeto a la soberanía que representa el ejercicio de nuestra autonomía implica el derecho a ejercer nuestra ciudadanía del mundo. El derecho a la manifestación de la misma es lo que Kant llama “uso público de la razón”.²⁴⁴ Sobre esto, Kant subraya que “el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres: “Entiendo por uso público aquel que, en calidad de *maestro*, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores”.²⁴⁵

No se trata del simple derecho a manifestarse. Mucho menos es un elogio a la habladería, a la *doxa*. Kant nos habla de la legitimidad de quien lleva a cabo el *uso público de la razón*, que remite al carácter civilizatorio que debe tener la *Ilustración*, la cual depende, a su vez, de la ejemplaridad de nuestra vida civil como habitantes del mundo. Sólo de tal forma la *Ilustración*²⁴⁶ es verdadera y, por ello, es manifestación legítima de una

²⁴³ I. Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, pp. 27-28.

²⁴⁴ *Vid. Supra*. p. 11, n. 2.

²⁴⁵ I. Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, p. 28.

²⁴⁶ *Cf. ibid.*, p. 25. Pero después de este pasaje de la obra kantiana, nuestro autor expone con mayor amplitud su concepto de Ilustración: «La tendencia hacia la pasividad, en esta medida, hacia la heteronomía de la razón, se llama *prejuicio*; y el mayor de todos los prejuicios es representarse la naturaleza como no sometida a las reglas que el entendimiento le pone como fundamento mediante su propia y esencial ley, esto es, la *superstición*. La liberación de la superstición se llama *ilustración*, pues aunque este nombre también conviene a la liberación frente a los prejuicios | en general, aquél merece llamarse prejuicio en un sentido eminente (*in sensus eminenti*) en la medida en que la ceguera en la que nos pone la superstición, más aún, que exige como obligación \ la necesidad de que otros nos guíen, hace particularmente patente el estado de una razón pasiva» (I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, §40 <Ak. V 294-295> [B 158-159]), pp. 259-260). Abonando a lo anterior, nuestro autor nos dice: «la ilustración es asunto fácil *in thesi*, pero arduo y lento en *hypothesi*, pues no permanece pasivo con su razón sino ser siempre autolegisador, es algo, ciertamente, muy fácil para el ser humano que tan sólo quiere adecuarse a su fin

formación civil. Kant nos habla de un ciudadano que es maestro, un ejemplo de sabiduría. Alguien capaz de tal ejemplaridad posee autoridad y, por lo tanto, gobierno. En ello radica la legitimidad de su ejemplaridad, dando cuenta de ser un verdadero ciudadano del mundo y, por lo tanto, un maestro para los que tenemos la responsabilidad de ejercer dicha *praxis*. No todos poseemos gobierno, no todo uso público de la razón es legítimo. La ejemplaridad consiste en ser la acción que educa al inspirar admiración. Sin embargo, ésta sólo educa si tiene a un ser autónomo como receptor de tal ley. Sólo un ser autónomo es capaz de virtud, al poder comprender que el sabio es un referente del uso autónomo de nuestra libertad. Se trata de un ser imitable por la sabiduría de sus acciones.²⁴⁷ Por más ejemplar que sea el sabio,

esencial, y que no pretende saber aquello que está por encima de su entendimiento. Pero como apenas si cabe evitar la aspiración | hacia esto último y como nunca faltarán otros que prometan con mucha seguridad poder satisfacer este afán de instruirse, por ello es muy difícil mantener o elaborar lo meramente negativo (que constituye la auténtica ilustración) en el modo de pensar (particularmente, en la pública)» (I. Kant. *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, §40), p. 259, nota al pie). Nuestro autor nos ofrece otra definición de Ilustración: «quien pone por delante la observancia de leyes estatutarias, que necesitan de una revelación, como necesaria para la Religión, y no sólo como medio para la intención moral, sino como la condición objetiva para hacerse por ello inmediatamente agradable a Dios, y posponer esta fe histórica el esfuerzo en orden a una buena conducta de vida (en vez de que la primera, como algo que sólo *condicionadamente* puede ser agradable a Dios, haya de regirse por la última, que es lo único que place a Dios *absolutamente*), ése transforma el servicio de Dios en un mero *fetichismo* y ejerce un falso servicio que anula todo trabajo en orden a la verdadera Religión. ¡Tanto importa, cuando se quiere ligar dos cosas buenas, el orden el que se las liga!— En esta distinción consiste la verdadera *Ilustración*; de ese modo el servicio de Dios se hace un servicio libre, por lo tanto moral. Si uno se aparta de ahí, entonces, en vez de la libertad de los hijos de Dios, se impone más bien al hombre el yugo de una ley (la estatutaria), que, en cuanto obligación incondicionada de creer algo que sólo históricamente puede ser conocido y que por ello no puede ser convincente para todo el mundo, es un yugo mucho más pesado para hombres de conciencia de lo que puede serlo nunca toda la buhonería de devotas observancias impuestas, las cuales basta recorrerlas —para adaptarse a una comunidad eclesial establecida— sin que uno haya de hacer profesión externa o internamente de su fe consistente en tener eso por un ordenamiento *instituido por Dios*; pues es por esto último por lo que la conciencia moral es verdaderamente vejada» (*La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (cuarta parte, cap. II, segunda sección, 3), pp. 215-216).

²⁴⁷ Resulta sumamente importante la reflexión kantiana en torno al sabio estoico, al igual que la comprensión de dicho *ejemplo* de formación de uno mismo por parte de nuestro autor: «La virtud, y con ella la sabiduría humana en toda su pureza, constituyen ideas. El sabio (el del estoico) es un ideal, esto es, un hombre que sólo existe en el pensamiento, pero que corresponde plenamente a la idea de sabiduría. Así como la idea ofrece la *regla*, así sirve el ideal, en este caso, como *arquetipo* de la completa determinación de la copia. No poseemos otra guía de nuestras acciones que el comportamiento de ese hombre divino que llevamos en nosotros, con el que nos comparamos, a la luz del cual nos juzgamos y en virtud del cual nos hacemos mejores, aunque nunca podamos llegar a ser como él. Aunque no se conceda realidad objetiva (existencia) a esos ideales, no por ello hay que tomarlos por quimeras. Al contrario, suministran un modelo indispensable a la razón, la cual necesita el concepto de aquello que es enteramente completo en su especie con el fin de apreciar y medir el grado de insuficiencia de lo que es incompleto. Ahora bien, el ideal no es realizable en un ejemplo, es decir, en la esfera del fenómeno; no se puede, por ejemplo, representar al sabio en una novela, además de que es absurdo y poco edificante en sí mismo, ya que los límites naturales que continuamente atentan contra la completud de la idea hacen imposible la ilusión de semejante empresa, provocando incluso

si su imitación es irreflexiva, procurando una calca de tal ser ejemplar, tal acción carece de enseñanza y valor alguno por ser mera heteronomía.²⁴⁸ La verdadera educación por parte de un hombre sabio es resultado de nuestra autonomía: “Un grado mayor de libertad ciudadana parece que beneficia la libertad espiritual del pueblo pero le fija, al mismo tiempo, límites infranqueables; mientras que un grado menor le procura el ámbito necesario para que pueda desenvolverse con arreglo a todas sus facultades”.²⁴⁹

Kant no sólo es consciente de la posibilidad de *Ilustración* a la que puede dar pie el *uso público de la razón*, sino también del problema que puede llegar a ser la falta de crítica que implica la ausencia de su ejercicio en relación con el juicio en torno a nuestras acciones y valores. La posibilidad de que determinados valores y costumbres acaben adquiriendo el carácter *convencional* de toda tradición puede también promover la opinión fácil, la irreflexividad del respeto acrítico que puede inspirar la tradición, dando pie a la *doxa*, por definición, irreflexiva. Un ejemplo de la crítica de Kant se manifiesta en la importancia de tal ejercicio que él mismo lleva a cabo al problematizar, como veremos más adelante, un concepto erróneo de felicidad, que consiste en creer que ésta es la satisfacción del interés privado por encima del bien común, como la peor de las opiniones y la más perversa de las convenciones, basada en la fetichización esencialista de toda identidad, ya sea particular o colectiva. La pregunta implícita en dicho problema nos remite a los vicios derivados del proyecto de la Modernidad: ¿Qué tanto dichos vicios surgieron al gestar en nosotros una confusión acerca de nuestra condición existencial, haciéndonos incapaces de distinguir

sospechas acerca del bien que reside en esa idea, el cual queda convertido en algo semejante a una pura ficción» (I. Kant, *Crítica de la razón pura* (A 569-570 / B 597-598), pp. 486-487).

²⁴⁸ En relación con la figura del sabio helénico recuperado por Kant y, por supuesto, la ejemplaridad del mismo, encontramos las siguientes líneas que también nos hacen reflexionar acerca de la confrontación adecuada de nuestra compasión de manera autónoma: «Fue un modo sublime de representar al *sabio* el del estoico que le hizo decir: deseo un amigo, no para que me ayude en la pobreza, en la enfermedad, en la cautividad, etc., sino para que yo pueda ayudarle *a él* y pueda salvar a un hombre; y, sin embargo, cuando su amigo no puede salvarse, se pregunta el mismo sabio: ¿qué me importa? Es decir, rechazaba la afección compasiva» (I. Kant, *Metafísica de las costumbres* (segunda parte, I. Doctrina Ética Elemental, segunda parte, inciso C, §34 [457]), p. 328). Al respecto y pensando en nuestra actual circunstancia como seres humanos habitantes de este mundo, me permito recoger la siguiente reflexión del Pseudo Longino acerca de la ejemplaridad: «Es inevitable que esto suceda así, que los hombres no eleven ya su mirada a lo alto, que no les importe ya la buena reputación, sino que en el círculo de estos males se cumpla poco a poco la destrucción de nuestras vidas, que las grandezas de alma se marchiten y se desvanezcan y no sean objeto de emulación, desde el momento que ellos se entusiasman por las partes mortales de sí mismos y descuidan el cultivo de las inmortales». (Pseudo Longino, *De lo sublime* (XLVI, 8), p. 98.)

²⁴⁹ I. Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, p. 37.

entre la salvaguarda de las condiciones para preservar nuestra dignidad y ahorrarnos la dificultad de cualquier adversidad, incluyendo las más falsas y ridículas que nos pudieran suceder?²⁵⁰

Es claro que la autonomía radica en la no dependencia de los demás ante nuestra adversidad. Sin embargo, ello no sería posible sin salvaguardar las condiciones para nuestra dignidad, aquellas que no dependen del ejercicio de nuestra libertad al ser seres finitos y, por ello, limitados; por lo tanto, con una libertad dependiente de los márgenes que nos delimitan. Reconocer lo anterior entraña un acto de justicia, opuesto a la falaz idea de que los seres humanos, por ser nosotros mismos objetos de nuestra propiedad, en términos meramente fácticos y pragmáticos, por ser poseedores de un cuerpo sano capaz de una fuerza de trabajo, somos dioses capaces de superar la determinación de nuestra finitud. En relación con ello, me atrevo a sugerir que de los planteamientos kantianos se puede desprender la problematización del proyecto de la Modernidad, en relación con un tópico importante: el bien común como sentido del Estado verdadero.

Aprovechando los temas recién expuestos, es sugerente cómo Kant, al principio de la *Antropología en sentido pragmático*, aborda el tema del interés privado puesto por encima

²⁵⁰ Cf. I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *op. cit.*, pp. 45-46: «Siempre sorprende que las viejas generaciones parecen afanarse penosamente sólo en interés de las venideras, para prepararles un nivel sobre el cual levantar todavía más alto el edificio cuya construcción les ha asignado la Naturaleza; y que sólo las generaciones últimas gozarán la dicha de habitar en la mansión que toda una serie de antepasados, que no la disfrutará, ha preparado sin pensar en ello. Y aunque esto es muy enigmático, no hay más remedio que reconocerlo una vez aceptado que, si una especie animal está dotada de razón, como clase que es de seres racionales mortales todos, pero cuya especie es inmortal, tiene que llegar a la perfección del desarrollo de sus disposiciones». Al respecto también resulta relevante pensar en este otro pasaje de la obra kantiana: «Los dos términos de la ilustración y el progreso humano son: el hombre tosco (estado de naturaleza) y el hombre cultivado (civilización). El estado intermedio entre ambos es el peor. En el primero, el hombre era feliz de un modo negativo y, en el segundo, lo será positivamente. Dicho estado intermedio queda representado por la época del lujo, del refinamiento del gusto y de la sociabilidad». (I. Kant, *Antropología práctica* (segunda parte, segunda sección, cap. III, 126), p. 75.) Por otro lado, abonando a esta reflexión me permito traer de vuelta al Pseudo Longino: «el afán de riquezas, cuya búsqueda insaciable nos tiene enfermos hoy a todos y el amor al placer nos hace esclavos, más aún, arrastran al abismo, se podría decir, nuestras vidas y todo lo que éstas llevan. El amor al dinero es una enfermedad que envilece y el mor al placer es lo más innoble». (Pseudo Longino, *op. cit.*, (XLVI, 6), pp. 97-98.) El retor antiguo también afirma: «A una riqueza desmesurada y desenfundada la acompañan de cerca, según dicen, y marcha a igual paso, la fastuosidad, y a medida que ella abre las entradas de las ciudades y de las casas, esta entra también y se instala junto a ella. Con el tiempo éstas [sic] hacen su nido en la vida de los hombres, como dicen los sabios, y rápidamente se vuelven capaces de reproducirse y engendran la vanidad, la soberbia, la mollicie, hijos que no son bastardos, sin legítimos suyos. Y si después se deja que estos descendientes de la riqueza lleguen a la edad adulta, pronto engendran en las almas tiranos despiadados; insolencia, ilegalidad y desvergüenza». (*Ibid.*, (XLVI, 7), p. 98.)

del *bien común*. Ello lo hace nuestro autor abordando el tema del egoísmo. Inicia su análisis exponiendo al *egoísta lógico*:

El *egoísta lógico* tiene por innecesario contrastar el propio juicio apelando al entendimiento de los demás, exactamente como si no necesitase para nada de esta piedra de toque [...] Pero es tan cierto que no podemos prescindir de este medio para asegurarnos de la verdad de nuestros juicios, que acaso es ésta la razón más importante por la que el público docto clama tan insistentemente por la *libertad de imprenta*; porque cuando se rehúsa ésta, se nos sustrae al par un gran medio de contrastar la rectitud de nuestros propios juicios y quedamos entregados al error.²⁵¹

Kant nos muestra una estima a los integrantes de lo que llama “público docto”. Parece referirse a aquellos poseedores del gobierno que les permite ser reconocidos como maestros, capaces de poseer la verdad de la honestidad de su pensamiento, argumentos y, por lo tanto, acciones, demostrando su esfuerzo consciente por realizar su autonomía. Éstos estiman la importancia del contraste entre las ideas propias y las ajenas, para reconocer los errores de su pensamiento. Tal discernimiento implica una forma de *Ilustración* al promover la importancia de la consciencia del error como forma del despertar de la consciencia, semejante al del ser humano pre-cultural del cual Kant nos hablaba, sólo que ahora se trata de un despertar, no a la racionalidad, sino de la racionalidad misma desde su consciencia, la cual ya poseemos. Lo anterior nos exige el discernimiento autónomo acerca de nuestros juicios, al igual que de los valores que surgen de los mismos. Ello implica preguntarnos por la verdad y la problematicidad de los mismos en relación con nuestra virtud. Esta conducción se opone a cualquier egoísmo, manifiesto en la imposición del *interés privado* de tener un pensamiento incuestionable (*apodíctico*) que cierre todo sentido y que, a su vez, se imponga como único principio de acción en una especie de imposible homogeneización del mundo, convirtiendolo en un reflejo de mi yoidad, más que de mí mismo. De hecho, el egoísmo implica la parcialización de mi identidad al reducirse a una posibilidad ajena y al ser evidente la irracional imposición de mi deseo en contra de lo común: la experiencia del mundo de la cual no sólo yo soy parte.

²⁵¹ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro I, §2 [128-129]), p. 27.

En tal clase de momentos, motivados por tal actitud, la verdad deja de importar ante la imposición del poder que la niega, implicando la violencia sin sentido de pretender ser lo único y, por lo tanto, lo verdadero. Hablamos del germen de toda heteronomía, exhibiendo su irracionalidad, ya que la verdad yace en la racionalidad de ser común y, por lo tanto, comunicable. Incluso es el caso de aquello cuyo conocimiento es un problema, sólo es problemático y no apodíctico lo que se conoce parcialmente a partir de su comunicación, lo cual permite que se pueda cuestionar. Por ello, lo que generalmente caracteriza a toda imposición es el intento por suprimir todo cuestionamiento de la misma. Ello se opone al carácter común de la experiencia en el cual radica que sea identificable a la *razón* con la posibilidad de experimentar al *bien*. En ese sentido, toda imposición heterónoma es un intento imposible de solipsismo.²⁵²

El egoísmo implica la mutilación, desde uno mismo, de los vínculos que significan las posibles coincidencias con los otros dialogantes también inmersos en nuestra *insociable sociabilidad*, aunque ésto último para el egoísta sea incomprendible. Cuando nos damos cuenta, cuando algo influye en nosotros, es porque hay una problematicidad que supone una discrepancia o coincidencia en relación con algo. De tal forma, nos confrontamos o conciliamos a partir de tal experiencia de lo común en nosotros mismos. Ello también es una posibilidad de la *Ilustración* en tanto que fenómeno de nosotros mismos, en el cual se manifiesta nuestra autonomía; a partir de la *Ilustración* se abre la posibilidad de ampliar nuestro horizonte más allá de uno mismo, teniendo, además, una experiencia de la

²⁵² Cf. P. A. Schlipp, *op. cit.*, pp. 230-231: «[...] la solución real del problema ético no debe ser para el individuo solo, sino que debe ser comunicable y, al menos en potencia, aceptable para todos los interesados. La razón reflexiva y creadora, que es el procedimiento para la solución del problema ético, contiene en sí misma esta nota esencial de la comunicación. No puedo suponer con certeza que un objetivo o propósito mío sea “comunicable” —esto es, capaz de lograr el asentimiento y la cooperación de los otros— sólo porque sea, a mi parecer, “recto”. Esta clase de hechos que podemos tener en la esfera de la “mera inteligencia”, donde decidimos a los otros cómo conseguir de nuevo nuestros resultados experimentalmente, o damos a la gente nuestras pruebas matemáticas, y ello concuerdan con nosotros al aceptar como convincentes las pruebas ofrecidas. Esto no es comunicación, sino una concesión unilateral. Aquí, por lo que toca a estos principios que rigen la acción, todos los hombres quedan, de principio a fin, encerrados en su caparazón solipsista, deduciendo conclusiones de proposiciones o de principios, de preferencia en concordancia con uno mismo y convincentes para uno mismo. A tal proceso puede dársele una apariencia social, en un caso particular, sólo por un acuerdo general *de facto* sobre el significado de los términos empleados o por un asentimiento unánime accidental sobre el principio preferido implicado. La sociabilidad no es la esencia de tal procedimiento».

magnitud del mundo. Por ser parte de él, por otro lado, nos damos cuenta de nuestro carácter común y, por lo tanto, cósmico, rebasando cualquier egoísmo.

Sólo alguien capaz de un conocimiento absoluto, unívoco e infalible —un conocimiento del absoluto— podría imponer de forma legítima su pensamiento. Lo anterior es imposible. Tal “conocimiento” tendría que superar el carácter intransferible de la experiencia, cuya conciencia siempre está dentro de los márgenes de la condición humana, incluyendo la finitud de la misma. No es posible conocer al absoluto.²⁵³

III.2 El carácter común de la experiencia

Kant afirma que “al hombre sólo se le puede atribuir un alma, debido a la *unidad de la conciencia*”.²⁵⁴ Ello es de suma relevancia al referir al carácter unitario del pensamiento y, por lo tanto, de la conciencia y reflexión que éste implica. El ser humano sólo puede hablar del mundo en relación con su padecimiento del mismo y, por lo tanto, con base en el

²⁵³ En relación con lo anterior, me permito ejemplificar la imposibilidad de la imposición heterónoma de la experiencia que pretende todo egoísmo, recordando como la materialidad del gusto, en tanto que sensibilidad, muestra el carácter espurio de dicha voluntad, siguiendo a nuestro autor: «[...] aquello que ha gustado a otros nunca puede servir como fundamento de un juicio estético. Ciertamente, el juicio desfavorable | de otros con respecto al nuestro puede con razón hacernos sospechoso el nuestro, pero nunca convenceremos de su incorrección. Así pues, no hay ningún *argumento demostrativo* empírico para forzar el juicio del gusto de nadie» (I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, §33 <Ak. V 284> [B 140-141]), p. 248). A propósito de lo anterior y enfocándonos con más exactitud en el tema del conocimiento, quisiera polemizar en relación con el siguiente pasaje de Martin Heidegger acerca de Kant: «Esta finitud de la razón no consiste única y primariamente en el hecho de que el conocimiento humano demuestre muchos defectos debido a la inconstancia, a la inexactitud y al error, sino que reside en la estructura esencial del conocimiento mismo. La limitación fáctica del conocimiento no es sino una consecuencia de esta esencia». (M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica* (parte segunda, §4), p. 28.) Me parece claro el forcejeo Heideggeriano al tratar de llevar a cabo el facilismo de adjudicarle a una esencia el carácter limitado y fáctico del conocimiento, apegándonos a sus términos. En realidad, como ya hemos argumentado, la posibilidad del conocimiento y la universalidad de éste, depende de la relación entre finitudes que implica el pensamiento, delimitación, designación, definición e identificación de los participantes de tal dinámica. La universalidad del conocimiento y el mero pensamiento de la misma como fruto de tal dinámica están sujetos a la comunicación entre los receptores finitos de tal proceso y, por lo tanto, al carácter finito de la razón. La elementalidad de condiciones, así como los factores en dicha interrelación, dan cuenta de la finitud de aquellos partícipes y demás condiciones y objetos que hacen posible la dinámica y relación del conocimiento en tanto que fenómenos de la conciencia y de aquello que podemos llamar: límites de la razón, por lo cual resulta una necesidad considerar a tal impotencia, a tales condiciones y sus respectivas restricciones, como manifestaciones de una esencia o clase alguna de esta última, ante su evidente impotencia.

²⁵⁴ I. Kant, *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía* (primera sección), p. 19.

sentimiento que éste le produzca como experiencia de sí mismo. Ello implica que, al ser nuestro sentimiento intransferible, tan sólo podemos transmitir el pensamiento acerca del mismo, compartiéndolo así nuestra experiencia, identificándonos en la misma, a través de la inteligibilidad común que representan, al grado de ser capaz de remitirnos a nuestras experiencias particulares como referentes de la experiencia ajena. En ello radica el esfuerzo de comprensión de ésta última. Poder hablar de nuestra experiencia, al grado de poder dar cuenta de la misma a través de su comunicación, puede derivar en considerar a la experiencia particular de alguien más como una experiencia común, a pesar de no tener certeza alguna de haber padecido de la misma forma incluso un mismo hecho.²⁵⁵ Ello es posible a través de la transmisibilidad del pensamiento, el servicio autónomo del mismo y del diálogo que puede derivarse como un *uso público de la razón*.²⁵⁶ En esta posibilidad se manifiesta la relevancia del juicio reflexionante: “El juicio reflexionante estético logra una universalidad subjetiva. Y, por el desinterés y el consenso, alcanza una universalidad intersubjetiva. Así, de manera proporcional, puede trasladarse al ámbito de la política, donde logra la misma universalidad consensual”.²⁵⁷ Todo ello permite fenómenos como la

²⁵⁵ En este momento de nuestra reflexión vemos la relevancia del tema del gusto que podemos vislumbrar desde el horizonte teórico de nuestro autor: «[...] el gusto puede llamarse *sensus communis* con más derecho que el sano entendimiento; y que el discernimiento estético, antes que el intelectual, puede portar el nombre de sentido comunitario [...] si se desea emplear la palabra “sentido” a propósito de un efecto de la mera reflexión sobre el ánimo: pues entonces se entiende por sentido el sentimiento de placer. Podría incluso definirse al gusto mediante la capacidad de enjuiciamiento de aquello que hace *comunicable universalmente* nuestro sentimiento en una representación dada sin la mediación de un concepto» (I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, §40 <Ak. V 295> [B 160]), p. 260).

²⁵⁶ En relación con ello considero iluminadora la siguiente reflexión de nuestro autor acerca del *sentido común*: «[...] por *sensus communis* debe entenderse la idea de un sentido *comunitario*, esto es, una capacidad de enjuiciamiento que en su reflexión presta atención al tipo de representación de todos los demás en pensamientos (*a priori*) para, por así decirlo, atener su juicio a la razón humana global y sustraerse así a la ilusión que a partir de las condiciones subjetivas privadas, las cuales podrían fácilmente considerarse objetivas, tendría una influencia perjudicial sobre el juicio. \ Así pues, esto acontece por el hecho de que uno atiende su juicio a otros juicios, no tanto reales, cuanto más bien meramente posibles, y se pone en el lugar de cualquier otro, en tanto que se abstrae meramente de las limitaciones que dependen de manera azarosa de nuestro propio enjuiciamiento; lo cual, a su vez, se realiza suprimiendo tanto como sea posible aquello que en el estado de representación [...] es materia, esto es, sensación, y representación, y prestando atención tan sólo a las peculiaridades formales de su representación o de su estado de representación. Quizá esta operación de la reflexión parezca excesivamente artificiosa para atribuirle a la capacidad que llamamos el sentido *común*. | Pero sólo lo parece así cuando se la expresa mediante fórmulas abstractas; de suyo nada resulta más natural que hacer abstracción de estímulos y emociones, cuando se busca un juicio que deba servir como regla universal» (Cf. I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, §40 <Ak. V. 293-294> [B 157-158]), p. 258).

²⁵⁷ Mauricio Beuchot, *Phrónesis. Analogía y hermenéutica*, p. 74.

compasión. Al respecto, vale la pena tener en cuenta como Epicteto aborda el tema al igual que la problematización del mismo.²⁵⁸ La experiencia del mundo nos vincula. Puede ser capaz de diluir las fronteras de la presencia a través de la comunicación de los hechos como formas del pensamiento del mismo, por lo cual, tal comunicación nos exige el discernimiento de la misma como ejercicio de autonomía y, por lo tanto, de autodominio ante el peligro del engaño. Las distancias se acortan y parecen disolverse en nuestra imaginación, permitiéndonos la comprensión del sufrimiento ajeno.²⁵⁹ Por ello es tan necesario el servicio de nuestro pensamiento para tener la imaginación adecuada de aquellos hechos que, a pesar de su distancia y falta de vigencia, no podemos desestimar al referir a la experiencia común del mundo del cual somos ciudadanos.²⁶⁰ Tal es nuestra responsabilidad, el ejercicio de nuestra ciudadanía, por el “simple” hecho de ser habitantes del mundo, ante el cual la peor negligencia es nuestra indolencia.²⁶¹

²⁵⁸ Cf. Epicteto, *Enquiridión* (XVI), pp. 32-35: «Cuando veas a alguien lamentándose en una aflicción, ya por la partida de un hijo, ya porque perdió lo que poseía, ten cuidado de que la fantasía no te cautive haciéndote creer que los males en que esa persona se halla le vienen de fuera. Más bien éste en seguida a punto que “lo que le aflige no es el suceso acaecido (pues a otro no le aflige), sino la opinión acerca del suceso”. Sin embargo, no temas testimoniarle tu condolencia hasta de palabra e, inclusive, si se terciara, acompañarle en sus lamentaciones; cuídate, empero, de que no gimas también en tu interior».

²⁵⁹ Es aquí donde vale la pena recordar la relación entre el sentimiento y el gusto de la cual nos habla nuestro autor: «[...] no puede faltar entonces que también deba considerarse | al gusto como una capacidad de enjuiciamiento de todo aquello por medio de lo cual uno puede comunicar su *sentimiento* a todos los demás, o sea, como medio de promoción de aquello que reclama la inclinación natural de cada uno» (I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, §41 <Ak. V 297> [B 163]), p. 262).

²⁶⁰ Al respecto, ya que hablamos de la ciudadanía del mundo a partir de la sublime experiencia de su magnitud, me parece relevante señalar la forma en la cual Kant advierte la dimensión civilizatoria de la posibilidad de establecer comunicación a partir del gusto implicado en nuestra experiencia del mundo: «Por sí solo, un hombre abandonado en una isla desierta no limpiaría su cabaña ni se lavaría a sí mismo, ni buscaría flores, menos aún las plantaría para adornarse con ellas, sino que sólo en sociedad le resta [sic] no ser meramente ser humano, sino ser también, a su modo, un ser humano más exquisito (el comienzo de la civilización), pues como tal se enjuicia a aquel inclinado y apto para comunicar su placer a otros y al que no complace un objeto si la satisfacción en él no puede sentirla en comunidad con otros. De igual modo, todo mundo espera y exige prestar atención a la comunicabilidad universal de todo el mundo, por así decirlo, como a partir de un contrato originario dictado por la misma humanidad» (I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, §41 <Ak. V 297> [B 163]), p. 262).

²⁶¹ En relación con el carácter problemático de la compasión Kant nos dice: «[...] cuando otro sufre y me dejo contagiar por su dolor (mediante la imaginación), no pudiendo, sin embargo, librarle de él, sufren dos, aunque el mal propiamente (en la naturaleza) sólo afecte a uno. Pero es imposible que sea un deber aumentar el mal en el mundo, por tanto, también hacer el bien *por compasión*; como sería también éste un modo ultrajante de beneficencia, en tanto que expresa una benevolencia hacia quien es indigno, que se llama *conmiseración* y que no debería producirse en modo alguno entre hombres, que no puedan jactarse de ser dignos de ser felices» (I. Kant, *Metafísica de las costumbres* (segunda parte, I. Doctrina Ética Elemental, segunda parte, inciso C, §34 [457]), p. 328). A lo anterior nuestro autor agrega: «[...] es un deber indirecto a tal efecto cultivar en nosotros los sentimientos compasivos naturales (estéticos) y utilizarlos como otros tantos

La experiencia común se suscita en los momentos de adversidad, porque remiten a la inevitable experiencia sublime de nuestra finitud, de cuya indeterminable accidentalidad ninguno de nosotros está exento. Al respecto Kant afirma: “los afanes y las dificultades superadas despiertan admiración y pertenecen a lo sublime”.²⁶² Por ello, podemos hablar de hechos que, por su densidad ontológica, van más allá de una mera interpretación. Refieren a una experiencia de lo común: la experiencia sublime del mundo como experiencia sublime de nuestra finitud. En tales eventos se manifiesta la verdad que puede permitirnos la superación de tales hechos cuando han sido terribles. Por ello, tales eventos pueden ser objeto de indagación, abriéndose la posibilidad de que los mismos sean motivo para realizar nuestra dignidad, haciendo que nuestra vida adquiera tal sentido como bienestar y plenitud de nosotros mismos. En ello radica la construcción de una vida bella. Es difícil hablar de una situación adversa en la cual se está inmerso. Como lo dicen los grandes teóricos del sentimiento de lo sublime antes de Kant (Pseudo Longino²⁶³ y Edmund Burke²⁶⁴), es necesaria una distancia para apreciar la justa magnitud de lo sublime, confrontándola adecuadamente. Por ello Kant afirma al hablar de lo sublime en el terreno del arte: “la emoción producida por lo sublime es más fuerte que la producida por lo bello, pero que fatiga si no se alterna o se acompaña con esta última y no puede ser disfrutada por tanto tiempo”.²⁶⁵ Actuar autónoma y racionalmente, servirnos de nuestro pensamiento, nos permite construir dicha distancia a través de la comprensión de nuestra adversidad, para

medios para la participación que nace de principios morales y del sentimiento correspondiente.— Así pues, es un deber no eludir los lugares donde se encuentran los pobres a quienes falta lo necesario, sino buscarlos; no huir de las salas de los enfermos o de las cárceles para deudores, etc., para evitar esa dolorosa simpatía irrepresible: porque este es sin duda uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría» (*Metafísica de las costumbres* (segunda parte, I. Doctrina Ética Elemental, segunda parte, inciso C, §35 [457]), p. 329).

²⁶² I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (tercera sección <51> [229]), p. 31.

²⁶³ Pseudo Longino, *op. cit.* (XXXV, 5), p. 89: «[...] los hombres tienen al alcance de su mano lo que es útil y necesario, pero es lo extraordinario lo que siempre admira».

²⁶⁴ Cf. Edmund Burke, *Indagación Filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello* (parte I, sección xv), p. 102: «Así es cierto que es del todo necesario que mi vida esté fuera de peligro inminente para que pueda deleitarme [sic] en las adversidades verdaderas o [sic] imaginarias de otros, o [sic] en otra cosa, sea por la cual que fuere. Pero es un sofisma inferior de esto que el hallarme yo libre del mal es la causa de mi deleite [sic] en ésta u [sic] otras ocasiones. Creo que nadie puede descubrir tal causa de satisfacción en su ánimo: antes bien cuando [sic] no sufrimos una pena muy aguda, ni estamos expuestos a [sic] un peligro inminente de perder la vida, podemos sentir por otros mientras nosotros mismos padecemos, y mucho más cuando [sic] la aflicción ha ablandado nuestros ánimos, nos lastimamos aún de calamidades que trocaríamos con gusto por las nuestras».

²⁶⁵ I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (segunda sección <10> [211]), p. 8.

superar su sublimidad y aprender a vivir a través de tal autodomínio, adquiriendo la serenidad que nos permita contemplar lo sucedido y así comprender su justa dimensión.²⁶⁶ En ello consiste el esfuerzo de conducirnos con prudencia ante la adversidad como experiencia del mundo, comprendiendo así su magnitud. De tal forma es que Kant plantea el carácter *pragmático* de dicha labor: “Kant califica de pragmáticos los dictados de la prudencia, y los pone como relativos al bienestar. Se relacionan con lo que libremente el hombre hace, puede o debe hacer”.²⁶⁷

Si bien el dolor como experiencia de nuestra finitud es el referente del mal que representa el dolor innecesario en la indignidad en el mundo, la experiencia del placer nos remite a la plena armonía del bien, identificable con la belleza.²⁶⁸ Ambas experiencias nos

²⁶⁶ Kant ilustra la importancia del proceso que hemos descrito a través de la descripción de la problematización que implica la experiencia de uno de los objetos más importantes del sentimiento de lo sublime: «El ser humano, que se atemoriza realmente porque encuentra dentro de sí la causa para ello, pues es consciente de que su reprochable disposición de ánimo choca con un poder cuya voluntad es irresistible y al mismo tiempo justa, no se encuentra en modo alguno en el estado de ánimo [...] necesario para admirar la magnitud divina, para lo cual se exige una disposición de ánimo para la contemplación serena y un juicio totalmente libre [...] Sólo entonces, cuando es consciente de un talante sincero y del gusto de Dios, sirven aquellos efectos del poder para despertar en él la idea de la sublimidad de este Ser y gracias a ello se eleva sobre el temor ante tales efectos de la naturaleza, que no considera entonces \erupciones de su ira. Incluso la humildad (en tanto que severo enjuiciamiento de unos defectos que de lo contrario, en la conciencia de talentos buenos, pueden fácilmente encubrirse bajo la fragilidad de la naturaleza humana) es una disposición de ánimo sublime para someterse voluntariamente a los dolores de la autorrepresión y aniquilar poco a poco sus causas. Sólo de esta manera se diferencia internamente la religión de la superstición; esta última no fundamenta en el ánimo la veneración por lo sublime, sino el temor y el miedo ante el Ser omnipotente bajo cuya voluntad se ve sometido el horrorizado ser humano, sin valorar a tal Ser por encima de todas las cosas. De lo cual, ciertamente, no puede surgir otra cosa que la petición de gracia y el engatusamiento, en lugar de una religión que apunte a una buena conducción de la vida» (I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, inciso B, § 28 <Ak. V. 264> [B 108-109]), pp. 223-224).

²⁶⁷ M. Beuchot, *op. cit.*, p. 71.

²⁶⁸ Vale la pena recordar este pasaje del discurso de Fedro en el célebre diálogo platónico: «Toda acción se comporta así: realizada por sí misma no es de suyo ni hermosa ni fea, como, por ejemplo, lo que hacemos nosotros ahora, beber, cantar, dialogar. Ninguna de estas cosas en sí misma es hermosa, sino que únicamente en la acción, según como se haga, resulta una cosa u otra: si se hace bien y rectamente resulta hermosa, pero si no se hace rectamente, fea» (Platón, *Banquete* (180e), p. 205). En relación con el esfuerzo que implica la virtud como armonía de nosotros mismos, vale la pena recordar también el discurso de Pausanias: «[...] complacer en todo por obtener la virtud y por llegar a ser mejor, y esto, a su vez, es lo más hermoso de todo. Así, complacer en todo por obtener la virtud es, en efecto, absolutamente hermoso. Éste es el amor de la diosa celeste, celeste también él y de mucho valor para la ciudad y para los individuos, porque obliga al amante y al amado, igualmente, a dedicar mucha atención a sí mismo con respecto a la virtud. Todos los demás amores son de la otra diosa, de la vulgar» (*Banquete* (185b), pp. 212-213). Me parece de suma relevancia recordar el siguiente pasaje del discurso de Diotima en el cual se dirige a Sócrates: «Tú creíste, según me parece deducirlo de lo que dices, que Eros era lo amado y no lo que ama. Por esta razón, me imagino, te parecía Eros totalmente bello, pues lo que es susceptible de ser amado es también lo verdaderamente bello, delicado, perfecto y digno de ser tenido por dichoso, mientras que lo que ama tiene un carácter diferente, tal como lo

permiten construir un criterio acerca del mundo porque, debido a la apodicticidad e indubitabilidad de su experiencia en tanto que estados de conciencia, son tan contundentes que pueden abrir la posibilidad de la realización del bien, la crítica del mal y la compasión, como evidencias del carácter común de nuestra experiencia del mundo. En esto consiste el placer de lo sublime como belleza, pues esta implicado en la conmoción de la experiencia del bien, que se manifiesta en una sensación de alegría, a pesar del doloroso padecimiento de nuestra finitud en lo sublime.²⁶⁹ No hay nada más verdadero que la propia experiencia como certeza de nosotros mismos.²⁷⁰ De ello se desprende la relevancia de servirnos de

describí» (*Banquete*, (204b), p. 250). Abonando a lo anterior, recordemos otro pasaje del discurso de Diotima: «El conocimiento y cualquier otra virtud, de las que precisamente son procreadores todos los poetas y cuantos artistas se dicen que son inventores. Pero el conocimiento mayor y el más bello es, con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es mesura y justicia. Ahora bien, cuando uno de éstos se siente desde joven fecundo en el alma, siendo de naturaleza divina, y, llegada la edad, desea procrear y engendrar, entonces busca también él, creo yo, en su entorno la belleza en la que pueda engendrar, pues en lo feo nunca engendrará. Así, pues, en razón de su fecundidad, se apega a los cuerpos bellos más que a los feos, y se tropieza con un alma bella, noble y bien dotada por naturaleza, entonces muestra un gran interés por el conjunto; ante esta persona tiene al punto abundancia de razonamientos sobre la virtud, sobre cómo debe ser el hombre bueno y lo que debe practicar, e intenta educarlo» (*Banquete* (209a-209b), p. 259 y (210e-212a), p. 265. También resulta pertinente cuando Epicteto es referido por Arriano de la siguiente forma: «[...] ¿Quién de nosotros no sostiene que el bien es conveniente y que hay que preferirlo y que hay que ir en su busca y perseguirlo en toda circunstancia? ¿Quién de nosotros no sostiene que lo justo es hermosos y conveniente?» (*Disertaciones por Arriano* (libro I, XXII, 1-4), p. 121.)

²⁶⁹ Por ello, me parece relevantísima la descripción que hace Kant de la negatividad del placer de lo sublime y de la relación de dicho sentimiento con la experiencia de lo bello: «[...] lo sublime [...] también cabe encontrarlo en un objeto sin forma, en la medida en que en él o por su causa se representa la *inmensidad sin límites* y, sin embargo, se piensa la totalidad de la misma: de modo que lo bello parece tomarse para la exhibición de un concepto indeterminado del entendimiento, lo sublime, empero, para la de un concepto semejante de la razón. Esta última satisfacción es específicamente del todo diferente de la primera. Pues aquélla (lo bello) [...] lleva consigo directamente un sentimiento de fomento de la vida y, en esta medida, es compatible con estímulos y con una imaginación que juega; pero ésta (el sentimiento de lo sublime) [...] es un placer que sólo surge indirectamente, a saber, de modo tal que se produce por medio del sentimiento de un refrenamiento momentáneo de las capacidades vitales y a continuación, de inmediato, por un derramamiento de tales capacidades que se sigue con tanta más virulencia. En esta medida, en tanto que emoción, no parece ser juego alguno, sino que otorga seriedad a la ocupación de la imaginación. Así pues, también es incompatible con estímulos, y en tanto que el ánimo no es meramente atraído por el objeto, sino que de manera alternativa también es rechazado siempre de nuevo, la satisfacción en lo sublime no contiene tanto placer positivo | cuanto más bien admiración o respeto, lo cual merece denominarse placer negativo» (I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, §23 <Ak. V 244-245> [B 75-76]), pp. 199-200).

²⁷⁰ Al respecto, Kant indaga en torno a la comunidad que se funda ante la sublime magnitud de la belleza, a pesar de la intransferibilidad de su experiencia. La certeza que implica el asombro ante tal impresión resulta tan indubitable que, a pesar de dicha intransferibilidad, es capaz de fundar comunidad y, por lo tanto, acuerdo. En ese sentido nuestra experiencia es apodictica, a pesar de no tener forma de dar cuenta de dicha apodicticidad, incluso a pesar de manifestarse en la sublime conmoción que produce en nosotros, al grado de unirnos, propiciando una *comunidad* entre nosotros. Por ello, siguiendo a Kant, resulta digno de sospecha que ello no le ocurra a alguien, a pesar de no poder tener acceso alguno a su particular experiencia intransferible:

nuestro pensamiento acerca de ella a pesar de lo difícil que es dar cuenta de su verdad, a pesar de estar tan cerca parece inalcanzable. En ello radica su carácter problemático.²⁷¹

III.3 Compasión y autodominio

El mundo, por su magnitud, da cuenta de su densidad ontológica. Hay hechos tan contundentes que son fundadores de comunidad por remitirnos a la sublime experiencia de nuestra finitud como experiencia común de nosotros mismos y, por lo tanto, del mundo que experimentamos. Ello, por supuesto, no exime a tales hechos de crítica y discernimiento, ante la inevitable interpretación de los mismos, la cual puede derivar en afirmaciones problemáticas acerca de la realidad reflejadas en nuestra historia. La imaginación es parte de tal proceso de evaluación de la racionalidad del mundo. A partir de su capacidad productiva,²⁷² nos permite pensar nuestra experiencia y, a través de ella, podemos construir el artificio de nuestra habitación del mundo, realizándola a partir del aprendizaje que significa nuestra experiencia, dotando a la misma de un sentido a través de nuestra acción. De ello se desprende la necesidad de la comprensión del mundo, la cual exige el servicio de nuestro pensamiento como una forma poética de autonomía. Uno de los fenómenos más significativos e importantes que dan cuenta de tal necesidad es la posibilidad de imaginarnos el sufrimiento de los demás, pues en ello consiste la compasión. Si bien tal fenómeno manifiesta una voluntad empática tendiente al bien, no deja de ser problemática al poder derivar en la realización heteronoma e irracional de nuestro actuar, generando el efecto contrario al esperado del mismo: el mal como producto de la irreflexividad que deriva de la incompreensión de la experiencia sublime de nuestra compasión mal

«E incluso si el espíritu no está totalmente desprovisto de los correspondiente sentimientos refinados, los grados de su sensibilidad son muy diferentes y vemos que // uno encuentra noble y digno algo que otros consideran grande pero extravagante. Las ocasiones que se ofrecen para descubrir algo de los sentimientos de los demás en asuntos no morales, | pueden darnos oportunidad para inferir, con bastante probabilidad, su manera de sentir en relación con las cualidades superiores de su espíritu y aun las de su corazón. El que se había oyendo una hermosa música hace sospechar fuertemente que las bellezas de la literatura o la delicada fascinación del amor ejercerán poco poder sobre él» (I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (segunda sección, <40-41> [224-225]), p. 24.).

²⁷¹ Vid. *supra*, p. 127, n. 177.

²⁷² Vid. *supra*, p. 23, n. 14.

confrontada y convertida en mera pasión.²⁷³ Por ello Kant afirma: “Considerando las cosas más de cerca, se ve que por más amable que sea la compasión, carece de la dignidad de la virtud”.²⁷⁴

Tal posibilidad es contraria a la de encausar racionalmente dicha empatía, producto de la experiencia sublime del bien y manifiesta en la conmoción ante el evento que la produce. En ello se manifiesta el tremendo esfuerzo del autodomínio al no dejarnos vencer por la experiencia de tal evento, no quedando rebasados por la sublime magnitud del mismo, al grado de llegar a aplastarnos o, incluso, al grado de la autodestrucción. Por ello, en relación con la comprensión de nuestra sensibilidad como dominio de la misma, Kant afirma: “Es muy pernicioso pretender desarrollar el buen corazón antes que el buen carácter. Hay que considerar al primero como una menudencia en comparación con este último, pero no por ello totalmente despreciable en sí”.²⁷⁵ Ello tomando en cuenta cuando Kant nos dice: “La compasión es realmente sensibilidad; concuerda sólo con un carácter sensible”.²⁷⁶ La belleza de nuestros actos consiste en alcanzar la serenidad implicada en dicha armonía.²⁷⁷ Lo que vale la pena es difícil, por eso “lo bello es difícil”.²⁷⁸ Vencer tal

²⁷³ Al respecto encontramos la siguiente exposición de tal problemática: «Cierta ternura de corazón, que fácilmente lleva a un cálido sentimiento de *compasión*, es bella y amable, pues denota un bondadoso interés por el destino de otros hombres, a lo cual conducen igualmente los principios de la virtud. Sin embargo, esta buena pasión es débil y // siempre ciega [...] En cambio, si la benevolencia general hacia la especie humana ha llegado a ser un principio dentro de ustedes, al cual subordinan siempre | sus acciones, entonces perdura el amor al necesitado pero un punto de vista más elevado lo sitúa en su verdadera relación con la totalidad de los deberes. Su benevolencia universal es el fundamento de su interés por la desdicha de aquél, pero también de la injusticia que les prescribe renunciar, en este caso, a esa acción. Ahora bien, al ser elevado este sentimiento a su debida universalidad, si bien se hace sublime, resulta en cambio, más frío. Pues no es posible que nuestro corazón se exalte enternecido por todo ser humano ni que toda pena ajena nos inunde de aflicción, pues de otro modo el ser humano virtuoso estaría, como Heráclito, permanentemente desecho en lágrimas de compasión y, a pesar de toda su bondad, no vendría a ser más que un holgazán de tierno corazón» (I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (segunda sección, <20> [215-216]), p. 14.).

²⁷⁴ *Ibid.*, (segunda sección, <22> [216]), p. 14, nota al pie.

²⁷⁵ I. Kant, *Pedagogía* (Apéndice II), p. 105.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 80.

²⁷⁷ En relación con la calma, la tranquilidad, la serenidad como conquista de nuestra libertad, nuestro autor nos dice: «La verdadera fuerza de la virtud es la *tranquilidad de ánimo* con una resolución reflexionada y firme de poner en práctica su ley. Este es el estado de *salud* en la vida moral; en cambio, el afecto es un fenómeno que brilla un instante y produce fatiga, incluso cuando lo excita la representación del *bien*.— Pero puede considerarse como virtud ficticia la de aquél que no admite que haya cosas indiferentes (*adiaphora*) desde el punto de vista moral, que siembra todos sus pasos de deberes, como de cepos, y que no considera indiferente que me alimento de carne o de pescado, de cerveza o de vino, cuando ambos me son de provecho; hay aquí una micrología, cuyo dominio se convertiría en tiranía si la incluyéramos en la doctrina de la virtud» (Cf. I. Kant, *Metafísica de las costumbres* (segunda parte, cap. XVI [409]), p. 267). En relación con lo anterior

dificultad, particularmente al dejar de ser un obstáculo para nuestra virtud, infunde la alegría de vivir.²⁷⁹ Por ello nos dice nuestro autor: “la disciplina que el hombre ejerce sobre

y la relación establecida con la experiencia del sentimiento de lo sublime, me permito rescatar el siguiente pasaje de la obra kantiana: «[...] la conciencia de la virtud extiende en el ánimo un conjunto de sentimientos sublimes y tranquilizadores, así como una perspectiva ilimitada en un feliz futuro, que no alcanza a decir plenamente ninguna expresión adecuada a un concepto determinado» (*Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, § 49 <Ak. V 316> [B 197]), p. 283).

²⁷⁸ Platón, *Hippias mayor* (304e), p. 441. Merece la pena recordar la conclusión de tan célebre diálogo: «Ciertamente, Hippias, me parece que me ha sido beneficiosa la conversación con uno y otro de vosotros. Creo que entiendo el sentido del proverbio que dice: “Lo bello es difícil”». Theodor W. Adorno lanza la siguiente provocación en este pasaje: «Una humanidad que no conociera ya la necesidad aún dejaría traslucir algo de lo delirante e infructuoso de todas las organizaciones hasta entonces concebidas para escapar de la necesidad y que reproducían, agrandada, la necesidad junto con la riqueza. Ello afectaría hasta al propio goce de un modo análogo a como su esquema actual no puede separarse de la laboriosidad, de la planificación, de la arbitrariedad y de la sumisión [...] flotar en el agua y mirar pacíficamente el cielo, “ser nada más, sin otra determinación ni complemento”, podría reemplazar al proceso, al hacer, al cumplir, haciendo así efectiva la promesa de la lógica dialéctica de desembocar en su origen. Ninguno entre los conceptos abstractos está tan próximo a la utopía realizada como el de la paz perpetua. Espectadores del progreso como Maupassant o Sternheim han contribuido a dar expresión a esa intención de forma tímida, la única forma que su fragilidad permite». (T. W. Adorno, *Mínima moralía* (100), p. 157.)

²⁷⁹ En relación con el tema de la alegría, me parece de suma relevancia la reflexión de Kant en torno al tema del *deleite*, desde su lectura de Epicuro, especialmente tomando en cuenta la relación que nuestro autor halla entre el *deleite* y lo que llama Kant “un sentimiento de fomento de la vida”: «Tal y como hemos mostrado repetidamente, hay una diferencia esencial entre aquello que *gusta meramente en el enjuiciamiento* y aquello que *deleita* (gusta en la sensación). A diferencia de lo primero, lo último no cabe exigirlo de todo el mundo. Aunque la causa del deleite también pueda residir en ideas, siempre parece consistir en un \ sentimiento de fomento de la vida global de los seres humanos, o sea, también del bienestar corporal, | esto es, de la salud. De modo que Epicuro, que consideraba que todo deleite era en el fondo sensación corporal, tal vez no estuviera equivocado y sólo se malentendiera a sí mismo cuando contabilizaba entre los deleites a la satisfacción intelectual e incluso a la práctica. Si se tiene ante los ojos esta última diferencia, puede entonces explicarse cómo un deleite puede incluso desagradar a aquel que lo siente (como la alegría de un ser humano indigente pero bienpensante por la herencia de su amado pero mezquino padre), o como un profundo dolor puede, sin embargo, gustar a aquel que lo padece (la tristeza de una viuda por la muerte de su muy apreciado marido); o puede explicarse como un deleite puede además gustar (como el deleite en la ciencia que practicamos), o como un dolor (por ejemplo, odio, envidia y venganza) puede además desagradarnos. La satisfacción o insatisfacción descansa aquí en la razón y es una y la misma con la *aprobación o desaprobación*. Pero el deleite y el dolor sólo pueden descansar sobre el sentimiento o la expectativa de un bienestar o malestar posible (sea cual sea su fundamento)» (Cf. I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, §54 <Ak. V 330-331> [B 222-223]), pp. 300-301). Al respecto nuestro autor introduce el tema de la relación entre nuestro *deleite* y la elevación implicada en la reflexión que nos permite la valoración de la humanidad en nosotros mismos. Podemos inferir un tránsito implícito entre la admiración de la belleza, capaz de producir *deleite* en nosotros, y la sublime conmoción que lo bello nos inspira, llevándonos a la reflexión que implica la valoración de la humanidad en nosotros, por lo tanto, la comprensión de su dignidad: «Puede concederse a Epicuro que todo deleite, aunque sea ocasionado por conceptos que despiertan ideas \ estéticas, es una sensación *animal*, esto es, corporal, sin que por ello se perjudique en lo más mínimo el sentimiento *espiritual* de respeto por las ideas morales, que no es ningún deleite, sino una autovaloración (de la humanidad en nosotros) que nos eleva sobre la necesidad del deleite, más aún, que ni siquiera perjudica el menos noble sentimiento del *gusto*» (*Ibid.* (primera parte, primera sección, libro II, §54 <Ak. V 334> [B 228]), p. 305). Por otra parte, me parece sugerente la siguiente intuición de Faviola Rivera en relación con el concepto kantiano de felicidad, al sugerir una muy llamativa inferencia. Lo anterior, tomando en cuenta el antecedente epicureo kantiano que hemos abordado: «La postura de Kant en su caracterización de

sí mismo sólo puede ser meritoria y ejemplar por la alegría que el acompaña”.²⁸⁰ Aprendiendo tal lección aprendemos a vivir y, por ello, a cultivar en nosotros mismos el sentimiento de alegría que tal acto significa, ya que implica la conmoción de la belleza de toda virtud.²⁸¹ Aprendemos a confrontar nuestra adversidad y su incertidumbre logrando el placer del instante como emergencia de la alegría.²⁸² Nos damos cuenta de la relevancia de

los imperativos de la prudencia es que procuramos esos objetos [los objetos de nuestra felicidad] como meros medios para ser felices. Una implicación de esta postura es que, en la búsqueda de la felicidad, el único fin que procuramos por sí mismo es la condición de bienestar en el propio estado. Según esto, al buscar la felicidad, lo único que buscamos por sí mismo es la *experiencia* de bienestar a largo plazo, de modo que todo lo que hacemos con miras a ello es un mero medio. Si esto es así, el concepto de felicidad que Kant emplea sería hedonista: en la búsqueda de la felicidad el único fin que procuramos por sí mismo es la sensación de agrado en el propio estado» (F. Rivera Castro, *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*, p. 79).

²⁸⁰ I. Kant, *Metafísica de las costumbres* (segunda parte, observación, sección II, §53 [485]), p. 364.

²⁸¹ Cf. *ibid.*, p. 363. En este párrafo, Kant acude a Epicuro y Horacio para hablarnos de la belleza de la virtud y la alegría que implica: «Tiene que añadirse algo que procure un agradable disfrute de la vida y sea, sin embargo, únicamente moral. Este algo es el corazón siempre alegre según la ideal del virtuoso *Epicuro*. Porque ¿quién debería tener más motivos para tener un ánimo alegre y no ver como un deber adoptar una disposición de ánimo gozosa y convertirla en habitual, sino el que es consciente de no haber transgredido deliberadamente el deber y está seguro de no caer en ello (*hic murus aheneus esto etc. Horat*)?»

²⁸² Cf. Gaston Bachelard, *La intuición del instante*, p. 31. Es importante recordar a Bachelard cuando nos dice: «el devenir es el fenómeno de la sustancia, la sustancia es el fenómeno del devenir». A partir de tal afirmación podemos pensar en el carácter contingente de la realidad y, por lo tanto, del mundo. En el movimiento que implica su carácter relacional y fenoménico se manifiesta su vida como dinámica en la cual su contingencia resulta necesaria y, por lo tanto, dicha contingencia manifiesta la necesidad en el mundo como necesidad de este último. Al respecto, podemos pensar en el tiempo de manera fragmentaria o, mejor dicho, de manera específica, localizándonos, situándonos en momentos específicos del mismo, que podemos identificar como unidades concretas que, por ello, no se desvinculan de la trayectoria temporal de nuestra vida. Lo sugerente es que la significatividad de dichos momentos, en tanto que improntas de la memoria, adquieren tal significatividad que son capaces de definir nuestra trayectoria vital. Son momentos cruciales que corresponden con nuestra biografía y la acaban constituyendo, dejando a un lado los momentos en los cuales el tiempo no tuvo dicha significatividad, en ello consiste un instante. Por ello Bachelard afirma: «Todo lo que es simple, todo lo que en nosotros es fuerte, todo lo que es incluso durable, es el don de un instante». (*La intuición del instante*, p. 31.) El instante es el tiempo de lo relevante. Es el tiempo de lo que somos en tanto que nos identificamos con él al integrar en una unidad nuestra vida. Se trata de lo más importante de nuestra experiencia. En ello se define un quehacer incipiente de autoconstrucción, una construcción de nosotros mismos, en tanto que una biografía consiste en los instantes definitivos que, por lo tanto, uno recuerda, con los cuales nos confrontamos como si se tratara del espejo de la memoria ante el cual uno se ve a sí mismo, siendo capaz de reconocer lo que fue y que, finalmente, ha permitido la constitución de lo que somos, por lo cual no hemos dejado de ser lo que fuimos en cierta forma, al habernos definido. En relación con ello, Bachelard nos habla de la *atención* como suceso en el cual la memoria se manifiesta, se hace evidente, por ser lo característico de la definición del instante: «puesto que la atención siente la necesidad y tiene la facultad de recobrase, por esencia, está del todo en sus recuperaciones. La atención es también una serie de comienzos, está hecha de los renacimientos del espíritu que vuelve a la conciencia cuando el tiempo marca instantes. Además, si lleváramos nuestro examen a ese estrecho campo en que la atención es decisión, veríamos cuanto tiene de fulgurante una voluntad donde vienen a converger la evidencia de los motivos y la alegría del acto. Entonces podríamos hablar de condiciones propiamente instantáneas. Condiciones éstas rigurosamente preliminares o, mejor aún, preiniciales, por ser antecedentes de lo que los geómetras llaman las condiciones

tal esfuerzo como procuración del cultivo de dicho sentimiento.²⁸³ Este último es lo único que tenemos, lo que realmente nos pertenece y nadie nos puede quitar, aunque sólo fugazmente sea posible.²⁸⁴ Si vale la pena vivir es por lo difícil de aprender a hacerlo. Sólo a partir de su dificultad sabemos apreciar y recoger los dulces frutos de la virtud.²⁸⁵

iniciales del movimiento. Y por ello son metafísica y no abstractamente instantáneas». (G. Bachelard, *La intuición del instante*, pp. 33-34.) El espíritu renace en la memoria de lo que lo ha definido, el espíritu se renueva de tal forma, no como un apego al pasado sino como el resurgimiento del pasado que sigue siendo parte de nosotros, por seguir definiendo nuestra biografía. Por ello, la atención es una vuelta del espíritu a la conciencia, un conocimiento de nosotros mismos, que consiste en el darnos cuenta de aquello que nos define por haber sido un instante de suma significatividad. Sin embargo, más que el retorno del pasado, resulta de mayor relevancia lo que llama Bachelard “la atención que es decisión”, ese momento en el cual, detrás del recuerdo, hay un querer, un querer recordar, una voluntad de reconocimiento y, por lo tanto, una satisfacción en el instante que implica la emergencia de la memoria buscada. Ahí se da lo que Bachelard llama “la convergencia de los motivos y la alegría del acto”. Ese querer que surge y la alegría de los momentos significativos que siguen definiendo lo que somos, nuestro actuar. Se trata de la experiencia aquilatada como principio de nuestro actuar en pos de la *vida buena* que se manifiesta en la bella armonía de un alma en movimiento pleno. En la posibilidad instantánea de su emergencia se manifiestan las “condiciones iniciales de movimiento” que definen a la vida y que tienen un vínculo importante con nuestro querer como búsqueda de nuestro bienestar, como búsqueda de nuestra plenitud, ligada a nuestra satisfacción y, por lo tanto, a la alegría como plenitud emergente de nosotros mismos. Ante ello, es sugerente cuando Bachelard nos habla del imperativo categórico de la moralidad de la siguiente forma: «El imperativo categórico de la moralidad nada tiene que ver con la duración. No tiene ninguna causa sensible, no espera ninguna consecuencia. Va directo y verticalmente por el tiempo de las formas y de las personas. El poeta es entonces guía natural del metafísico que quiere comprender todas las fuerzas de uniones instantáneas, el ímpetu del sacrificio, sin dejarse dividir por la dualidad filosófica burda del sujeto y del objeto, sin dejarse detener por el dualismo del egoísmo y el deber. El poeta anima una dialéctica más sutil. En el mismo instante, revela a la vez la solidaridad de la forma y de la persona. Demuestra que la forma es una persona y que la persona es una forma. La poesía es así un instante de la causa formal, un instante de la fuerza personal. Entonces se desinteresa de lo que rompe y de lo que disuelve, de una duración que dispersa “ecos. Busca el instante. Sólo necesita del instante. Crea el instante [...] En el tiempo vertical de un instante inmovilizado encuentra la poesía su dinamismo específico. Hay un dinamismo puro de la poesía pura. Es el que se desarrolla verticalmente en el tiempo de las formas y de las personas» (G. Bachelard, *La intuición del instante*, pp. 100-101.)

²⁸³ Cf. I. Kant, *Metafísica de las costumbres* (segunda parte, observación, sección II, §53 [485]), p. 363: «[...] la gimnasia ética consiste sólo en luchar contra los impulsos naturales hasta dominarlos en los casos en que peligra la moralidad; por tanto, hacerse valeroso y alegre gracias a la conciencia de haber reconquistado la libertad».

²⁸⁴ En relación con la invencibilidad del hombre, la posesión de sí mismo y la conquista de su libertad, nuestro autor nos dice: «[...] la fortaleza moral, entendida como *valor (fortitudo moralis)*, constituye también el supremo honor guerrero del hombre y el único verdadero; también se le llama la verdadera *sabiduría*, es decir sabiduría práctica, porque hace suyo el fin final de la existencia del hombre sobre la tierra.— Sólo poseyéndola es el hombre libre, sano, rico, rey, etc., y no puede sufrir pérdidas por el azar o el destino, porque se posee a sí mismo y el virtuoso no puede perder su virtud» (I. Kant, *Metafísica de las costumbres* (segunda parte, cap. XIII [405]), p. 262).

²⁸⁵ Kant nos habla entonces de cómo en la procuración de la virtud yace el cultivo de la sabiduría que hace del arte de vivir un arte de ser feliz en la plenitud de nuestra dignidad y en la de la integridad ética que implica: «Las reglas para ejercitar la virtud (*exercitiorum virtutis*) remiten a las dos disposiciones del ánimo, la del ánimo *valeroso* y la del *alegre (animus strennus et hilaris)* en el cumplimiento de sus deberes. Porque para vencer los obstáculos con los que tiene que luchar ha de concentrar sus fuerzas y a la vez ha de sacrificar muchos goces de la vida, cuya pérdida puede poner al ánimo a veces sombrío y hosco; pero lo que no se hace

La conducción racional que implica el autodomínio frente al dolor ajeno representa la superación de la influencia de nuestro ego, al ir en contra de la imposición de nuestro sentimiento por encima de la razón. Éste es el esfuerzo de ir en contra de la heteronomía implicada en el dominio del querer que motiva el arrojamiento de nosotros mismos hacia la satisfacción del egoísmo que busca satisfacer nuestro sentimiento de manera irreflexiva. Nuestro autodomínio implica una renuncia a la satisfacción de nuestro interés privado, implicando ello un sacrificio a favor de nuestra virtud, en la cual se encuentra la verdadera generosidad motivada por el bien común, manifestando nuestra consciencia de ser parte del mundo, ejerciendo nuestra ciudadanía del mismo. El altruísmo implicado en tal esfuerzo nos exige el cuestionamiento de la legitimidad de nuestra voluntad de ayudar. Si el motivo de esta última es la satisfacción egoísta de nuestro interés privado y no el bien común, refleja la inconsciencia de quien actúa siguiendo a su emoción de manera irreflexiva, siendo tal actuar ilegítimo.

En la historia de la filosofía aparecen personajes poseedores de tal ejemplaridad ética, como lo son los casos de Sócrates²⁸⁶ y Anaxarco de Abdera. Este último por dirigir una ironía en contra de un aliado de Alejandro Magno, el tirano chipriota Nicocreón, fue sentenciado a ser triturado por una máquina. Ante tal adversidad, Anaxarco de Abdera aceptó su muerte con calma, asumiendo ésta última en su justa dimensión al ser consciente de que tal muerte, a pesar del sadismo que implica, es una muerte como cualquier otra y un destino ineludible.²⁸⁷ Ello es un ejemplo de la comprensión de nuestra finitud. Tal nivel de autodomínio, al implicar ser dueño de tal consciencia, nos hace dueños de nosotros mismos, siendo, por ello, capaces de ser dignos.²⁸⁸

Por tal ejemplaridad, por la dignidad que implica tal autodomínio, Anaxarco de Abdera fue capaz de heroísmo. Logró anular la injusticia pretendida a través de su

con placer, sino sólo como servidumbre, carece de valor interno para aquél que obedece su deber con ello, y no se lo ama, sino que se evita en lo posible la ocasión de practicarlo» (I. Kant, *Metafísica de las costumbres* (segunda parte, observación, sección II, §53 [484]), p. 362).

²⁸⁶ *Vid. supra*, p. 23, n. 13.

²⁸⁷ *Vid. supra*, p. 23, n. 11.

²⁸⁸ En relación con este tema, quisiera recordar el siguiente pasaje de la obra kantiana: «la libertad interna requiere dos elementos: ser dueño de sí mismo en un caso dado (*animus sui compos*) y *dominarse* a sí mismo (*imperium in semetipsum*), es decir, *reprimir* los propios afectos y *dominar* las propias pasiones.— En estos dos estados el ánimo (*indoles*) es noble (*erecta*), pero en el caso contrario es abyecto (*indoles abiecta, serva*)» (I. Kant, *Metafísica de las costumbres* (segunda parte, cap. XIV, observación [407]), p. 265).

ejecución, al no tener ésta el efecto esperado en él y yendo en contra de la consumación del dominio pretendido en tal barbarie. Con dignidad asumió la responsabilidad de sus actos, asumiendo los efectos de su libre actuar, asumiendo de tal forma su destino, afirmando su libertad al ir en contra del miedo, el terror y la desesperación que se le intentó inspirar. Tal decisión implicó el desapego a sí mismo por parte de Anaxarco, afirmando con su acto la verdad de la dignidad como bien común, por encima del interés privado de salvar la vida. Tal acto de generosidad implicó el esfuerzo por no perder su libertad a través del padecimiento de su finitud, comprendiendo a su muerte como lo que es, inevitable. Ello es un ejemplo de que la virtud no es egoísta. Queda suprimido el castigo por la capacidad de un hombre de servirse de su razón, de forma semejante a la que Sócrates²⁸⁹ lo hizo ante la misma adversidad. Más recientemente, en la historia contemporánea de la filosofía, tenemos el caso de Sophie Scholl,²⁹⁰ quien no se inmutó al ser guillotizada por el régimen nazi, según los testimonios. De esta forma, aceptó con templanza su destino como si estuviera consciente de que, tarde o temprano, iba a morir de cualquier forma.

En ello radica nuestra liberación de las cadenas que hemos construido. Tal acto extraordinario implica la liberación de toda adversidad emergente capaz de subsumirnos.²⁹¹ En ello radica la posibilidad de vencer a la muerte al comprender su influencia y justa dimensión en nuestras vidas.²⁹² Al estar delimitados por nuestra finitud, nuestro

²⁸⁹ *Vid. supra*, p. 23, n. 13.

²⁹⁰ *Vid. supra*, p. 23, n. 12.

²⁹¹ En relación con el tema de la liberación implicada en el servicio de la propia razón en el cual la autonomía consiste nuestro autor nos dice: «*En su sentido práctico, la libertad* es la independencia de la voluntad respecto de la *imposición* de los impulsos de la sensibilidad. En efecto, una voluntad es sensible en la medida en la que se halla *patológicamente afectada* (por móviles de la sensibilidad). Se llama *animal (arbitrium brutum)* si puede *imponerse patológicamente*. La voluntad humana es *arbitrium sensitivum*, pero no *brutum*, sino *liberum*, ya que la sensibilidad no determina su acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos» (I. Kant, *Crítica de la razón pura* (A 534 / B 562), p. 464).

²⁹² En relación con el tema de la muerte como máxima posibilidad de nuestra finitud, me parece sugerente recordar la lectura kantiana al respecto, y pensar en la aparente discrepancia que habría entre Kant, al considerar a la vida como valiosa en sí misma y la postura estoica que pone en cuestión lo anterior. Considero aparente la discrepancia ante la relación que podríamos establecer entre ambas filosofías como reivindicadoras de un bienestar en el cual yace la dignidad y, por lo tanto, la plenitud que implica una buena vida: «Parece absurdo que el hombre pueda ofenderse a sí mismo (*volenti nono fit iniuria*). De ahí que el estoico considerara como un privilegio de su personalidad (del sabio) salir de la vida (como de una casa en llamas) voluntariamente, con el alma tranquila, sin estar apremiado por el mal presente o previsible: siendo así que no puede servir para nada más en la vida.— Pero precisamente este valor, esta grandeza de alma de no temer a la muerte y de conocer algo que el hombre puede apreciar todavía más que su vida, hubiera tenido que

autodominio es un esfuerzo permanente. Se trata del quehacer vital, constante y cotidiano de realizar el pleno ejercicio de nuestra libertad, nuestra autonomía, todos y cada uno de los días de nuestra vida.²⁹³ No tener tal consciencia, pretendiéndonos dueños indiscutibles de

ser para él un móvil tanto mayor para no destruirse, para no destruir a un ser dotado de un poder tan grande sobre los más fuertes móviles sensibles; por tanto, para no quitarse la vida» (I. Kant, *Metafísica de las costumbres* (segunda parte, I. Doctrina Ética Elemental, primera parte, §6 [422]), p. 282). Desde esta perspectiva, Kant reivindica la relevancia de la virtud ante la injusticia, así como el valor de la primera como acto de libertad ante la última: «[...] uno de los atributos de la virtud es el hacer frente a la contrariedad (de la cual forma parte el dolor que el virtuoso debe padecer al comparar su propio infortunio con la dicha del malvado). Los sufrimientos sirven únicamente para elevar el valor de la virtud; y, de esta manera, esa nota disonante que en la vida constituye el mal físico inmerecido se resuelve ante la razón en la armonía moral más exquisita. A esta solución se opone, sin embargo, lo siguiente: ciertamente estos males físicos pueden ser considerados como estando en concordancia moral con la virtud si la *preceden* o la acompañan a modo de piedra de toque suya, y si por lo menos el final de la vida corona a la virtud y castiga el vicio. Pero si este mismo fin resulta contrario a la razón —y de ello, no obstante, proporciona muchos ejemplos la experiencia—, entonces parece que el sufrimiento le sobreviene al virtuoso, no *para que* su virtud sea pura, sino *porque* lo ha sido (pero, en cambio, la virtud se había opuesto a las reglas de prudente amor a sí mismo); mas esto es precisamente lo contrario de la justicia, tal como el hombre puede conformarse un concepto de ella. Pues, por lo que respecta a la posibilidad de que el fin de esta vida terrena no sea acaso el fin de toda vida, hay que decir que esta posibilidad no se puede considerar como una *justificación* de la Providencia; no es sino un acto de autoridad que lleva a cabo la razón que cree moralmente, mediante el cual el incrédulo es remitido a la paciencia, pero no es satisfecho» (*Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, pp. 31-33). Ya que hablamos de la relación entre el valor necesario para confrontar nuestra adversidad, el amor a la vida y la conquista de nuestra alegría como realización de nuestra libertad, me parece importante recordar el siguiente pasaje del filósofo estagirita: «El valor tiene relación con la confianza y el temor, pero no se refiere a ambos de la misma manera, sino, más bien, a las cosas que inspiran temor. Pues el que se muestra imperturbable ante ésta y se porta como es debido es más valiente que el que obra así frente a cosas que inspiran confianza. Se les llama, pues, valientes a los hombres por soportar lo que es penoso, como hemos dicho. De ahí que la valentía sea algo penoso y, con razón, se la alabe, pues es más difícil soportar los trabajos y apartarse de las cosas agradables. [...] la muerte y las heridas serán penosas para el valiente y contra su voluntad, pero las soportará porque es hermoso, y es vergonzoso no hacerlo. Y cuanto más posee la virtud en su integridad y más feliz sea, tanto más penosa le será la muerte, pues para un hombre así el vivir es más digno y él, conscientemente, se privará de los mayores bienes, y esto es doloroso. Sin embargo, no es menos valiente, sino, quizás, más porque en la guerra preferirá lo glorioso a los otros bienes. Así pues, no en todas las virtudes existe una actividad agradable, sino en la medida en que se alcanza el fin». (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* (III, 1117b), p. 91.)

²⁹³ Kant ve dicha tarea reflejada en la herencia helénica que él reconoce en su pensamiento: «El cultivo de la virtud, es decir, la *ascética* moral, tiene como principio del ejercicio de la virtud —ejercicio activo, animoso y valeroso— la divisa de los *estoicos*: acostúmbrate a soportar los males contingentes de la vida y también a abstenerse de los deleites superfluos (*assuesce incomodis et desuesce commoditatibus vitae*)» (I. Kant, *Metafísica de las costumbres* (segunda parte, I. Doctrina Ética Elemental, observación, segunda sección, §53 [484-485]), pp. 362-363). Nuestro autor también nos dice: «[...] puesto que la fuerza para practicar las reglas no se adquiere todavía por la mera enseñanza de cómo comportarse para adecuarse al concepto de virtud, los estoicos pensaban que la virtud no puede *enseñarse* con meras representaciones del deber, con exhortaciones (parenéticamente), sino que tiene que *ejercitarse*, cultivarse, intentando luchar con el enemigo interior al hombre (ascéticamente); porque no se *puede* enseguida todo lo que se *quiere*, si previamente no se han probado y ejercitado las propias fuerzas, y para ello se debe haber tomado la *decisión* totalmente de una vez: porque, si no, la intención (*animus*), que capitula ante el vicio para abandonarlo poco a poco, podría ser en sí impura e incluso viciosa y, por tanto, tampoco podría producir ninguna virtud (en cuanto ésta se apoya

nuestra virtud, es la trampa de la negligencia de quien ha renunciado al esfuerzo de realizar su virtud, imponiéndolo así sus convicciones como si fueran infalibles e incuestionables.²⁹⁴ En el fondo de tal voluntad está la falsa creencia de poder someter a la emergencia del mundo a nuestros designios.²⁹⁵ El mundo nos exige la constante meditación que implica la indagación en uno mismo, es decir, la constante investigación de nosotros mismos.²⁹⁶ Es la

en un único principio)» (*Metafísica de las costumbres* (segunda parte, II. Doctrina Ética del Método, primera sección, §49 [477]), pp. 352-353).

²⁹⁴ Con la intención de ampliar la reflexión en torno a la problematización de este caso, me gustaría referir el siguiente pasaje de Faviola Rivera en el cual se plantean dos aspectos que sobresalen de esta forma de heteronomía; por un lado, el egoísmo implícito en el deseo de legitimación y reconocimiento y, por otro, la perversidad a la cual uno puede acabar sujeto debido a tal incompreensión de nosotros mismos: «La tendencia a procurar que los demás reconozcan el valor superior de uno mismo es una corrupción del amor propio. El deseo original, según Kant, es por el reconocimiento de la igualdad, al cual también se refiere como “celo del honor” [...] El celo del honor nos lleva a preocuparnos por el reconocimiento de los demás y a temer que nos sea negado. Desde este punto de vista, aquel que busca el reconocimiento de su superioridad sobre los demás está impulsado por una falta de seguridad sobre su propio valor intrínseco, pues teme que se le considere inferior; busca superioridad sobre los demás porque de esa manera puede asegurarse de su propio valor: se estima a sí mismo dependiendo de cómo lo vean los demás» (F. Rivera Castro, *op. cit.*, p. 274). Por otra parte, quisiera destacar la semejanza entre esta peligrosa y perversa forma de egoísmo, y el carácter ético del hombre colérico descrito por nuestro autor: «Su conducta obedece a principios muchos más que la del [carácter] sanguíneo, el cual solo se mueve por las impresiones ocasionales; pero no son los principios de la virtud sino los de la reputación, y no es sensible a la belleza o al valor de las acciones sino solo al juicio que el mundo dictará sobre ellas. Puesto que su proceder, si no se tiene en cuenta la Fuente de donde proviene, es, por cierto, casi tan beneficioso para el interés general como lo es la virtud // misma, obtiene ante los ojos comunes y Corrientes una consideración tan elevada como la del virtuoso; pero delante de los ojos más sutiles se esconde cuidadosamente, pues sabe bien que si se descubre el motivo secreto de sus ansias de honor también desaparecerá la estimación que le profesa». (I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (segunda sección <37-38> [223-224]), p. 23.)

²⁹⁵ Cf. I. Kant, *Resenciones sobre la obra de Herder* Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, p. 65: «la experiencia puede mostrar que algo está constituido de tal o cual manera, pero nunca que *no pueda ser de otra manera* completamente distinta; ni tampoco analogía alguna puede llenar ese inconmensurable abismo que media entre lo contingente y lo necesario».

²⁹⁶ Donde nuestro autor postula el primer mandato de todos los deberes hacia sí mismo: «[...] *conócete a ti mismo* (exáminate, sondéate), no según tu perfección física (según la aptitud o ineptitud para toda clase de fines, arbitrarios o también mandados), sino según la perfección moral, en relación a tu deber,— examina si tu corazón es bueno o malo, si la fuente de tus acciones es pura o impura y qué puede atribuirse al hombre mismo, bien como perteneciendo originariamente a su *sustancia* bien como derivado (adquirido o contraído), y que puede pertenecer a la *condición* moral» (I. Kant, *Metafísica de las costumbres* (segunda parte, I. Doctrina Ética Elemental, cap. II, sección segunda, §14 [441]), pp. 306-307). A lo anterior nuestro autor agrega: «El autoconocimiento moral, que exige penetrar hasta las profundidades del corazón más difíciles de sondear (el abismo), es el comienzo de toda sabiduría humana. Porque ésta última, que consiste en la concordancia de la voluntad de un ser con el fin final, exige del hombre ante todo apartar los obstáculos internos (de una voluntad mala que anida en él) y desarrolla después en él la disposición originaria inalienable de una buena voluntad (sólo descender a los infiernos del autoconocimiento abre el camino a la deificación)» (*Metafísica de las costumbres* (*Ibid.*, p. 307). Kant, abonando al tema, afirma lo siguiente: «[...] *el hombre, en lo que respecta a la benevolencia, sería suficientemente bueno* (lo que no es de extrañar, pues esto es la consecuencia de una inclinación innata de la que Dios es el autor), *si no fuera porque habita en él*

forma en la que hacemos el esfuerzo de vincularnos virtuosamente con la verdad que habita en nosotros: el padecimiento indubitable del mundo en uno mismo. Por ello Kant afirma que nuestra razón es la piedra de toque entre el ser humano y *la verdad*.²⁹⁷

una propensión perversa al engaño disimulado (lo que tampoco es de admirar, pues el apartar esta propensión es tarea del carácter que el hombre ha de forjar en sí mismo).— El resultado de esta investigación podría haberlo encontrado cualquier, sin haber viajado a las montañas, entre sus conciudadanos; incluso todavía más cerca: en su propio seno» (*Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, p. 59). Cf. Heráclito de Éfeso, *op. cit.*, (frag. 101), p. 77: «yo me investigué, / a mí mismo».

²⁹⁷Cf. I. Kant, *¿Cómo orientarse en el pensamiento?*, pp. 118-119: «¡Amigos del género humano y de lo que es más sagrado en este género! Ya se trate de hechos, ya se trate de fundamentos racionales: admitid lo que os parezca más auténtico después de un análisis cuidadoso y sincero. Pero no negueis a la razón lo que hace de ella el bien supremo sobre la Tierra, a saber, el privilegio de ser la última piedra de toque de la verdad. Si no, desmerecidos de esa libertad, seguramente la perderéis, y arrastrareis en esa desventura a vuestros semejantes que son inocentes y estarían seguramente dispuestos a servirse legalmente de esa libertad y, así, usarla con el fin del bien de toda humanidad». Me parece sugerente la coincidencia de Kant en el pasaje anterior con Epicuro, en relación con lo que el filósofo llama “juicio certero”, como se puede constatar en el siguiente pasaje: «[...] el juicio certero que examina las causas de cada acto de elección o aversión y sabe guiar nuestras opiniones lejos de aquellas que llenan el alma de inquietud. El principio de todo esto y el bien máximo es el juicio, y por ello el juicio —de donde se originan las restantes virtudes— es más valioso que la propia filosofía, y nos enseña que no existe una vida feliz sin que sea al mismo tiempo juiciosa, bella y justa, ni es posible vivir con prudencia, belleza y justicia, sin ser feliz. Pues las virtudes son connaturales a una vida feliz, y el vivir felizmente se acompaña siempre de la virtud» (Epicuro, *Carta a Meneceo* (132), pp. 63-64). Abonando a la relevancia del juicio recto o cretero, también me parece importante recordar el siguiente pasaje aristotélico: «[...] las acciones de acuerdo con la virtud serán por sí mismas agradables. Y también serán buenas y hermosas, y ambas cosas en sumo grado, si el hombre virtuoso juzga rectamente acerca de todo esto, y juzga como ya hemos dicho. La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable» (*Ética Nicomáquea* (libro I, 1099a20), pp. 36).

CAPÍTULO IV

EL ARTE DE LA REBELIÓN

IV.1 La virtud como estrategia

En este último capítulo daremos cuenta de la poética de la virtud; la búsqueda de la forma más adecuada de nuestro actuar al llevar a cabo una arte de vivir, sólo posible a través del ejercicio de nuestra autonomía. Daremos cuenta de cómo la poética de la virtud implica el quehacer estético de formarnos a nosotros mismos, a partir del esfuerzo de comprender el sentir de nuestra experiencia. El germen de la poética de la virtud, sin embargo, es la consciencia del bien que surge a partir de la experiencia sublime del mismo. Esta última puede motivar la conducción de nuestro actuar a favor del bien al optar hacer de éste un referente para el ejercicio de nuestra libertad. Tal actitud inaugura la búsqueda de la forma adecuada de nuestro actuar. La clara consciencia de la importancia de este propósito, la reflexión que genera su búsqueda y el esfuerzo voluntario que ésta implica, evidencia el carácter racional del mismo al ser la búsqueda de un orden, una proporción y, por lo tanto, la plenitud implicada en toda armonía, la cual es identificable con la belleza que implica: la belleza de nuestro actuar. Tal actitud da pie a procurar el sostén de su realización: la proporción y el equilibrio de nosotros mismos. Se trata del orden y armonía en los que consiste nuestra virtud, el orden y armonía de realizar la proporción entre el todo que es el mundo y las partes que somos del mismo; realizamos la belleza del mundo en nosotros mismos, en la bella realización de nuestro actuar, como manifestación de la sublime magnitud de su relevancia. Por ello Kant afirma: “El que se atemoriza no puede en modo

alguno juzgar sobre lo sublime de la naturaleza, al igual que aquel que está invadido por la inclinación y el apetito tampoco puede juzgar sobre lo bello”.²⁹⁸

El bien como experiencia es el referente que la razón se da a sí misma para llevar a cabo el equilibrio de nuestro actuar, de nuestra proporción manifiesta en la adecuada proporción de nuestros actos: la racionalidad de los mismos demandada por el sentir del mundo que padecemos. Cómo podemos apreciar, la realización de la voluntad es un artificio ya que es un producto de la reflexión, del pensamiento en busca de su adecuada realización, confrontada con la emergencia natural del impulso característico de nuestra animalidad.

Un ser racional tendiente al bien común procura evitar todo daño innecesario. En ello radica comprender el carácter común del bien, pues nos permite tenerlo como referente de toda acción; y de este modo se evidencia la huella de la experiencia sublime del bien en un ser que la ha padecido, en su propósito de realizar tal conducción ética de sus acciones con independencia de su padecimiento. Al respecto Kant afirma: “lo sublime siempre tiene que guardar relación con el *modo de pensar*, esto es, proporcionar superioridad sobre la sensibilidad a lo intelectual y a las ideas de la razón”.²⁹⁹ Esa sabiduría no es tan inmediata como se cree al implicar el esfuerzo de reflexionar acerca de lo sentido. Por ello también depende del carácter complejo y emergente de la memoria: despertar muchas veces es difícil, lo fácil es conservarse en la somnolencia. Al ser seres capaces de artificio, también somos capaces de ilusoriedades como el autoengaño y la evasión. Tal es el efecto del dominio de nuestra pasión, ya que es más difícil la meditación a través del ejercicio de la autonomía, es decir, mediante el dominio de nosotros mismos. Lo fácil es permitirnos la irreflexividad a favor del impulso inmediato de nuestra pasión.

Me parece relevante matizar lo anterior. Tal actitud pasional da cuenta de una gran sensibilidad, la cual abre la posibilidad de la asimilación de la memoria de nuestra experiencia del bien. Nuestra sensibilidad nos permite sentir indignación: el horror ante el mal y la desgracia; ante la barbarie que el mal puede implicar. La experiencia inmediata de

²⁹⁸ I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, inciso B, §28 <Ak. V. 261> [B 103]), p. 220.

²⁹⁹ I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, inciso B, §29 <Ak. V. 274> [B 124]), p. 236.

la indignación está lejos de su comprensión, pues se trata de un sentir intransferible. En ello radica su carácter natural, al igual que la relevancia de su padecimiento; sin embargo, justo por ello, nos exige la labor artificial de confrontarla adecuadamente; hacer el intento de comprender la adversidad en la que está inscrita para no dar pie al mal. Ello puede dar pie al descontrol y desproporción de la injusticia, a fenómenos como la venganza basada en el padecimiento inmediato de la impotencia ante el mal que sufrimos, al grado de permitir que éste nos domine, provocando sentimientos como la ira; manifestación del dolor, el sufrimiento y la angustia que genera la adversidad del mal, entendido como barbarie, a partir de sentir indignación por lo ocurrido.

Ante tal sufrimiento, ante la angustia que suscita, corremos el peligro de permitir que el impulso de nuestra emoción sea el ritmo con el cual nuestro ánimo efectúe la realización inadecuada de nuestro sentir a través de nuestro actuar, al grado de llegar a identificar al daño innecesario como una forma de retribución, comprendiendo a la reproducción del mal como posibilidad de reestablecimiento del bien, en tanto que resarcimiento de la barbarie infligida. Se trata de la identificación del daño innecesario con la justicia y, por lo tanto, con el bien. La venganza es uno de los fenómenos más problemáticos de la condición humana, junto con el perdón: otro fenómeno sumamente complejo y problemático, ya que implica un nivel de autodominio tan vasto e impresionante que parece imposible para todo ser humano, en especial, ante determinadas circunstancias. Por ello, su honesto acontecimiento es motivo de conmoción por su admirable ejemplaridad, dando cuenta de su legitimidad en tanto que realización de la ley (logos), a pesar de su carácter extraordinario. De hecho, en tal carácter reside su ejemplaridad: la realización que radica en la honestidad implicada en la verdad de toda ley.³⁰⁰

³⁰⁰ Cf. P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 185. En relación con el tema de la ejemplaridad como realización de la ley, resulta sumamente esclarecedora la lectura de Schlipp al respecto: «Según Kant, es necesaria una “ley”, de acuerdo con la cual pueda limitarse la libertad por condiciones que conviertan a la voluntad en consecuente consigo misma. Pero tal ley no es una imposición externa de la autoridad. La limitación es tal que lleva al agente moral a la armonía con su propia naturaleza total y con las condiciones reales que lo rodean. Las leyes dirigen una “voluntad pura” y determinan un “bien puro práctico”, obligatorio para el agente moral justo porque es creado por él mismo, esto es, por su propia reflexión y construcción racional» (I. Kant, *apud* P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 171). En ese sentido, vemos la claridad de consciencia como principio de coincidencia entre el pensamiento y la acción. De ello podemos inferir la armonía que ello implica como valor característico de la belleza, al igual que de la serenidad que es capaz de producir. En ese sentido, podríamos hablar de la serenidad como movimiento armónico del alma y, por lo tanto, como belleza de ésta última. Por

La autonomía es real y, por lo tanto, verdadera; sobre todo cuando es manifestación de una auténtica consciencia que sabe de la necesidad de llevar a cabo la ley, por lo cual su realización corresponde con su querer sin ningún conflicto. Una consciencia libre, es aquella que vive en la honestidad consigo misma, al ser imposible engañar al querer. En nuestras acciones se manifiesta la verdad y realidad del mismo. Podemos autoengañarnos, ello es fehaciente cuando, para nosotros mismos, nuestra consciencia no corresponde con la realización de nuestro libre querer. Por ello, en el fondo, no podemos engañarnos: la realización de nuestro querer, la autenticidad de nuestra voluntad, siempre manifestará lo conscientes que somos de nuestros actos y la verdad de la voluntad que éstos manifiesta.³⁰¹

Nuestra sensibilidad puede permitir una consciencia profunda de la experiencia del mundo, al grado de ser suficiente la emergencia de la adversidad para convertirse en un principio de nuestra acción inmediata, más allá de cualquier argumento. Esto abre la posibilidad de no dudar ante la necesidad de realizar el bien que nos demanda nuestra circunstancia. En ello radica la espontaneidad del heroísmo; ese momento en el cual, entre cualquiera de nosotros, surge alguien que, motivado por el impulso de su sentir, hace a un lado su propia vida, su bienestar, su salud, dando pie al sacrificio de sí mismo, ante una circunstancia que demanda dicho gesto, nada fácil para la mayoría de nosotros. Tan difícil

ello, la ley, cuya verdad yace en la honestidad implicada en la congruencia de quien realiza una acción a partir de la atenta observación de su consciencia dándose cuenta de la necesidad de la misma, se manifiesta en su realización como fenómeno en el cual se lleva a cabo su verdad. Al respecto Kant nos dice: «Mi obligación surge de mi propia reflexión [...] Cuando es sola la que me dicta, sigo siendo mi propio dueño» (I. Kant, *apud* P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 196). Con base en la propiedad de uno mismo cuyo principio es el cuidado de la propiedad de mi reflexión al igual que la crítica y observación de ésta como ejercicio de autodominio, resulta sugerente pensar la siguiente inferencia de Schlipp: «La obligación moral contiene el requerido elemento de “necesidad”, porque procede de “mi propia reflexión” y no de una fuente exterior a mí mismo. La necesidad es la “necesidad de la razón”, y puesto que la razón es la mía propia, y el proceso de la reflexión racional es mi propia producción creadora, bajo sus dictados, “sigo siendo mi propio dueño”» (*Idem*). Se trata de la certeza de sí mismo, la experiencia única de darnos cuenta de la veracidad que experimentamos a través de nuestra reflexión, cuando ésta ha sometido nuestra experiencia y las creencias como elementos de la misma a juicio. La adquisición de tal consciencia implica un conocimiento de sí mismo. Sin embargo, no hay certeza inflexible cuando viene de un ser finito. Dicho carácter nos dispone al ejercicio crítico y constante de reflexionar en torno a la experiencia del mundo que, por lo tanto, siempre está en cuestión.

³⁰¹ Al respecto, en relación con la *praxis* implicada en este planteamiento, resulta oportuno rescatar a Sánchez Vázquez para comprender la estrecha relación entre consciencia y acción y, en esa medida, tener una justa comprensión de la honestidad como necesidad de un libre actuar: «Sin esta acción real, objetiva, sobre una realidad —natural o humana— que existe independientemente del sujeto práctico, no puede hablarse propiamente de *praxis* como actividad material consciente y objetivamente; por tanto, la simple actividad subjetiva —psíquica—, o meramente espiritual que no sea objetiva materialmente no puede considerarse como *praxis*» (A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 271).

gesto que, muchas veces, cuando la realidad demanda valor, el miedo es más fuerte, logrando vencer a todos, ausentándose la emergencia del héroe necesario. Sin embargo, a pesar de lo extraordinario del caso, también hay quien lo hace, como si lo motivara la más honda y clara creencia de que vale la pena pagar cualquier precio a favor del bien ante tan extrema circunstancia, aunque ello deba hacerlo con su propia vida.³⁰²

³⁰² Para pensar el heroísmo quisiera traer a colación el siguiente momento de la obra kantiana para reflexionar en torno a la dimensión de tal fenómeno en relación con la condición humana y su carácter extraordinario. Para ello, he decidido rescatar la siguiente reflexión de Kant acerca de la tragedia y su relación con el sentimiento de lo sublime: «[En la tragedia] vemos el sacrificio magnánimo a favor | del otro, la decisión audaz en el peligro y la fidelidad probada. En ella el amor es melancólico, tierno y lleno de respeto; el infortunio de los demás despierta en el espectador sentimientos de simpatía y hace latir su generoso corazón por la desdicha ajena. Nos vemos dulcemente conmovidos y sentimos la dignidad de nuestra propia naturaleza» (I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (segunda sección <11> [212]), p. 9). Para evaluar cabalmente la relevancia de este pasaje kantiano con el fin de dar cuenta de su relación con el heroísmo, me parece de suma relevancia acudir al antecedente por excelencia de nuestro autor. Nos referimos a Aristóteles quien en uno de sus importantes pasajes de la poética nos dice: «[...] la tragedia es mimesis de una acción noble y eminente, que tiene cierta extensión, en el lenguaje sazonado, con cada una de las especies de especies separadamente en sus diferentes artes, cuyos personajes actúan y no sólo se nos cuenta, y que por medio de piedad y temor realizan la purificación de tales pasiones» (*Poética* (libro VI, 1149b), p. 55). La nobleza de tales personajes implica la ejemplaridad que acontece en su representación, llevándonos a tener una experiencia de reconocimiento en su actuar, en tanto que representación de lo humano. Dicha ejemplaridad produce la conciencia de nosotros mismos acerca de nuestro actuar ético, en relación con la posibilidad de lo humano, en una de sus más radicales facetas, representada en la tragedia, identificándonos a nosotros mismos como seres capaces de tal acción. Ello implica la *reflexión* en torno a sus acciones como si fueran nuestras y, por lo tanto, en torno a la posibilidad de ser capaces de las mismas, implicando ello una reflexión en torno a la virtud y vicio de nuestro actuar, en ello yace la conciencia ética a la que nos referimos. Por ello podemos decir que, la reflexión va más allá de pensar en las acciones representadas como propias en tanto que, de alguna forma, lo son, al ser posibilidades de la condición humana. En ello yace la universalidad y, por lo tanto, la verosimilitud de las mismas, concretadas en aquello que podríamos llamar: nuestra historia, más que una historia de lo humano, como si lo humano pudiera ser un objeto de reflexión exterior a nosotros mismos, en tanto que realización y manifestación de nuestra experiencia más íntima. De ahí lo efectiva que resulta en la tragedia la representación del heroísmo, como significativo fenómeno que resulta del quehacer artístico de la tragedia. Por ello Aristóteles también nos dice: «la tragedia es mimesis no de hombres, sino de acciones y de vida. Por consiguiente, no actúan para mimetizar los caracteres, sino que abarcan los caracteres por medio de las acciones; de manera que los hechos y la fábula son el fin de la tragedia y el fin es lo más importante de todo» (*Poética* (libro VI, 1450a), p. 56). En tal representación, en el logro de su verosimilitud, se manifiesta la formación a la que puede dar pie la ejemplaridad del héroe creíblemente actualizada en la tragedia. El retrato del héroe es el retrato de un carácter posible de la condición humana y, por lo tanto, de la vida de todos nosotros: «Lo que muestra la línea de conducta es el carácter, qué cosa alguien —por eso no hay carácter en las palabras en las que el hablante no toma de ninguna manera partido por algo o lo evita—, pero el pensamiento existe en las cosas que muestran que algo existe o no, o en general hacen patente algo» (*Poética* (libro VI, 1450b), p. 57). El filósofo estagirita expone la relación inextricable entre la acción que realiza una conciencia como verdad de sí misma, como manifestación de la honestidad que implica en tanto que congruencia con uno mismo, y ésta última, dicha conciencia. En esa correspondencia yace la verosimilitud de la que hablamos, haciendo efectiva la representación poética de la tragedia: «[...] en la tragedia se dedican a nombres de personas que han existido y la causa es que lo posible es convincente; en efecto, lo que no ha sucedido, de ningún modo creemos que sea posible, pero lo que ha sucedido es evidente que es posible, pues no habría sucedido si fuera imposible»

Quienes son espectadores de tal acto de mero valor, reconocen en tal gesto, por el sentido que implica su fin, un ejemplo extraordinario de virtud. Así es como el heroísmo se convierte en una experiencia extraordinaria del bien, cuya realización sublime hace de la misma un referente para nuestro actuar de forma indubitable, al grado de sentir que no requiere argumento alguno que justifique su legitimidad y siendo incuestionable para aquél que reconoce en sí mismo dicha experiencia sublime del bien. Ello da cuenta del carácter común de tal hecho por significar una ejemplaridad para nosotros, a pesar de su carácter extraordinario, como si se tratara de un acto del cual todo ser racional fuera capaz. Sin embargo, tanto en el acto de virtud más extraordinario como en el más ínfimo, reside aquello que los hace igual de importantes: el bien realizado como bien común. Por más "pequeño" que pueda ser el acto que realice el bien, la sublime magnitud geométrica de todo acto de virtud no radica en lo inmenso de su dificultad, sino en la grandeza definitoria que implica la posibilidad de transformar la realidad a favor del bien del mundo, propiciando así su bienestar a través de nuestra capacidad de artificio, por medio de la cual logramos nuestra habitación ética del mundo, manifestando nuestra consciencia de ser sus ciudadanos a través de la realización del libre querer; sólo se puede ser ciudadano del mundo siéndolo, es decir, llevando acabo nuestra habitación del mundo.³⁰³

Por ello la experiencia del bien es un padecimiento de la racionalidad apodíctica del mundo. En la decisión emergente de cuidar de nosotros mismos, a través de la atención que exige la correcta conducción de nuestro actuar, yace la búsqueda de nuestra virtud como principio e inicio de su realización. Dicha praxis es el ejercicio de meditación en la construcción de la experiencia del bien, como la experiencia de un cuerpo dándose cuenta de la realidad, en tanto que ésta es objeto de su padecimiento: implica, además, ir más allá

(*Poética* (libro IX, 1451b), p. 60). Por último, Aristóteles reconoce la relevante labor del poeta trágico al reconocer en su quehacer un vínculo con la verdad y, por lo tanto, con la virtud, manifiesto en el logro de la verosimilitud: «[...] puesto que la tragedia es mimesis de seres mejores que nosotros, es preciso mimetizar a buenos retratistas; pues estos al restituir la forma particular de los que retratan, los hacen parecidos, pero los pintan más bellos» (*Poética* (libro XV, 1454b), p. 70).

³⁰³ En este punto me parece relevante recordar lo que Adolfo Sánchez Vázquez llamaba "praxis productiva", a la cual consideraba la praxis fundamental: «La praxis productiva es así la praxis fundamental porque en ella el hombre no sólo produce un mundo humano o humanizado, en el sentido de un mundo de objetos que satisfacen necesidades humanas y que sólo pueden ser producidos en la medida en que se plasman en ellos fines o proyectos humanos, sino también en el sentido de que en la praxis productiva el hombre se produce, forma o transforma a sí mismo» (A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, pp. 274-275).

de toda barbarie, ir en contra de ser seres racionales dispuestos a ser conducidos por la satisfacción más básica de su deseo. Se trata, a final de cuentas, de una lucha con uno mismo, de una pelea en contra de la instintividad más básica y primaria de nuestra naturaleza. El permitir dicho sometimiento a la inmediatez de nuestro instinto, cuando ello implica la realización de un daño innecesario provocado por la afirmación de un interés privado, es inaceptable por tratarse de un ser racional capaz de la construcción poética de la cultura. En cambio, la barbarie implica la indignidad absoluta por restringir nuestra capacidad vital de enfrentar la pedestre inmediatez de nuestra finitud.

Ante lo compleja que puede ser la condición humana, es importante preguntarse si cualquiera puede ser capaz de una consciencia ética: una consciencia del bien común. En tanto que seres capaces de razón, parecería incuestionable la posibilidad de tal consciencia. Nuestra razón permite un ejercicio de libertad a partir del simple sabernos dispuestos a enfrentar la emergencia de nuestra circunstancia, pues así se abren las múltiples posibilidades de nuestra decisión y la decisión misma. Entre ellas, sin embargo, se abren las múltiples posibilidades de realización de nuestra irracionalidad, quedando aparentemente en duda la supuesta inmediatez de una consciencia del bien común. El error es pensar en dicha consciencia como una inmediatez en tanto que posibilidad de todo ser racional; la consciencia del bien común es un constructo, un artificio, un producto de nuestra capacidad cultural, representando ello un esfuerzo extraordinario para llevarlo a cabo. Su realización ante el peligro que significa la emergencia del mal, es aquello en lo que se cifra nuestro deber y, por lo tanto, su necesario cumplimiento, en tanto que todo ser racional es capaz de dicho esfuerzo. En ello radica la realización de la ley (*logos*), que sólo es posible a través del ejercicio de nuestra autonomía.³⁰⁴ Por ello, el poeta de la virtud se caracteriza por

³⁰⁴ En este esfuerzo, manifiesto plenamente en la confrontación adecuada de nuestra adversidad, yace el genuino actuar ético revolucionario: «Si el hombre existe en cuanto tal como ser práctico, es decir, afirmándose con su actividad práctica transformadora frente a la naturaleza exterior y frente a su propia naturaleza, la praxis revolucionaria y la praxis productiva constituyen dos dimensiones esenciales de su ser práctico. Pero, a su vez, una y otra actividad, junto con las restantes formas específicas de praxis, no son sino formas concretas, particulares de una praxis total humana gracias a la cual el hombre como ser social y consciente humaniza los objetos y se humaniza a sí mismo» (A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 279).

mantenerse “alerta hasta desvivirse, ante los cambios, ante los menudos y tremendos cambios en que nacen y mueren, se consumen las cosas”.³⁰⁵

La inmediatez de la consciencia del bien sólo sería posible si el ser humano realizara su "virtud" como resultado de la determinación de la naturaleza. Un producto tan natural como el suicidio de los búfalos, en determinadas circunstancias, o la monogamia vitalicia de los lobos, constituyen ejemplos sobre programación del instinto implicada en toda animalidad. Pero también implica la imposibilidad de toda libertad, ante la conducción heterónoma de la voz de Dios, siguiendo la metáfora Kantiana.³⁰⁶ En ello no puede haber virtud alguna porque no representa ningún esfuerzo o sacrificio. No hay mérito alguno en aquello que depende de una determinación ajena a mi querer. No hay virtud sin voluntad, pues no hay virtud sin libertad.³⁰⁷

En relación con lo anterior, me permito una pregunta digresiva: ¿Acaso la sed de absoluto de muchas filosofías y formas de pensamiento, como el religioso, aspiran al retorno al paraíso perdido para renunciar a nuestra libertad y contener el sufrimiento de nuestra finitud?³⁰⁸

El carácter ético de toda consciencia y la posesión de la misma se manifiestan en el esfuerzo de darse forma a sí mismo. ¿Acaso puede un ser racional declararse incapaz de ejercer su mayoría de edad?

³⁰⁵ María Zambrano, *Filosofía y poesía*, pp. 36-37.

³⁰⁶ *Vid. supra*, p. 152, n. 219.

³⁰⁷ Cf. I. Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, p. 23: «Los caminos de lo Supremo no son nuestros caminos (*sunt Superis sua iura*), y nos engañamos al juzgar como una ley absoluta lo que en esta vida no es sino una ley relativa a los hombres, y al considerar, de este modo, que lo que aparece a nuestro examen de las cosas, según un criterio tan insignificante, como inadecuado a todo fin lo es también según el criterio supremo.— Esta apología, en la cual la justificación es peor que la queja, no precisa ninguna refutación; se puede dejar con seguridad a cargo de la reprobación de cualquier hombre que tenga el mínimo sentimiento de moralidad». También quisiera traer a colación el siguiente pasaje de Javier Muguerza en el que nos habla de “*nuestra responsabilidad moral*, la responsabilidad que a todos nos alcanza por nuestro propios actos”, rescatado por Roberto R. Aramayo: «Cuando [un hombre] diga “no pude actuar de otra manera” o “las circunstancias me obligaron a actuar como lo hice”, estaría sencillamente dimitiendo de mi condición de persona, para pasar a concebirme como una cosa más, sometida como el resto de las cosas a la forzosa ley de la causalidad. O, con otras palabras, estaría renunciando a la humana carga de ser dueño de mis actos» (Javier Muguerza, *Kant y el sueño de la razón*, apud Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant*, p. 89).

³⁰⁸ Cf. I. Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, p. 21, n; donde resulta muy sugerente lo dicho por Kant en las siguientes líneas: «[...] en un gobierno divino, ni siquiera el mejor hombre puede fundar su deseo de bienestar en la justicia divina, sino que siempre debe asentarlos en su bondad; el que simplemente cumple con su obligación no puede tener derecho a que Dios le proporcione regalo».

IV.2 La desobediencia como belleza de uno mismo

Sólo es posible una poética de la virtud como poética de la acción. El mal, por ser inconsistente ontológicamente, no puede realizarse como forma al carecer de sentido; no puede llevar a cabo forma alguna porque no tiene sentido alguno que dicha forma pueda contener. En cambio, el bien tiene el sentido de realizar la forma de la acción que lo contenga, al implicar el cuidado de uno mismo a través de la realización de la bella forma de nuestra conducción adecuada. Todo uso racional de la libertad implica la realización de su belleza; la forma de nuestra acción capaz de contener el bien como sentido de su realización. En esto radica su consistencia ontológica por ser la realización unitaria de la proporción de toda racionalidad; sin embargo, también cabe la posibilidad de la falibilidad. Se trata del error como importante posibilidad del actuar en tanto que ser finito. No obstante, la voluntad de llevar a cabo el acto que deriva en error, por la libre voluntad de realizarlo, nos hace responsables del mismo.

La importancia del error radica en la consciencia del mismo, a favor de su significación, para que el error sea una experiencia que nos haga capaces de comprender mejor nuestro actuar, a favor de su dirección más adecuada; una experiencia que abra la posibilidad del mejor entendimiento de nuestra circunstancia y, en esa medida, una experiencia vitalmente enriquecedora a favor de una buena vida. El error y el fracaso son experiencias dolorosas que nos ayudan a valorar y comprender el esfuerzo de nuestra virtud, la experiencia de nuestra finitud y, por ello, nos ayudan a adquirir herramientas para conducir de mejor forma nuestro actuar, a partir de la confrontación adecuada de nuestro sentir; por lo cual, la comprensión del error es parte de la poética de la virtud.³⁰⁹

³⁰⁹ Cf. Pseudo Longino, *op. cit.* (XXXIII, 2), pp. 79-80. Nuevamente quisiera acudir al Pseudo Longino con el fin de recordar uno de sus espléndidos pasajes, el cual nos habla de cómo las almas grandes son aquellas que, ante las complejas circunstancias implicadas en la búsqueda de su virtud, pueden llegar a cometer los peores errores por intentar lograr la sublime magnitud de los grandes actos de los cuales es capaz el ser humano. En ello acontece la falibilidad de quien se esfuerza en realizar su virtud al asumir el riesgo que ello implica. Al mismo tiempo, vale la pena pensar en que el arrepentimiento como fenómeno de consciencia de la propia falibilidad demuestra tanto un aprendizaje ético como la voluntad de asumir la responsabilidad de los actos cometidos como forma de asumir la responsabilidad de uno mismo, en tanto que ejecutor de la propia voluntad. Dicha consciencia va más allá de la inmediatez que implica resarcir el daño o asumir la

Dicha comprensión tiene como punto de partida el asumir la responsabilidad de nuestros actos, yendo más allá de la dolorosa inmediatez que nos puede sumir en la irresponsabilidad, en la negación, en la indolencia o en la culpa. Comprender lo imposible y lo posible por parte de nosotros ante ellos, es un sentimiento inspirado por la impotencia que implica nuestra finitud, la inmediatez del dolor de lo ocurrido.

En el caso de la barbarie, estamos ante un fenómeno mucho más complejo: la realización del mal. No hay barbarie sin razón. El instinto, como manifestación de nuestra naturaleza, sólo puede dar pie a la barbarie cuando renunciamos al esfuerzo de comprenderlo. De tal forma, abrimos la posibilidad de conducir nuestra experiencia a partir de la inmediatez de un sentimiento potencialmente anómalo, pues implica la imposición de nuestro interés privado por encima del bien común, generando usos perversos de la razón, dirigidos por el egoísmo de nuestro deseo más básico e inmediato. Ello propicia el gobierno de las pasiones.³¹⁰

Al respecto, considero importante pensar en la elaboración cultural, el artificio de acciones construidas con suma sofisticación ante el deseo, como respuesta a la comprensión del mismo, al análisis de su relevancia y la necesidad de su satisfacción, así como llevar a cabo ésta, cultivándola con especial esmero, cuando dicho deseo representa la realización de una experiencia vitalmente enriquecedora. De ello también se desprendería que el deseo no debe sujetar a nadie, como una imposición del interés privado por encima del bien

responsabilidad del mismo únicamente, sino la de hacer de tal evento un precedente de nuestra conducta a favor de nuestra virtud, con el fin de evitar circunstancias futuras semejantes, al igual que procurar la confrontación adecuada de nuestra circunstancia habiendo aquilatado dicha experiencia vital de nuestro mundo. En tal consciencia consiste nuestra sabiduría: «[...] es necesario que las naturalezas pequeñas o mediocres, al no correr riesgo alguno ni aspirar a las grandes cimas, generalmente se mantengan lejos de los errores y pasos en falso, mientras que los grandes están expuestos a caer en virtud de su propia grandeza» (*Idem*).

³¹⁰ En este momento, ya que hemos hablado de la ética como resultado cultural más allá de la naturaleza humana y de la falibilidad como parte de nuestra condición existencial, me parece oportuno y esclarecedor recordar el siguiente pasaje de nuestro autor: «No hay [...] ningún conflicto *objetivo* (en la teoría) entre la moral y la política. Sí lo hay, sin embargo, *subjetivamente* (en la inclinación egoísta de los hombres que no debe llamarse práctica por no estar fundada en máximas de la razón) y puede haberlo siempre porque sirve de estímulo a la virtud, cuyo auténtico valor no consiste tanto en oponerse con firmeza a las desgracias y sacrificios, que deben ser aceptados, sino en mirar de frente al principio del mal que habita en nosotros mismos y vencer su astucia (según el principio: *tu ne cede malis sede contra audentior isto* [No cedas ante el mal, sino muéstrate por el contrario más valiente.]); el principio del mal peligrosamente engañoso y traidor, aunque también sutil, al aducir la debilidad de la naturaleza humana como justificación de toda transgresión» (I. Kant, *Sobre la paz perpetua*, p. 96). La traducción es de Joaquín Abellán.

común, pues en ello radica toda perversión: la imposición del egoísmo como criterio de verdad y legitimidad de toda experiencia.

Tal labor nos demanda indagar en las profundidades de nuestra intimidad para pensar serenamente el significado de nuestras experiencias de placer y dolor; así como en nuestro deseo y las implicaciones de su cumplimiento; lo mismo que para pensar la relevancia de tales experiencias en nuestra vida y la relación de las mismas con nuestro querer. En ello radica la significatividad que le hemos dado a las mismas, lo que representan y, por lo tanto, la forma en la cual hemos construido su respectiva relevancia en nuestra vida. A lo largo de ésta, incluso en las más terribles biografías, hay valiosos momentos de belleza que se han aquilatado; motivos que alientan nuestra alegría, que la actualizan, que poseen un tremendo valor en la significación y que podemos darle a nuestra experiencia. Son momentos que nos recuerdan lo importante, lo bello y lo justo de una vida buena.³¹¹ Son experiencias que nos dotan de tal aprendizaje de nosotros mismos. Así como la adversidad nos dota de referentes del dolor, los bellos momentos de nuestra vida, los más significativos, nos han dotado de referentes del placer, de la dicha, de la experiencia del bien: “El sentimiento de la belleza y la dignidad de la naturaleza humana [...] constituye para Kant [...] el fundamento emocional sobre el cual puede insertarse la verdadera virtud”.³¹² El placer de la belleza del bien es parte central de una poética de la virtud, ya que puede dar pie a la realización de una buena vida, a través del artificio de su realización, que inicia con la significación que le damos a los momentos que vivimos, a partir de hacer el esfuerzo de comprender su justa

³¹¹ Nuevamente hemos decidido acudir a la lectura de Schlipp. En este caso nos habla del placer que inspira el bien: «Kant defiende [...] que lo bueno es finalmente satisfactorio, pero que no es bueno meramente *qua* satisfactorio. Lo bueno en sentido directamente como bueno, más bien que *conocido* por tal deducción a partir de un principio o dogma más alto. Por esta razón, cualquier comparación de aquél con cualquier cosa o absoluto es un procedimiento totalmente imposible. Su carácter obligatorio reside en que de inmediato sentimos su reclamo» (P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 55). Ya que hemos hablado del heroísmo líneas arriba, resulta sumamente importante lo anteriormente dicho por el filósofo inglés. El heroísmo como acto de bondad es un ejemplo del bien que reclama su emergencia en determinada circunstancia, más allá del sacrificio que implica. Por ello, resulta admirable dicho arrojo, al igual que indubitable su virtud, por más absurdo que parezca su acto. En otro momento Schlipp nos dice: «[A Kant] Le parece que los sentimientos de simpatía y benevolencia nacen del alma que mira con autoaprobación tales sentimientos, esto es, disfruta de ellos. Si tengo, *de hecho*, sentimientos benevolentes y de simpatía hacia otros, entonces, al actuar sobre ellos, me apruebo a mí mismo al hacerlo así...» Se trata de la satisfacción por la realización de la verdad que implica la honestidad con nosotros mismos, la congruencia entre la consciencia de la necesidad de la ley y la verdad de la misma en quien experimenta su experiencia al grado de llevarla a cabo. En dicha armonía yace la alegría como reconocimiento de la belleza en nuestros actos (*Ibid.*, p. 98).

³¹² *Ibid.*, p. 88.

proporción: “este don de la poesía no es de nadie y es de todos. Nadie le ha merecido y todos, alguna vez, lo encuentran”.³¹³

Dicha revisión de nosotros mismos nos lleva a indagar en la relevancia del fomento de determinados placeres, la evitación de ciertos displaceres y en nuestra preparación para la confrontación inevitable de determinadas adversidades, cuya alta posibilidad nos demanda tal formación de nosotros mismos. Probablemente los dos fenómenos más relevantes sean: la muerte de los demás y nuestra propia agonía. Incluso vale la pena reflexionar acerca de fenómenos que, aparentemente, son acontecimientos de menor posibilidad, ya que la accidentalidad a la que estamos dispuestos, en tanto que seres falibles y finitos, es inconmensurable. Se trata de las posibilidades inmediatas inscritas en nuestra condición elemental, dispuesta prácticamente a cualquier accidente, circunstancia o adversidad, incluyendo los deliberados actos de injusticia que pretenden someternos.

No es tan fácil como acceder al placer, ya que éste puede ser cualquiera, al grado de poder ser tan nocivo para nosotros como para los demás. Estamos ante el esfuerzo de comprender lo qué nos place, si realmente nos place o tan sólo es un encadenamiento a la heteronomía del deseo, además de comprender si dicho placer es lo suficientemente relevante como para fomentarlo. Hay placeres instalados en la inmediatez de nuestra finitud que pueden ser prescindibles o mensurables, lo cual puede hacer de ellos factores que contribuyan a la construcción del buen vivir a través del cual generemos nuestro bienestar. Hay dolores cuyo rango es amplísimo, simplemente inevitables; desde la más mínima molestia hasta el dolor de la muerte de un ser querido, o incluso el dolor de nuestra agonía. También hay dolores que pueden ser evitados, en determinadas y muy específicas circunstancias, ya que la posibilidad y emergencia del dolor es tan alta que, como fenómeno mismo, es inevitable. Por ello, es una circunstancia indefectiblemente ligada al carácter constitutivo de nuestra finitud; no hay ser finito que no haya sufrido: desde la más mínima frustración, sea cual sea, hasta el dolor más grande de su vida.

La poética de la virtud es dolorosa porque implica el difícil esfuerzo de ser libres, la fácil inercia de ser dominados por lo complejo de ciertas circunstancias que exigen lo mejor de nosotros mismos: un férreo autodomínio para no renunciar a la realización de nuestra

³¹³ M. Zambrano, *op. cit.*, p. 46.

virtud, teniendo el valor suficiente para no hacerlo. No renunciar a la buena vida renunciando a la posibilidad de nuestra autonomía, de forma semejante a la que cierta clase de suicida renuncia a la vida, motivado por la pasional desesperación que lo aflige:³¹⁴ “la

³¹⁴ Al respecto, tomando en cuenta la difícil batalla con uno mismo que puede comprender la confrontación del sentimiento de lo sublime y el suicidio pasional que significaría la derrota ante él, resulta relevante la siguiente reflexión kantiana: «Un sentimiento profundo de la belleza y la dignidad de la naturaleza humana, así como tal actitud y fortaleza de ánimo parece preferir todas las acciones a este sentimiento como fundamento general son serios y no se asocian bien con | una alegría pasajera ni con la inconstancia de una persona frívola. Incluso se aproximan a la melancolía, sentimiento suave y noble, en tanto que se funda sobre el temor que sufre un alma limitada cuando, llena de un gran propósito, ve los peligros que debe vencer y tiene ante los ojos la difícil pero gran victoria de superarse a sí misma. Así, la genuina virtud, fundada sobre principios, tiene en sí algo que más parece armonizar con el temperamento *melancólico* en un sentido atenuado del término» (I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (segunda sección <27> [219]), p. 17). En relación con el carácter melancólico nuestro autor agrega: «Aquél cuyo sentimiento cae en lo *melancólico* no se llama así porque, privándose de los goces de la vida, se consume en una sombría melancolía, sino porque sus sentimientos, intensificados más allá de cierto grado o dirigidos por determinadas causas hacia una dirección errónea, acabarían más fácilmente en esta melancolía que en otro estado de ánimo. Este temperamento tiene principalmente *sensibilidad para lo sublime*. Incluso la belleza, para la cual también es igualmente sensible, no únicamente le ha de encantar sino conmoverlo, llenándolo al mismo tiempo de admiración. Es constante. Esto lo hace someter a principios sus sentimientos y hace que estén menos sometidos a la inconstancia y al cambio cuanto más universal sea el principio al cual se subordinan y más amplio el elevado sentimiento que domina a los bajos. Todos los fundamentos particulares | de las inclinaciones están sujetos a muchas excepciones y cambios si no se derivan de tal fundamento superior [...] El noble motivo de sus acciones permanece y no dependerá tanto de la inconstancia de las cosas externas. Ésta es la naturaleza de los principios, en comparación con los impulsos que solo se originan en ocasiones aisladas, y así el hombre de principios en contraposición con aquel a quien ocasionalmente le sobreviene una inspiración de bondad y afecto. ¿Qué ocurriría si incluso el secreto lenguaje de su | corazón le hablara de esta forma: “Tengo que auxiliar a este hombre porque sufre; no porque sea mi amigo o mi conocido ni porque lo considere capaz de agradecerme algún día. No es el momento de sutilezas y detenerse en preguntas: es un ser humano y lo que afecte a un ser humano también me concierne a mí”? Entonces su proceder se apoya sobre el fundamento más elevado de la benevolencia que existe en la naturaleza humana y es sublime en grado sumo, tanto por su invariabilidad como por la universalidad de su aplicación» (*Ibid.* (segunda sección <30> [220]), pp. 19-20). Nuestro autor agrega: «El hombre de temperamento melancólico se preocupa poco de los juicios ajenos, de lo que otros tienen por Bueno o verdadero; se apoya en este respecto solo en su propia opinión. Como en él los motivos de acción toman el carácter de principios, no es fácil hacerlo cambiar de ideas. Su firmeza a veces degenera en obstinación. Ve los cambios de la moda con indiferencia y su lustre con desdén. La Amistad es sublime y, por lo tanto, apropiada a sus sentimientos. Quizá pueda | perder a un amigo inconstante, pero este último no lo pierde tan pronto a él. Incluso el recuerdo de la Amistad apagada le sigue pareciendo respetable. El gusto por la conversación es bello, el silencio meditativo es sublime. Sabe bien guardar sus secretos y los ajenos. La veracidad es sublime y él odia las mentiras y los fingimientos. Tiene un elevado sentimiento de la dignidad de la naturaleza humana. Se estima a sí mismo y considera al ser humano como una criatura que merece respeto. No tolera ninguna sumisión reprobable y respira libertad en su noble corazón. Toda clase de cadenas, desde las doradas que se llevan en la corte hasta los hierros pesados del galeote son abominables y no es extraño que sienta hastío de sí y del mundo» (*Ibid.* (segunda sección <32> [221]), p. 20). Quisiera analizar brevemente algunos elementos de la descripción antes hecha por nuestro autor. El primero es la escasa preocupación del hombre melancólico, siguiendo a Kant, por lo que otros piensen Bueno o verdadero. Ello da cuenta de un relevante ejercicio de pensamiento propio que, a su vez, demuestra autonomía por parte del hombre melancólico. El Segundo es la permanencia del compromiso con sus principios. Ello nos muestra que la obstinación en la cual puede llegar a derivar tal rasgo, según nuestro autor, es reflejo de una convicción, un compromiso con la inalienabilidad de lo que nunca cambia, lo *común*

poesía es la voz de la desesperación, de la melancolía y del amor a lo pasajero que no se quiere consolar de perderlo y de perderse”.³¹⁵ Esa pérdida inevitable de uno mismo que yace en nuestra finitud y con la cual aprendemos a vivir y ser felices; la consciencia de nuestro destino en cuya emergencia se puede apreciar su efímera belleza, la emergencia instantánea de toda alegría.

Ante ello, la felicidad como experiencia del bien que es la belleza, el placer de la armonía en nosotros, exige el esfuerzo de construirlo, llevarlo a cabo mediante una conducción adecuada de nuestra imaginación, a través de la cual significamos nuestra experiencia padecida y a través de la cual realizamos su reflexión y comprendemos el sentir del mundo que vivimos. Ello exige meditación para dotar a nuestra experiencia del sentido necesario y para la satisfacción del placer que pueda darnos la misma.

De tal forma construimos la belleza de los hechos al comprenderlos en su justa dimensión, al ser capaces de entrenar a nuestra sensibilidad, educándola, para sentir al mundo que experimentamos a través de ella; para ser capaces de admirar al mundo, comprendiendo la relevancia de sus acontecimientos, en contra de la indolencia ante los mismos; para ser capaces de tener una experiencia enriquecedora de la realidad más allá de

y, por lo tanto, lo universal, lo *cósmico*. Eso es compatible con su desdén por la superficialidad de lo mutable como en el caso de la moda. También es compatible con el compromiso ético que asume en la lealtad que demuestra en la mistad como vínculo de afecto y compromiso, como forma de una bondad fundada en la experiencia de lo común, ahí donde surge la amistad y, por lo tanto, la verdadera *comunidad*. La comprensión de lo anterior deriva de una actitud reflexiva que propicia la contemplación y comprensión de la experiencia padecida acerca de la cual es capaz de meditar en el sublime silencio. Ello es un rasgo que da cuenta de su elevada prudencia, la se manifiesta en saber cuando pensar para comprender, qué resguardar en la meditación de ese silencio ante el peligro de su divulgación y cuando es menester hablar. En ello se hace manifiesto una profunda indagación en torno a la propia experiencia y, por lo tanto, una honda investigación de sí mismo. En ello consiste la honestidad consigo mismo como principio de su virtud, honestidad en la cual yace la verdad de todo hombre, opuesta a la mentira, «mera hojarasca y lentejuela miserable» (I. Kant, “Idea de una historia universal en clave cosmopolita”, en *op. cit.*, p. 57), apariencia desechable. Por ese honesto compromiso con lo inalienable, con lo inmutable, reconoce a la dignidad como aquella cualidad de suma relevancia que le da sentido al actuar a favor de ella, en lo cual yace su virtud, reconociendo la inalienabilidad de la dignidad que posee todo ser humano. La suma libertad de la indomable autonomía que ejerce lo hace apreciar la inalienable libertad que posee, por lo cual se opone a los fenómenos que pretendan oponerse a cualquier forma de ella. Eso lo hace ir en contra de la superficialidad de lo efímero opuesta a la inalienable inmutabilidad de lo digno, haciendo diferencia entre lo que tiene *valor* y lo que posee *dignidad*. De ahí el desprecio a las cadenas perecederas que adornan y sujetan con su *valor* mutable y desechable, de la misma forma que lo hacen las de los galeotes con éstos. Ante estas circunstancias, el inevitable padecimiento de su finitud implicado en la experiencia del mundo y su inmediatez, consistente en todas las cadenas que hemos creado, puede llegar a fatigarlo, hastiándolo del mundo y, por lo tanto, de sí mismo.

³¹⁵ M. Zambrano, *op. cit.*, p. 34.

la inmediatez de nuestro padecer; para comprender la gran importancia de fomentar nuestra atención a la belleza del mundo que habitamos, cifrada en el instante en el que acontece ante el peligro de ser derrotados por el dolor de la adversidad, confrontándola adecuadamente, no evadiéndola; para vencer al peligro de ser destruidos por nuestro sentir, al instalarnos en la inmediata inercia de la muerte, llevándonos a la indolencia que no debe entenderse como no sentir —como si fuera posible—, sino como no querer sentir. Se trata, pues, de comprender el significado de nuestra experiencia para crear la forma que contenga sentido y así, a través de la acción derivada de dicha comprensión, hacer de nuestra experiencia motivo y referente de una *praxis* a favor del bien, a favor de llevar a cabo la belleza del buen vivir en el mundo, correspondiendo con la justa y bella proporción de la habitación que éste demanda, en relación con la plena experiencia que tenemos del mismo; es decir, para llevar a cabo la bella acción de ser sus ciudadanos. Por ello es notable la importancia de la comprensión de dicha *praxis* como un quehacer político en tanto que ético al consistir en el ejercicio de una ciudadanía. En relación con ello es sugerente cuando Kant nos habla de la posibilidad de que: “Una práctica, fundada en principios empíricos de la naturaleza humana, que no considere demasiado rebajado extraer enseñanzas de lo que sucede en el mundo podría esperar encontrar un fundamento más seguro para el edificio de la prudencia política”.³¹⁶

Alcanzar el placer exige su elaboración poética, que comienza con la atención constante del mundo ante la emergencia de todo lo bello que acontece en él, implicando ello la conciencia de su habitación. Ello es el principio de la realización del buen vivir, a pesar, incluso, de las circunstancias más adversas, atendiendo los acontecimientos que puedan ser motivos de nuestra alegría. Tal esfuerzo de atender aquella circunstancia en la que se suscita una experiencia capaz de alegrarnos, es una formación de nosotros mismos que implica la disposición artificial de no caer en la somnolencia de una conciencia natural. Todo placer que valga la pena implica el dolor del esfuerzo, al igual que evitar el dolor y confrontarlo cuando ello es necesario; implica el dolor del mismo esfuerzo, el cual vale la pena cuando, a través de dicho despliegue de fuerza y coraje, logramos la satisfacción del placer de ser uno mismo, hecho emergente que demanda la circunstancial actualización del esfuerzo que supone,

³¹⁶ I. Kant, *Sobre la paz perpetua* (Apéndice I), p. 85.

en el que yace el hecho de ser libre y la realización de tal alegría: la que caracteriza a una buena vida sin depender de nada ni de nadie, cuyo triunfo depende sólo de nosotros mismos. Tal triunfo surge del reconocimiento de nuestra capacidad de artificio como principio de la libertad de nuestro actuar.³¹⁷ Al respecto Kant nos dice: “proporciona más alegría lo que se h

³¹⁷ Me parece digna de atención la siguiente afirmación de Rebeca Maldonado: «Cuando el ser humano busca expresar su experiencia mediante arte, literatura, poesía, narraciones etcétera, recordamos las características del pensamiento reflexionante, es ahí donde está lo universal. La experiencia humana es histórica, finita, irrepetible, y tenemos que pasar por las determinaciones del sentimiento, por el placer y por el dolor, por los símbolos, por la comunicabilidad general subjetiva, para expresar lo que nos es común: necesitamos, como pretende la reflexión, encontrar en lo particular lo universal» (R. Maldonado, *op. cit.*, p. 260). Vemos aquí como Maldonado realiza un esbozo de la condición humana reflejado en nuestra capacidad *artística*, nuestra capacidad de *artificio*. Ello apela a nuestra experiencia de lo común, a nuestra experiencia del mundo y la compleja historicidad que implica, como complejidad de la condición humana y, por lo tanto, como experiencia de nuestra finitud. En ello se manifiesta el contraste que diferencia a lo que llamaba Aristóteles: «lo imposible verosímil» de lo «posible creíble». (Aristóteles, *Poética* (libro XXIII, 1460a), p. 89.) La positiva facticidad de los hechos, por más infaliblemente reales que parezcan, no son fieles portadores de la experiencia común de lo humano, de la verdad en la que consiste la condición humana, por no ser significativos, por no dar cuenta de aquello que va más allá de su finita temporalidad y no representar la universalidad de nuestra condición. Ello se ve claramente en la problematicidad que Aristóteles le adjudica a la historia en su contexto específico: «[...] no es obra de un poeta el decir lo que ha sucedido, sino qué podría suceder, y lo que es posible según lo que es verosímil o necesario [...] difieren en que uno dice lo que ha ocurrido y el otro lo que podría ocurrir. Y por eso la poesía es más filosófica y noble que la historia, pues la poesía dice más bien las cosas generales y la historia las particulares. Y lo general es exponer que es verosímil o necesario tales o cuales cosas; a eso tiende la poesía, aunque pone nombre a los personajes, y lo particular es qué hizo Alcibíades o qué le ocurrió». (*Poética* (libro IX, 1451b), pp. 59-60.) Ello da cuenta de la relevancia de dicha experiencia de lo humano, de la universal generalidad de la sublime experiencia de lo común que al todo ser humano padecer, es imposible no identificarse con la misma. La experiencia de aquello que Kant llamaba: “la *naturaleza* permanente del hombre y su posición única en la creación”. (I. Kant, *apud* P. A. Schlipp, *op. cit.*, pp. 29-30.) La narración de ésta por parte de la *poesía*, apegándonos al contexto de Aristóteles, yace en lograr la representación de tal verdad sin depender de la exactitud fáctica de hecho alguno en la cual se sostenga su carácter verdadero. Ello da cuenta de cómo nuestra verdad, en tanto que seres capaces de artificio, no se restringe a la facticidad de los hechos, ni al carácter positivo de los mismos. Por ello, en nuestra capacidad de artificio se manifiesta la plena posibilidad de nuestra relación con el mundo, al estar inscritas en ella las indeterminables posibilidades de la condición humana. La mimesis de lo imposible verosímil, manifiesta cómo es que podemos realizar a través de la más “absurda” fantasía la manifestación de la más universal de nuestras verdades, aquella en la que nuestra condición se hace evidente, indubitable e incuestionable. De ahí el elogio del antiguo cuando decía del viejo poeta ciego: «Y también Homero especialmente enseñó a los otros poetas a decir cosas falsas como es debido, y esto es un paralogismo». (Aristóteles, *Poética* (libro XXIV, 1460a), p. 88.) Más que un paralogismo, resulta una metáfora, en la cual se hace evidente que la “mentira” es parte de la verdad de lo humano. La manifestación de la verdad yace en la experiencia sensible de nuestra identificación con lo experimentado en dicha labor artística, por eso dice el filósofo griego: «[...] el acontecimiento patético es una acción que hace morir o sufrir, como las muertes en escena, los dolores vivísimos, las heridas y demás cosas de este tipo» (*Poética* (libro XI, 1452b), p. 63). Padecemos nuestra finitud, nuestra condición humana, en la experiencia común que se realiza en el logro de la verosimilitud del arte como verdad del mismo al lograr la *mimesis* de lo común, de la experiencia de lo humano. Dicha experiencia nos posiciona en el mundo. Por ello dice Aristóteles: «Es preciso componer las fábulas y perfeccionarlas con la elocución, colocando las situaciones ante los ojos lo más posible; pues así, viéndolas con la mayor claridad, como si se estuviera en medio de los hechos mismos, se encontrará lo adecuado y de ninguna manera escapará lo contradictorio [...] en la medida de lo posible perfeccionándolas

ace por libertad que lo que se goza por naturaleza”.³¹⁸

Resulta relevante pensar en nosotros desde nuestra inmediatez; comprender el placer, el dolor y su relación con el deseo como fenómenos que surgen desde la sensación básica de un cuerpo.

En el cuerpo se cifra nuestra experiencia; sin embargo, su significatividad implica comprender su padecimiento, llevando a cabo una consciencia del cuerpo como consciencia de nosotros mismos habitando el mundo, comprendiendo su experiencia, ya que esto último es realmente llevar a cabo la habitación del mundo como principio de una verdadera ciudadanía del mismo. Es la forma más sustancial e incipiente de un arte de vivir, que exige un cultivo de nuestra sensibilidad, en pos de realizar nuestro aprendizaje de la vida. Creamos, a partir de tal experiencia, una forma de aproximarnos a la realidad, de comprenderla y significarla como experiencia de su belleza. Además, la experiencia de placer que implica nos lleva a la reflexión acerca de nuestro deseo para llevar a cabo la búsqueda del placer virtuoso, racional, proporcional y mesurado que nos exige la belleza, en tanto que referente del mismo. Placer que dé pie y cultive en nosotros la experiencia significativa que habrá de constituirse en motivo suficiente para conducirnos a la procuración del buen vivir a partir de la bella experiencia del bien generada por nuestra

también con las actitudes, pues a partir de la misma naturaleza los que están dentro de las pasiones son los más persuasivos y el que turba turba muchísimo y el que está irritado enoja muchísimo. Por esos el arte de la poesía es propio de un hombre bien dotado o de un exaltado, pues de estos tipos de hombre, aquéllos modelan bien las situaciones y éstos salen de sí muy fácilmente». (*Poética* (libro XVI, 1455a), p. 73). Vemos cómo el logro del arte yace en posicionarnos en la circunstancia que puede ser las indeterminables posibilidades de la experiencia común de la condición humana. Dicha verosimilitud, siguiendo a Aristóteles, es conquistada cuando el artista logra en sí mismo la honestidad de tal experiencia, llevándola desde sí mismo al ámbito de la representación en el cual todos podemos coincidir. En el arte, al lograr la comunión que propicia toda verosimilitud como el logro de la realización de la verdad de la condición humana, se logra una plena experiencia de la verdad que surge en una comunión del artista, primero consigo mismo, y, finalmente, con los demás. De ahí la inevitable vinculación con quien parece habernos hecho conocer, darnos cuenta, de algo que nos pertenece, de algo que somos, a través del arte, vinculándonos con aquello que él mismo ha descubierto desde la más intensa experiencia de sí mismo, como intensa experiencia de la sublime finitud de los seres humanos. Se trata de la experiencia común de la condición humana en el artista, objetivada en su creación, proyectada hacia aquellos que compartimos con él la experiencia universal de nuestra finita condición humana, experiencia común de lo común que nos vincula. Ese ir más allá de uno, en relación con la comunión que ello implica, es el éxtasis que va más allá del mero convencimiento. Se trata de la salida de uno mismo de la mera inmediatez de su finitud, capaz de generar la comunión con el mundo sólo posible como una experiencia de lo humano. Por ello es digno de recuerdo cuando el Pseudo Longino nos dice: «Las cosas sublimes no llevan a la persuasión sino al éxtasis». (Pseudo Longino, *De lo sublime* (I, 4), p. 21.)

³¹⁸ I. Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, p. 77, n. 22.

virtud.³¹⁹ La belleza del mundo cultiva en nosotros el placer y la alegría de ser libres y virtuosos, ante el horror de nuestra barbarie. Kant advierte: “Es difícil imaginarse un desarrollo partiendo de la barbarie [...] y vemos que, iniciándose aquél en semejante estado, se ha vuelto siempre a caer en la animalidad, y que otra vez se han necesitado numerosos esfuerzos para elevarse”.³²⁰

Me parece de suma relevancia detenernos a pensar acerca de quienes emplean el servicio de su propia razón a favor de la satisfacción de sus intereses privados, de la mera satisfacción de sus deseos e inclinaciones, para la realización y consumación de la guía de sus pasiones. Tal es la guía del impulso de todo sentir, cuando se asume de manera irreflexiva, estando uno en la inmediata turbulencia de dicho desenfreno, lejos de la serenidad que permita la meditación acerca de dicho sentir: “La felicidad sin discernimiento depende de la sencillez y el contentamiento de las inclinaciones; la felicidad con

³¹⁹ Me gustaría recordar el siguiente pasaje de Kant, rescatado por Schlipp, en el cual nos habla de la relación entre virtud y felicidad, para después introducirnos al importantísimo tema de la autosuficiencia: «Es verdad que la virtud tiene la ventaja de conllevar la mayor felicidad en el empleo de las dotes naturales. Pero su alto valor no consiste en el hecho de servir, por así decirlo, como un medio. Su valor inherente consiste en el hecho de que somos nosotros quienes la producimos creadoramente, sin consideración de sus consideraciones empíricas (que [después] pueden proporcionar sólo reglas particulares de vida) y de que trae consigo la autosuficiencia» (I. Kant, *apud* P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 169). En la autosuficiencia se manifiesta la posibilidad de que la relación entre virtud y felicidad sólo dependa de aquél que reconozca conscientemente a la misma al permitirse la experiencia plena de sí mismo, como principio del cultivo de su felicidad, sin depender de la circunstancialidad azarosa y contingente de los hechos del mundo, de aquellos fenómenos o instancias en las que depositemos nuestra felicidad, apegándonos de tal forma a objetos concretos. Dicha dependencia configura lo que acaba de llamar nuestro autor “reglas particulares de vida”, que no son sino hábitos dependientes de circunstancias empíricas y objetos específicos establecidos en nuestra cotidianeidad, lo cual se opone al carácter contingente de la realidad y en el cual está implicada la indefinibilidad de sus posibilidades. En ello consiste el apego cómo hábito y el hábito del apego. Por ello, resulta más importante la comprensión del carácter efímero y finito de la alegría que surge del instante, del momento en el cual se da la belleza en nuestra vida como experiencia del mundo, la cual sólo depende de nuestra acción creadora, manifiesta en nuestra capacidad de recurrir a la creatividad propia de toda imaginación y a la atención del mundo cuyos fenómenos inspiran su belleza, la cual sólo puede yacer en la consciencia de la misma que sólo a nosotros nos pertenece. De ahí la relevancia de la propiedad de sí mismo en la que consiste ser autosuficiente. La autosuficiencia implica dejar en nuestras manos nuestra felicidad y no en la de los demás ni en circunstancias ajenas a la nuestra. En ello yace y se manifiesta nuestra capacidad de producir la alegría como principio de la formación del sentido de nuestro habitar vital del mundo. Ello es posible gracias a la apertura de nuestra sensibilidad hacia el mundo, implicando ello el proceso del cultivo de nuestra experiencia como forma de autoconocimiento, en ello radica la profunda intimidad de la construcción de nuestra habitación del mundo. En dicha labor se cifra la posibilidad de reconocer a la belleza como experiencia cautivante, valorándola como poseedora de la integridad *común* en la cual consiste nuestra dignidad, generando una comunión con el mundo a través de dicha experiencia, desde nosotros mismos. En ese poder creativo y la creatividad implicada en su realización, yace lo que Schlipp llama el: «valor inherente de la virtud, que consiste en ¡el proceso dinámico de su “producción creadora”!» (P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 176).

³²⁰ I. Kant, *Pedagogía*, p. 35.

discernimiento depende de un alma de refinados sentimientos, la tranquilidad”.³²¹ En la irreflexividad ante la guía del impulso radica la heteronomía de la pasión, posibilitada por el servicio perverso de la razón, implicada en la dialéctica natural descrita por Kant.³²² Queda a la vista el problema de pretender el dominio de todo menos de nosotros mismos, a favor de la satisfacción del interés privado y el propio deseo.

Es evidente la falta de reflexión acerca de la relevancia de la satisfacción de nuestro deseo, en relación con la posibilidad de que dicha satisfacción permita un enriquecimiento de nuestra experiencia, al poder hacernos más conscientes de la misma, o sea, de nosotros mismos que la padecemos, significándola en su justa proporción de acuerdo a su relevancia.³²³ Hablamos de formas degeneradas de la inteligencia, al ser la razón subsumida por la pasión que inspira el apetecible ejercicio de un poder inagotable, a pesar de sólo ser una ilusión por confrontarse inevitablemente con la imposibilidad de la total superación de nuestra finitud. Por ello, en relación con la forma instrumental y eficientista en la cual la política ha derivado por tal pérdida y olvido de nosotros mismos, la negligencia que implica y la deliberada renuncia a la confrontación más adecuada de nuestra adversidad con el fin de *aprender a vivir* para llevar a cabo una *vida buena*, se hace vigente la crítica de nuestro autor cuando afirma: “objete lo que quiera la política empírica. La verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral, y, aunque la política es por sí misma un arte difícil, no lo es, en absoluto, la unión de la política con la moral, pues ésta corta el nudo que la política no puede solucionar cuando surgen discrepancias entre ambas”.³²⁴

Sin embargo, ¿qué es la pasión? Vale la pena volver a plantear dicha pregunta, retomando la definición que hace de la misma nuestro autor. Es un buen momento para recordarla, con el fin de comprender como la lucha contra su dominio nos lleva a la difícil

³²¹ I. Kant, *apud* P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 104.

³²² *Vid. supra*, p. 53, n. 59.

³²³ Es sugerente cuando Deleuze, al exponer su lectura de Kant, nos habla del tema del deseo para dar cuenta de la suma relevancia del ejercicio de la autonomía, al igual que de la relación entre ésta última y el primero: «la razón es [...] la facultad que legisla inmediatamente en la facultad de desear. Bajo este aspecto se llama “razón pura práctica”. Y la facultad de desear, al encontrar su determinación *en* sí misma (no en una materia ni en un objeto), se llama, en términos estrictos, “voluntad autónoma”» (G. Deleuze, *op. cit.*, p. 56).

³²⁴ I. Kant, *Sobre la paz perpetua* (Apéndice I), p. 97.

pelea con nosotros mismos, en contra de la perversa posibilidad de llevar a cabo el mal y el daño innecesario e irracional que éste implica:

La inclinación difícil o absolutamente invencible por la razón del sujeto es una *pasión*. Por el contrario, es el sentimiento de placer o displacer en el estado presente, que no permite se abra paso en el sujeto la *reflexión* (la representación racional de si debe entregarse o resistirse a él), la *emoción*.³²⁵

Kant nos habla de una fuerza dentro de nosotros capaz de ser invencible. Ello implica la posibilidad de ser destruido por ella. La emoción que provoca es tan dominante que puede anular nuestro pensamiento, nuestra reflexión. Es sugerente la caracterización de nuestro autor: la pasión pensada como una inclinación radicalmente opuesta a nuestra finitud al grado de poder consumirnos.

Sin embargo, Kant nos muestra cómo la reflexión puede contrarrestar dicho consumo de nosotros mismos; en ello se manifiesta la tarea más importante, de constante necesidad, por parte de una poética de la virtud, tomando en cuenta la atención que demanda. Darnos cuenta de nuestra pasión, estar atento a la forma en la cual se presenta y cómo repercute en nosotros, tomando en cuenta la emergencia que implica su sensación en nuestro cuerpo, es el profundo autoexamen racional de un verdadero autodomínio. El principio para su realización es la comprensión de la instintividad que se manifiesta en nuestro sentir. En él se manifiesta la experiencia de nuestra circunstancia y, por lo tanto, del mundo. La comprensión de su padecimiento nos lleva a evitar el dominio de la inmediatez de su sentir, llevándonos a la irracionalidad del descontrol que puede manifestarse en la desmesura de nuestros actos.

Ante la emergencia de toda pasión, es necesario el cuidado de nosotros mismos. Meditar acerca de lo que sentimos, de nuestra experiencia del mundo, de su relevancia y significación en nuestra vida; lo cual implica un proceso de autoconocimiento. Tal es la labor de comprendernos a nosotros mismos. Una labor de toda la vida, en tanto que nuestra acción es nuestro vivir, que, por nuestra finitud, no es otra cosa que la posibilidad de ser

³²⁵ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro III, §73 [251]), p. 181.

libre ante la contingencia de nuestra circunstancia, la emergencia del mundo, que, para habitarlo bellamente, nos demanda construir nuestra habitación de acuerdo a su dinámica; llevar a cabo un arte de vivir, como resultado de estar dispuesto a aprenderlo, lo cual sólo es posible viviendo y habitando. Por ello coincidimos con Schlipp cuando afirma: “es evidente que [Kant] se interesaba en todo lo que pudiera mejorar el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo. Este propósito de hacer que el hombre “se conozca íntimamente” revela un rasgo muy interesante de autocrítica y de apreciación de los impulsos en su valor real como algo diferente de su valor aparente”.³²⁶

Sólo en la honesta procuración de nuestra virtud, es posible la realización de una poética de la virtud. Dicha praxis, parte de ser conscientes de la necesidad de construir dicha comprensión, lo cual da cuenta de la sabiduría de quien aprecia, en su justa dimensión, la relevancia de los momentos de su vida. Los acontecimientos que nos han definido, a partir de decidirlos o decidir ante ellos, al grado de seguir haciéndolo con base en ellos, llevando a cabo la construcción de lo que queremos ser, y con base en lo cual hemos erigido lo que somos, sin estar exentos del fracaso y del error, pero también sin dejar a un lado la relevancia de éstos en nuestra vida a través de su comprensión.

Aquilatar el aprendizaje de nuestra experiencia nos permite orientar nuestra acción a favor de su virtud, con base en los resultados que nuestra elección generó en momentos pasados de nuestra vida. La imposibilidad de definir el resultado de una acción da cuenta de una insalvable incertidumbre, pero también de nuestra libertad. Lo más cercano a una certidumbre, a pesar de su inexactitud, es la referencia de nuestras bellas y amargas experiencias, de nuestros aciertos y errores, de nuestros éxitos y fracasos. Aun así, la posibilidad de equivocarnos o fracasar sigue siendo insalvable porque la realidad, debido a su emergencia, no es absolutamente repetible ni absolutamente regular, poniéndose en duda la posibilidad de un conocimiento apodíctico del mundo; lo cual va en contra de toda dinámica pues implica la realización de una inercia. La sabiduría empieza con el reconocimiento de mi finitud, que puede ayudarnos a sobrellevar el error del equívoco y el fracaso, al igual que ayudarnos a comprenderlos.

³²⁶ P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 43.

Ante la incertidumbre de no saber en qué radica la virtud, ante no saber cuál es la acción más adecuada para realizarla, procurar nuestra correcta conducción es la única posibilidad que nos queda para darle realidad a la virtud, aun cuando pudiéramos fracasar en el intento. Sin embargo, el comienzo de dicho esfuerzo es la serenidad que caracteriza al autodomínio, la calma que permite la reflexión acerca de nosotros mismos, seres habitantes del mundo que sentimos. Es el primer nivel de una acción que se consumará como una actividad contundente a pesar de su falibilidad; comprenderlo así implica asumir la responsabilidad del cometido y estar dispuesto al juicio o la evaluación de su racionalidad.³²⁷ Por ello es sugerente cuando Schlipp afirma que Kant ha fundado la ley moral en nuestro propio entendimiento: “en el *procedimiento* metodológico de reflexión racional”.³²⁸

En este punto, en relación con el tema del autodomínio como armonización de nosotros mismos, me parece relevante hablar de la sensación como experiencia inmediata del cuerpo. Pero resulta que no podemos ser dueños absolutos de nuestro cuerpo, eso es parte constitutiva de nuestra finitud. Nuestra sensación como fenómeno del cuerpo sucede de forma emergente como padecimiento inmediato de alguna circunstancia; por ello, no podemos controlar la emergencia de la sensación. En algunos casos, el control de la misma puede ser viable desde cierta anticipación, cuando menos aparentemente; pero en otros casos, y con una alta posibilidad de fracasar en el intento, también puede ser viable de forma posterior, confrontando la experiencia de nosotros mismos.

IV.3 La rebelión de la belleza

³²⁷ Cf. *ibid.*, p. 213: «[...] puesto que el fundamento de la ley moral reside en el entendimiento, “cada uno de nosotros encuentra la prueba de su verdad dentro de sí mismo”. Por estar fundada en la razón, puede ser comprobada por toda criatura racional en su propia vida y experiencia. Esto no significa que la validez de la ley tenga que ser *establecida* por pruebas cualesquiera de la experiencia. La reflexión racional, la razón y el entendimiento –entendidos como equivalentes– proporcionan el método de construcción; la experiencia es el medio donde tiene lugar la construcción y la prueba. ¿En dónde más podría tenerlo? La fuente creadora debe encontrarse dentro, en nuestros propios procesos de reflexión racional».

³²⁸ *Ibid.*, p. 214.

Cuando nos referimos a la búsqueda de nuestra virtud como cuidado de nosotros mismos, nos referimos a la realización del bien a través de los medios que nuestro actuar asume para su realización. Ello implica procurar el bien y la búsqueda de su forma adecuada,³²⁹ ello exige una atención de nosotros mismos, un análisis de nuestra decisión y, por lo tanto, de nuestro actuar, llevando a cabo una meditación prudente. De tal manera, a través de tal procuración, uno lleva a cabo su bien, el bien común en uno mismo, nuestra excelencia, nuestra virtud como armonía y proporción en la belleza de uno mismo, en la belleza anímica cuyo movimiento es nuestra acción. Dicho examen implica darnos cuenta de nuestra finitud a partir del padecimiento de aquello que la rebasa. Semejante experiencia es la magnitud del mundo, que funda nuestra ciudadanía en la pertenencia al mismo, ya que sólo dándonos cuenta de que somos parte del mundo nos hacemos parte de él y su padecimiento delimita la finitud en la que consiste nuestra realidad, nuestra existencia y, por lo tanto, también nuestra identidad.

La posibilidad de tal meditación da testimonio de nuestra libertad, de la capacidad que tenemos para conducir nuestra acción y dominarla, es decir, llevar a cabo el dominio de nosotros mismos. Tal posibilidad, evidentemente lejana a las leyes del mero impulso, define la finitud manifiesta en nuestro cuerpo en su nivel más inmediato. En ello se cifra el control de nuestro deseo como dirección o conducción de nosotros mismos, como educación y formación de nuestro deseo y nuestro sentir desde una comprensión crítica de toda sensibilidad. Un ejemplo claro de ello es nuestra capacidad de dirigir el deseo sexual hacia su satisfacción, comprendiendo a ésta como un bien y como una bella experiencia del placer y la plenitud de la voluntad, como ejercicio de nuestra libertad y, por lo tanto, de nuestro querer. Darle realidad al placer de un modo bello es una forma de realizarlo virtuosamente; pero tal realización es un quehacer cultural que debemos llevar a cabo a

³²⁹ Desde su lectura de Kant, Deleuze nos dice: «La forma es lo que la imaginación refleja de un objeto en oposición al elemento material de las sensaciones que ese objeto provoca en tanto que existe y actúa sobre nosotros» (G. Deleuze, *op. cit.*, p. 85.). Apegándonos a la anterior definición, eso que refleja la imaginación de un objeto resulta ser el conjunto de las posibilidades del mismo, más allá de las condiciones materiales de éste (por lo cual no se agota en las mismas), posibilidades indeterminables que pueden ser infinitas. La emergencia de dicho pensamiento implica el probable e incipiente inicio del ejercicio de nuestra *praxis* en relación con dicho objeto, consistiendo en ello la posibilidad de *formarlo*. En tal posibilidad se manifiesta nuestra capacidad *práctica* de *darle forma* al mundo. Por lo tanto, la imaginación de sus objetos nos exige su carácter adecuado, a favor de la realización óptima de las formas que reconozcamos en él.

partir de la experiencia del cuerpo, a través del dominio del mismo y del dominio de uno mismo, ya que nos permite comprender la experiencia finita del cuerpo como el establecimiento de un territorio de nuestra subjetividad, en el cual se manifiesta la sensación como experiencia natural del cuerpo, formado a la vez culturalmente, dirigiendo nuestra voluntad a favor de la realización de nuestro placer y la satisfacción de nuestro querer. La transformación cultural de nuestras sensaciones le da emergencia y forma a la alegría de un cuerpo, a su plenitud, siendo ello el modo de ir más allá de la inmediatez de nuestra finitud.

Recordemos que tal posibilidad ha sido usada como ejemplo por el propio Kant.³³⁰ Es la posibilidad de hacer de nuestra sexualidad un marco de experimentación en pos del control de nosotros mismos, como principio de dominio, lo cual también implica la adecuada realización de nuestro querer, en lo cual consiste la satisfacción de nuestro deseo, como realización de la plenitud que implica toda alegría. Tal posibilidad a través de la experiencia de nuestro cuerpo, como una fuente de placer y satisfacción de nuestro deseo, más allá de la inmediatez que significa entender al carácter sexuado de un cuerpo como un medio para la reproducción. La formación de nuestro cuerpo, cuya posibilidad se juega a través de su conducción, para conseguir una actuación del mismo que nos lleve a su satisfacción, es evidencia de nuestra libertad y del carácter artificial de su realización; somos capaces de dicha cultura más allá del cumplimiento aparentemente necesario de la determinación de la inmediata animalidad que nos define. Incluso, desde la libertad que evidencia nuestra capacidad de artificio como realización de toda cultura, la reproducción se convierte en una realización de nuestro querer autónomo cuando su realización es dirigida artificialmente de manera racional; podemos controlar, decidir y planificar nuestra propia reproducción y perpetuación de la especie, ante la desmesura (*hybris*) que puede significar dicho proceso, tomando en cuenta la capacidad cultural del ser humano, cuando

³³⁰ Cf. I. Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, en *op. cit.*, pp. 73-74: «Pronto encontró el hombre que el estímulo del sexo, que en los animales descansa en un impulso pasajero, por lo general periódico, en él era posible prolongar y hasta acrecentar por la imaginación, la cual lleva su negocio con mayor moderación pero, al mismo tiempo, con mayor duración y regularidad, a medida que el objeto es *sustraído* a los *sentidos*, evitándose así el tedio que la satisfacción de un puro deseo animal trae consigo [...] convertir una inclinación en algo más intenso y más duradero sustrayendo su objeto a los sentidos, muestra ya la conciencia de cierto dominio de la razón sobre los impulsos; y no solo [sic] como en su primer paso, la capacidad de prestarles servicio en mayor o menor medida».

tan sólo es dirigido por la impulsividad implicada en la determinación de nuestra animalidad. Lo paradójico de nuestra condición de seres tan naturales como culturales se refleja en que, muchas veces, la satisfacción de ese impulso natural tiene el fin de satisfacer nuestro deseo, no de reproducirnos. Permitirnos la natural y determinada impulsividad del cuerpo en pos del placer es la conducción de nuestra animalidad, la intervención de nuestra naturaleza como artificio y posibilidad de la razón, como acto de autonomía que implica un darse la ley a pesar de la determinación natural contraria a dicha posibilidad.

Es sugerente pensar cómo es que nuestra capacidad racional da pie a formas sumamente sofisticadas de generar habitaciones del mundo, formas de civilidad para conseguir la satisfacción de nuestro deseo, relacionadas con nuestro instinto sexual, para entenderlo culturalmente: una fuente de placer que exige, como diría el poeta, al arte de amar en pos de la realización de su belleza.³³¹

Lo anterior nos demanda el importante servicio de nuestro pensamiento frente al impulso del sentir, capaz de realizarse en la violencia innecesaria de toda barbarie, en circunstancias que, ante tal peligro, demandan nuestro autodomínio; pasiones y emociones capaces de llevarnos a la irracionalidad de nuestros actos al grado de derivar en el absurdo de toda barbarie, es decir, la estupidez de la misma; padecimiento emergente que surge de la experiencia del horror. La posibilidad de tal falta de autodomínio demanda el esfuerzo de conducirnos racionalmente ante lo peligrosa de una acción motivada por nuestro sentimiento, cuando no se ha hecho el mínimo esfuerzo de comprenderlo: “una cualidad del hombre fuerte consiste en no dejarse sacar de la tranquila reflexión por la fuerza de las emociones”.³³²

El mal y la irracionalidad son manifestaciones de nuestra libertad. Ello implica lo siguiente: no basta con ser libre, hay que formar nuestro actuar para serlo de forma plena y virtuosa. Ello nos hace responsables de dicha labor por el simple hecho de poder decidir.

³³¹ Cf. Ovidio, *Arte de amar*, libro I, vv. 35-50, 85-90, 150-160, 245-250, 260-280, 350-375, 385-415, 435-455, 460-470, 475-520, 565-615, 620-635, 640-645, 660-670, 710-720, 730-740, 750-760 y 765-770; Libro II, vv. 10-15, 105-120, 140-180, 195-215, 220-260, 280-310, 320-350, 385-400, 410-425, 445, 455-465, 490-495, 500-510, 520-535, 540-560, 595-600, 640-650, 655, 670, 680 y 725-730; Libro III, vv. 40, 85, 130-155, 205-220, 225-230, 235-240, 260-345, 350-370, 375-380, 390-420, 460-485, 500-520, 545-555, 575, 580-585, 605-610, 670-685, 745-750, 755-765, 770-785 y 795-810.

³³² I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro III, §74 [252]), p. 182.

No es posible anular nuestra capacidad de reflexión mientras seamos seres racionales. Somos responsables de los actos motivados por la impulsividad de nuestro sentimiento, capaz de conducirnos a la peor decisión, a la estupidez y a la barbarie, así como de la comprensión y el dominio del sentimiento. La conducción de nuestra razón por parte de nuestro sentir, ya sea una pasión o una emoción, no es ni total ni radical, al grado de no provocar en nosotros la pérdida total de nuestra razón, a pesar de la heteronomía efectiva de la pasión y emoción que nos conduce. Tal pérdida está posibilitada por nuestra decisión, realizada a través del ejercicio de una acción motivada por nuestro sentir de manera irreflexiva, pero conscientes de lo que hacemos a pesar de no medir la consecuencia de dicho acto debido a nuestra irreflexividad; por ello, en tanto que somos lo suficientemente conscientes del acto de barbarie que llevamos a cabo como para decidirlo, no dejamos de ser libres y, por lo tanto, responsables. Es la responsabilidad de la realización del deseo implicado en nuestro sentir. De tal realización puede surgir el horror ante nuestra barbarie, al contemplar la magnitud real de nuestro actos; la experiencia sublime del mundo que da cuenta de su magnitud, generando en nosotros la experiencia sublime del bien, que surge como arrepentimiento. La reflexión vuelve como un despertar al padecer el horror que inspira la barbarie cometida. Sentimos la magnitud de nuestros actos, su irracionalidad, su desproporción, adquiriendo consciencia de la misma, agotándose la sensación de poder ilimitado que habitaba en nosotros, pues es la guía del sentimiento la que motiva nuestras acciones y la ilusión de poseer la ley a pesar de nuestra irracionalidad: el poder por el poder mismo.

Cuando despertamos de tal ilusión al contemplar lo cometido, al sentir el horror que inspira el resultado de dicho ejercicio de nuestra libertad, nos percatamos de nuestra caída en la inmediatez de nuestra pasión. Regresa la razón, su reflexión, su pensamiento, para darnos cuenta de nuestro extravío: la forma en la cual perdimos la cabeza, llegando a reconocer, en tal influjo, una experiencia que, a pesar de la conciencia e inteligencia que implicaron, es semejante a la locura o a cierto extremo de la irracionalidad: ¡enloquecí!, ¡perdí la cabeza!, ¡perdí la razón!, ¡me perdí!, nos decimos; se trata de éste último: la pérdida de nosotros mismos; la pérdida de nuestro control, del autodomínio que define a

toda verdadera libertad: su racionalidad.³³³ Ese momento en el cual el hombre recupera el sublime temor de encontrarse despreciable y reprobable ante sus propios ojos en el examen interior de sí mismo, “el mejor guardián e incluso el único para impedir que impulsos innobles y perniciosos penetren en el ánimo”.³³⁴

Tal es la relevancia del imperio de la reflexión como vía de construcción de nuestro dominio, entendiendo a éste como gobierno de nosotros mismos. La reflexión es capaz de anular la influencia del impulso natural del sentir, ante el peligro que representa por ser capaz de destruirnos. No se trata de anular nuestro sentir, sino de comprenderlo, de dominarlo racionalmente para darle una forma a través de la acción, capaz de contener un sentido a favor del bien. La barbarie es posible cuando permitimos el dominio de nuestro sentir, dando pie a la realización irreflexiva de nuestro deseo. Tal posibilidad es más alta cuando carecemos de la consciencia de ser capaces de autodominio. Tal consciencia sólo es posible, ejerciendo el servicio de nuestro propio pensamiento, la meditación de la cual todo ser racional es capaz, es decir, aquella formación que uno se da a sí mismo: la ilustración (*sapere aude*). Tal es nuestra responsabilidad y sólo depende de nosotros como principio

³³³ Me parece menester recordar el siguiente pasaje kantiano en el cual, además de exponer la relevancia de la investigación de nosotros mismos ante la problematicidad que implica nuestra tendencia al apetito vacío y fantástico —como Kant lo caracteriza—, también nos habla de la relación entre tales experiencias y la comprensión de las mismas como principio de nuestra sabiduría: «[...] el hombre puede apetecer algo de la manera más viva e insistente, teniendo, sin embargo, la convicción de que se trata de algo inalcanzable o absolutamente imposible: por ejemplo, desear que lo ocurrido no hubiese pasado, apetecer impacientemente que un tiempo penoso para nosotros transcurra más rápido, etc. Es también un importante artículo de la Moral advertir con vehemencia contra tales apetitos vacíos y fantásticos, que con frecuencia son alimentados por novelas y a veces también por representaciones místicas —similares a aquellas— de perfecciones sobrehumanas y fanática bienaventuranza. Pero el efecto mismo que tienen sobre el ánimo tales apetitos y anhelos, que ablandan el corazón y lo marchitan, la languidez del corazón por agotamiento de sus fuerzas, prueban suficientemente que, de hecho, diversas representaciones ponen a estas últimas en tensión para que hagan de su objeto algo efectivamente real, dejando caer al ánimo con la misma frecuencia en la conciencia de su impotencia. En lo que concierne a la Antropología, la razón por la que la naturaleza ha puesto en nosotros la disposición para un tal derroche infructuoso de energías, como son los deseos vacíos y los anhelos (que ciertamente desempeñan un gran papel en la vida humana) supone también un quehacer nada inane para la investigación. A este respecto, me parece que la naturaleza ha decidido establecerlos con la misma sabiduría que ha aplicado al resto de los casos. En efecto, si estuviéramos destinados a no emplear nuestras fuerzas mediante la representación del objeto sin habernos cerciorado antes de la capacidad de nuestra facultad para producirlo, aquéllas permanecerían en su mayor parte sin usar. Pues, por lo común, sólo llegamos a conocerlas al emplearlas. Por lo tanto, la naturaleza ha enlazado la determinación de la fuerza con la representación del objeto aun antes de conocer nuestra facultad, conocimiento que por de pronto y con frecuencia se alcanza precisamente mediante este esfuerzo, que desde el principio ha parecido al ánimo un deseo vano. Depende de la sabiduría poner limitaciones a este instinto, pero nunca podrá extirparlo, ni lo pretenderá siquiera» (I. Kant, *Primera introducción de la Crítica del Juicio*, pp. 191 y 193, nota al pie).

³³⁴ I. Kant, *Crítica de la razón práctica* (segunda parte <288> [161]), p. 189.

del ejercicio autónomo de nuestra libertad. El artificio del autodomínio nos permite no ser vencidos por la natural instintividad de nuestro sentimiento. Dicho artificio es el gran esfuerzo del que nuestra libertad nos hace responsables, al no ser ésta última suficiente para la realización del bienestar de una vida buena y digna: “los verdaderos propósitos del hombre’ son ‘verdaderos’ sólo en tanto que son el resultado de la reflexión racional y se han determinado por un acuerdo con uno mismo como un ser racional coherente consigo mismo”.³³⁵ Es entonces necesaria una lucha en contra de nosotros mismos, en contra de la posibilidad de nuestra barbarie, especialmente al no comprender la problemática de nuestra animalidad:

La pasión (como estado de ánimo perteneciente a la facultad apetitiva), por el contrario, se toma tiempo y reflexiona, por violenta que pueda ser, para conseguir su fin. La emoción obra como el agua que rompe su dique; la pasión, como un río que se sepulta cada vez más hondo en su lecho. La emoción obra sobre la salud como un ataque apoplético; la pasión como una tisis o consunción. La emoción debe considerarse como una borrachera, que se duerme, si bien después se tiene dolor de cabeza; la pasión, como una enfermedad causada por la ingestión de un veneno o una degeneración, que necesita un médico de almas interior o exterior, el cual, sin embargo, las más de las veces no sabe prescribir ningún medio curativo radical, sino casi exclusivamente paliativos.³³⁶

Nuestras pasiones manifiestan nuestra animalidad. Nos parecen lejanas al grado de comprenderlas como alteridades, por su asalto emergente y extraordinario. Manifiestan nuestra naturaleza, evidenciándose nuestra problemática. Se trata de la instintividad velada por el hábito, la costumbre y la tradición; la normalidad que implica una actitud natural;³³⁷ ser consciente de la inmediatez fáctica de nuestra existencia. Por ello es tan difícil la crítica y cuestionamiento de nuestra normalidad: lo fácil es habitar el mundo desde su inmediatez, generándose desde la misma la comprensión del mundo y su experiencia.

En ello también radica la dificultad de darnos cuenta de nuestra capacidad de llevar a cabo el artificio de intervenir al mundo. Lo normal es elegir el dominio del mundo sobre

³³⁵ P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 120.

³³⁶ I. Kant. *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro III, §74 [252]), pp. 182-183.

³³⁷ *Vid. supra*, p. 49, n. 56.

nosotros, al asumir que éste es de un modo tal como si no pudiéramos tener injerencia en él, como si fuera tan ajeno como para no tener relación alguna con el mismo. Es común oír frases como: ¡Sé realista, el mundo es así! ¡No podemos hacer nada, así no funciona el mundo! Enunciaciones que implican asumir una realidad fija del mundo, incapaz de ser intervenida, por lo cual sólo nos queda asumir la única libertad que estamos dispuestos a ejercer: someternos al control heterónomo del mundo del cual hemos permitido su imposición.

Me parece importante atender las espléndidas metáforas de nuestro autor para diferenciar a la emoción de la pasión. El interés que motiva este análisis, es mostrar lo que Kant llama: el carácter adecuado de nuestras incitaciones al vicio, en tanto que disposiciones naturales.³³⁸

Kant no niega a las emociones y a las pasiones como posibilidades de la razón, en tanto que están dentro de los límites de la misma, al ser parte de la inteligibilidad de la realidad que ella misma posibilita. La importancia de la diferencia entre emoción y pasión, es distinguir a esta última como una desviación de la razón, capaz de propiciar formas muy sofisticadas del uso perverso de nuestra inteligencia, del mal radical.³³⁹

La emoción es natural y correcta como nuestro instinto, pero, en tanto que impulso de nuestra naturaleza, también es inevitable. El problema con ella es que puede perturbarnos, propiciando nuestro descontrol. La emoción tiene una estrecha relación con la espontánea emergencia de la sensación del cuerpo. La emoción irrumpe como el agua rompiendo un dique, dice nuestro autor; es intempestiva, abraza con sorpresa a quién la padece, por su espontaneidad es incontrolable. Sin embargo, no es lo suficientemente poderosa como para impedir la imperturbabilidad del alma (ataraxia). No hay emoción infinita. El cese de la misma, puede dar pie a la reflexión; es entonces que podemos pensar en nuestra emoción para lograr autodominio ante lo imprevisible de su emergencia, es decir, la mejor confrontación de la adversidad que nuestras emociones representan.

En cambio, la pasión descrita como un río que se hunde en su propio lecho inicia con un pensamiento que crece poco a poco a partir de una reflexión poco esmerada, basada en

³³⁸ *Vid. supra*, p. 59, n. 73.

³³⁹ *Vid. supra*, p. 53, n. 62.

la mera interpretación inmediata de nuestra circunstancia y apegada a nuestro padecer inmediato. Una impresión no meditada puede desviar a la razón con ayuda del libre juego de la imaginación,³⁴⁰ permitiendo la realización de las peores ideas, la barbarie de los más terribles inventos y las peores manifestaciones de la irracionalidad.

Para Kant, la emoción es una enfermedad repentina, una borrachera que produce un desconcierto tan doloroso como la cefalea derivada del consumo excesivo de alcohol: el remordimiento. Para nuestro autor la pasión es el envenenamiento de nuestras experiencias al no ser meditadas. Hay experiencias tan intensas que exigen reflexión. No procurar la comprensión de los sentimientos que suscitan en nosotros, puede propiciar la conducción de nuestra razón por parte de nuestras pasiones. El sueño de la razón manifiesta su libertad, por eso crea monstruos: “no alejemos de nuestra vida nuestra propia culpa, que acaso sea la única causa de todos esos males, perdiendo así la ayuda que supondría el propio mejoramiento”.³⁴¹

Es fácil leer someramente lo anterior al comprender a la culpa como un peso que debemos cargar por siempre por haber cumplido nuestro deseo. Es legítima la sospecha, siendo el dolor de nuestro mal cometido, tan manipulado con el fin de buscar un adoctrinamiento heteronómico, por lo cual el tema de la culpa tiene una estrecha relación con el de la búsqueda de nuestra virtud. Nuestro autor expone el papel del remordimiento en nuestra formación ética y en la construcción de nuestra autonomía. El remordimiento es una experiencia del propio pensamiento acerca de nuestro actuar y de las consecuencias del mismo, siendo ello la confrontación de la responsabilidad que implican nuestros actos, percatándonos de la magnitud de los mismos. La comprensión de dicho dolor puede permitir una respuesta ante el mal cometido y reconocido. Dicho *darse cuenta* es la consciencia que permite el viraje hacia una praxis que implica una transformación ética: “las raíces de la conducta moral deben buscarse en una actitud interior, donde sólo el agente moral puede ver reflexiva y autotrascendentemente el proyecto de un cambio de conducta, de una vieja obligación a una nueva”.³⁴² No se trata de la culpa como un sentimiento de agobio capaz de reprimir incluso el más inofensivo deseo. Se trata del remordimiento como

³⁴⁰ *Vid. supra*, p. 23, n. 14.

³⁴¹ I. Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, en *op. cit.*, p. 85.

³⁴² P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 117.

posibilidad de adquisición de consciencia, consciencia de nuestra virtud y de la relevancia de la misma, como horizonte desde el cual podemos llevar a cabo la dirección virtuosa de nuestros actos, entendiendo a la misma como la relación racional con el mundo y la construcción de su adecuada habitación. El remordimiento como experiencia inaugural es capaz de dar pie a la poética de la virtud.

La culpa pensada como un sentimiento anómalo que implica el peso irresuelto del mal cometido, es un instrumento de dominación heterónoma, sustentado en hacer de lo sucedido un fenómeno móvil y contingente, una inercia abigarrada en su absurda permanencia en nosotros mismos; la pasión ajena como apego al padecimiento de dicho otro como apasionamiento enajenante, cumpliendo el malsano deseo de quien nos ha convertido en objeto del mismo. Comprender a la culpa de tal forma implica aceptarla como el sometimiento al sentimiento de los demás, dependiente de su juicio; no hay culpa capaz de heteronomía sin alguien ante quien sentirla, en tanto que su sentimiento depende siempre del juicio ajeno, poniendo nuestro bienestar y felicidad en las manos de otros, renunciando a nuestro destino, el cual yace en el ejercicio autónomo de nuestra libertad. Tal sentimiento depende de la opinión de los demás; la habladuría como valoración de nuestros actos, sostenida por el miedo al juicio ajeno. Ahora bien, esta forma perversa de la culpa es proclive a la injusticia y el paternalismo, ya que puede llegar a inhibir la justa rebelión como acto de autonomía, necesario en los diversos niveles que puede tener dicha dominación.

En cambio, el arrepentimiento es un fenómeno en el que la conciencia se da cuenta de la gravedad de su actuar, padeciendo el sufrimiento de su misma realización como un error, como algo que no debió haber sucedido. Dicha experiencia es la culpa de la cual nos habla nuestro autor; la conciencia dándose cuenta de la responsabilidad ante sus actos, más allá del juicio ajeno. Al no depender dicho fenómeno de evaluación heterónoma alguna y al ser un fenómeno del servicio del propio pensamiento, dicha experiencia manifiesta la autonomía de la razón. A un ser capaz de autonomía le basta ser juez de sí mismo para comprender la magnitud de sus actos y entender cuando éstos han implicado la realización

del mal. En tal consciencia de nuestro actuar —según Kant— radica la posibilidad de nuestro mejoramiento. Se trata de la manifestación de una consciencia ética.³⁴³

Probablemente el fenómeno más problemático derivado de la heteronomía es la indolencia, pues es producto de una educación que fomenta una aproximación limitada y parcial a la realidad; además, en ello radica la construcción de nuestros prejuicios. Sin embargo, tal peligro evidencia la importancia del servicio del propio pensamiento: mi experiencia, por su carácter intransferible, es indeterminable por ser inaccesible al otro.³⁴⁴ Mi sentimiento ante ella, es lo que me da cuenta de la misma, por lo cual el discernimiento del mismo, mi juicio ante los hechos en los que se cifra mi experiencia del mundo, pueden llevarme a actuar en correspondencia con la magnitud de la misma. En la experiencia de tal sentimiento se cifra la posible experiencia del bien como experiencia definitoria de un juicio ante determinadas circunstancias adversas, generandose una praxis más allá de la injusticia que una tradición pueda fomentar a través de sus prejuicios.³⁴⁵

³⁴³ En relación con la influencia de los demás y la óptima relación con los mismos, nuestro autor nos ilustra en la siguiente reflexión la complejidad de toda empatía y el problema de la posibilidad de generar una perversidad a través de ella. De ahí la necesidad de la moderación del afecto: «Es difícil penetrar en los otros, pero se ha de lograr necesariamente el arte de hacerse impenetrable. Para ello se necesita disimulo; es decir, ocultar sus faltas y su apariencia exterior. El disimulo no es siempre el fingimiento, que se puede permitir a veces, aunque confina con la impureza. El fingimiento es un medio desesperado. La prudencia pide no precipitarse fácilmente, pero no hay que caer tampoco en la indolencia. Valiente, es diferente de violento. Un hombre bravo (*strenus*) es el que goza queriendo. Esto es relativo a la moderación del afecto; la prudencia corresponde al temperamento» (I. Kant, “De la educación práctica”, en *Pedagogía*, pp. 79-80).

³⁴⁴ En el siguiente pasaje rescatado por Schlipp, leemos a un Kant que nos habla de la intransferibilidad de nuestro sentir como principio de la propiedad de nosotros mismos. Ello implica que el bien y el mal, la consciencia ética que implica el primero y las diversas formas de irreflexividad y racionalidad perversa implicadas en el segundo, surgen de la íntima experiencia de lo humano que, a pesar de su hermética propiedad, resulta común. Tanto es así, que es posible transmitir su pensamiento de forma tan contundente, que es capaz de conmovernos al identificarnos con él. Por otro lado, al final de esta observación, nuestro autor da cuenta de la compleja falibilidad de nuestra finitud: somos seres capaces del mal con tal facilidad que la inocencia y la falta de experiencia son capaces de lograr males tan terribles como los que se derivan de la razón más perversa: «No puedo conmover moralmente a nadie a no ser a través de sus propios sentimientos; debo, por consiguiente, presuponer que posee una bondad de corazón. De otro modo nunca sentirá interiormente repugnancia ante mi descripción del vicio ni encontrará aliciente en mi alabanza de la virtud. Es posible, sin embargo, que pueda encontrar de hecho en sí mismo cierto sentimiento de la rectitud moral. Puede suponer realmente que su sentimiento está de acuerdo con el de toda la raza humana. Puede considerar su mal como el mal sin más. Por tanto, debo concederle cierta bondad parcial en esto, describiendo en un esbozo claro el peligro del engaño originado por la resbaladiza similitud entre la inocencia y el crimen» (I. Kant, *apud* P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 96).

³⁴⁵ Schlipp rescata el siguiente pasaje kantiano del anuncio de sus clases de Ética para el semestre de invierno de 1765-1766: «[...] la distinción entre el bien y el mal en las acciones, y el juicio sobre la rectitud moral pueden ser fácil y correctamente reconocidos por el corazón humano a través del llamado sentimiento, y pueden ser conocidos directamente y sin el rodeo de las pruebas. Por tanto, dado que la cuestión está ya

En la consciencia ética que implica la *culpa*, tal y como la describe nuestro autor, se manifiesta la honestidad de una voluntad dispuesta al bien. La reflexión acerca de nuestros actos se manifiesta en el sofisticado artificio de imaginar los espacios y las temporalidades en los cuales nos disponemos como objetos de nuestro pensamiento. Ello nos permite discernir acerca de la gravedad y virtud de nuestro actuar a partir de dicha consciencia ética, ya que sucede con las acciones realizadas y por realizar, generando el cuidado de nuestro actuar, el cual queda manifiesto en la búsqueda de su adecuada realización. De tal forma concretamos nuestro automejoramiento, la búsqueda de nuestra virtud y, por lo tanto, nuestra excelencia, pues —en palabras de Kant— se activa una capacidad artística o técnica:

Entre los vivientes *habitantes de la tierra* es el hombre notoriamente diferente de todos los restantes por su capacidad *técnica* (o unida a la conciencia, mecánica) para manejar las cosas, por su capacidad *pragmática* (para utilizar diestramente a otros hombres de acuerdo con sus intenciones) y por la capacidad moral (de obrar respecto de sí y de los demás con arreglo al principio de la libertad bajo leyes), tres grados residentes en su esencia y cada uno de los cuales puede ya por sí solo diferenciar característicamente al hombre de los demás habitantes de la tierra.³⁴⁶

decidida antes de cualesquiera fundamentos de la razón [...] no es de extrañar que nos empeñemos demasiado y demos por buenas razones que sólo tienen apariencia de certeza» (I. Kant, *apud* P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 29). Vemos aquí cómo en nosotros se manifiesta la indubitabilidad de la experiencia y la consciencia de su verdad en el darnos cuenta que implica, produciendo en nosotros una transformación ética ante lo experimentado. Ello Kant lo expone en relación con la experiencia del bien como un fenómeno de la sensibilidad que, por ello, hace parecer limitado a su pensamiento debido al carácter intransferible de la experiencia. Por ello nuestro autor también afirma: «Sólo en nuestros días empezamos a darnos cuenta de que la capacidad de aprehender lo *bueno* es *sentimiento*, y que en ninguna circunstancia deben confundirse. Del mismo modo que hay conceptos indivisibles de la verdad, esto es, de lo que se descubre en los objetos de conocimiento considerados en sí mismos, así hay también un irreductible sentimiento de lo bueno (que nunca se descubre simplemente en una cosa, sino siempre en relación con una criatura sensible)» (I. Kant, *apud* P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 56). Por ello Schlipp afirma: «Este “sentimiento de la moralidad”, que Kant considera el necesario aspecto material y sustancial de la vida moral, no es nunca para él una facultad separada junto a otras facultades, sino que es simplemente el “sentimiento” inmediato e inanalizable que acompaña a lo que uno encuentra recto, justo y bueno» (*Ibid.*, p. 121). Tal es la experiencia del bien, aprehensible por el sentimiento únicamente, al grado de parecer estar más allá de la razón al desafiar con su magnitud sublime nuestra finitud, evidenciando la falibilidad que ésta implica. Eso da cuenta de la problemática del servicio de nuestra razón, nuestra autonomía. Sin embargo, simultáneamente, ante la relevancia de la experiencia del bien, nuestra autonomía, el servicio de nuestra razón, se nos muestra como una necesidad, un quehacer imprescindible en la dinámica vital implicada en la condición humana.

³⁴⁶ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (segunda parte, apartado E [322]), p. 267.

Kant nos habla, con gran sutileza, de los “vivientes habitantes de la tierra”. Ello nos permite reconocer que en tal hecho radica nuestra ciudadanía del mundo, ya que indefectiblemente somos parte del mundo. Sin embargo, reconocerlo inaugura la consciencia ética de corresponder con la experiencia de su magnitud, habitándolo virtuosamente mediante el artificio que implica construir su *habitación*, la cual resulta tan artificial como el darse cuenta de nuestra *ciudadanía cósmica*. No basta con la *actitud natural* implicada en nuestra animalidad, vivir bien nos demanda un arte para ello, lo cual exige el esfuerzo de realizar nuestra virtud, es decir, lo mejor de nosotros mismos.

En la cita anterior, Kant ha expuesto tres formas características de nuestra capacidad ética. En ellas se manifiesta nuestro actuar reflexivo y la capacidad técnica en la cual nuestro discernimiento logra desplegarse ante la realidad. Ello se vislumbra en nuestra capacidad y habilidades sociales en distintos niveles de nuestra reflexión, dando pie a diversas formas de relación.

Nuestro autor da cuenta de tres niveles. El primero refiere a la capacidad humana para manejar cosas. Kant, con cierta fortuna, identifica a dicho nivel con la mecánica, es decir, con nuestra capacidad técnica, así como su desarrollo, que están estrechamente relacionadas con la confrontación de determinadas circunstancias y cuya emergencia requiere un uso estratégico de la razón con el fin de confrontar adecuadamente determinadas adversidades. En este nivel, en un particular empleo de nuestra capacidad de abstracción, se manifiesta y se emplea el principio estratégico que permite la realización del artificio básico para ejercer un arte de vivir. Tal habilidad, en tanto que fenómeno, hace evidente la voluntad de lograr una sociedad en la mera intención de ser miembro de la misma. Por otra parte, en un nivel más sofisticado, dicha actitud puede derivar en la voluntad de ser parte de una ciudad; la voluntad de realizar el sofisticado artificio de nuestra ciudadanía. Ello implica que nuestro actuar se corresponda con el fin verdadero de toda sociedad, entendida como comunidad: la realización del bien común; lo cual implica la satisfacción de nuestras necesidades, siempre por encima del interés privado.

Sin embargo, este primer nivel de conciencia está muy lejos de representar el estadio propio de una ciudadanía. Dicho querer ser parte de algo tan sólo habla de la inmediatez de nuestra sociabilidad, la cual no es incompatible con actitudes tan problemáticas como la de

privilegiar la satisfacción de nuestro interés privado o el egoísmo de identificar a este último con el bien común. Lo irracional no es tener intereses privados, sino que éstos estén por encima del bien común.

En el caso de la capacidad pragmática descrita por Kant como la capacidad de convencer a otros de ayudarme a realizar mis fines, se trata de un nivel superior al anterior, en relación con el proyecto del ejercicio de nuestra ciudadanía, ya que evidencia el fenómeno de la comunicación, como comunicabilidad, con la reflexividad de nuestra razón. Tomemos en cuenta como el concepto de comunicación se deriva del concepto de comunidad; el primero significa: hacer algo común, volverlo parte de nuestra realidad y, por lo tanto, de nuestra experiencia. En tal posibilidad de inteligibilidad se manifiesta la consciencia del carácter común de la experiencia, la cual recae en la voluntad de querer establecer una relación, abriéndose la posibilidad del diálogo y la discusión, así como del acuerdo y el conflicto. Sin embargo, también se abre otra posibilidad planteada por Kant de forma implícita: la heteronomía. La influencia de cualquier alteridad que es posible a través de su comunicación.

El último nivel de las capacidades sociales expuesto por Kant es el más relevante de los tres. Remite a nuestra eticidad como base y principio de toda política. Se trata de nuestra capacidad de comprender a nuestros congéneres como *fines en sí mismos*, con los cuales podemos convivir armónicamente sin que ello excluya al conflicto como parte de dicha dinámica. Sin embargo, no es el nivel más alto de nuestra razón. El nivel más importante de nuestra eticidad va más allá de las capacidades sociales del ser humano, y tiene que ver con la búsqueda de la óptima relación con nosotros mismos: nuestro bienestar como bienestar común de todo ser capaz de alcanzarlo. A tal posibilidad, Aristóteles la llamó “*eudaimonía*”, que se ha traducido como felicidad,³⁴⁷ como tener un buen destino, una buena vida a través de su búsqueda en la unidad de nosotros mismos, es decir, en nuestra virtud. La dificultad de dicha búsqueda radica en la aspera lucha con nosotros mismos (*dialéctica natural*),³⁴⁸ en la lucha con la adversidad que somos para nosotros mismos al estar dispuestos a la emergencia de los accidentes que nuestra finitud pueda padecer. En

³⁴⁷ *Vid. supra*, p. 87, n. 104.

³⁴⁸ *Vid. supra*, p. 53, n. 59.

ello consiste nuestro autodomínio. Ello es posible a través de la autodeterminación implicada en el ejercicio de nuestra autonomía como principio de autodomínio: “a través de la autodeterminación [el hombre] alcanza la unidad —la autosuficiencia y armonía de su propio ser”.³⁴⁹

A través de los niveles de nuestra sociabilidad expuestos por nuestro autor, podemos apreciar el complejo fenómeno de la formación de una consciencia ética. Simultáneamente, Kant evidencia en qué radica la verdad de la misma: el esfuerzo de realizar la voluntad que implica; llevar a cabo la indagación en el fenómeno de dicha consciencia ética para evidenciar su relevancia en relación con otros fenómenos importantes como la compasión y el arrepentimiento. Desde dicho horizonte, se puede comprender la identificación que argumenta Kant entre una consciencia ética y una forma específica de comprender a la *culpa* como un fenómeno de nuestra sensibilidad, el estado de ánimo que implica un *sentimiento*.³⁵⁰

La culpa es una manifestación del carácter *correcto* de nuestro instinto. Es problemática cuando permitimos su conversión en pasión, al grado de inhibir nuestra reflexión, anulando la posibilidad de meditar acerca del motivo de tal sentimiento capaz de conminarnos. Tal inhibición cierra la posibilidad de saber cómo confrontarla, aprendiendo a través de dicha experiencia a actuar de determinada forma ante adversidades semejantes. En ello radica tanto la manifestación de una sabiduría como su cultivo. De tal manera, apegándonos a la forma en la cual Kant concibe el concepto de culpa, podemos hacer de la misma un principio de virtud. La culpa evidencia cómo el ser humano, desde lo más hondo de sus instintividad, se caracteriza especialmente por su eticidad, manifestándose el carácter común del bien en uno mismo.

Así como Kant empieza a esbozar una caractereología a partir de nuestras capacidades sociales, continúa el desarrollo de tal proyecto a través de la exposición de los diversos tipos que detecta del relevantísimo fenómeno del egoísmo:

³⁴⁹ P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 184.

³⁵⁰ *Vid. supra*, p. 215, n. 341.

El *egoísta estético* es aquél al que le basta su propio *gusto*, por malos que los demás puedan encontrar o por mucho que puedan censurar o hasta ridiculizar sus versos, cuadros, música, etc. Este egoísta se priva a sí mismo de progresar y mejorar, aislándose con su propio juicio; aplaudiéndose a sí mismo y buscando sólo en sí la piedra de toque de lo bello en el arte.³⁵¹

Un ser ejemplar se define por la constante práctica de un arte de vivir, cuyo sentido es realizar su virtud al grado de convertirse en un referente de la belleza del actuar, un artista de la virtud. En su conducción se manifiesta la heroicidad de la ley, al igual que su verdad, al ser ejemplo de autonomía. En la realización de la ley, el ser ejemplar da cuenta de su consciencia de la necesidad de la misma, como bien común y sentido de toda comunidad, manifiesto experiencialmente en las condiciones inexpugnables para la preservación de nuestra dignidad. En torno a todo ser ejemplar yace el conflicto, la discusión, el diálogo y, por lo tanto, la posibilidad del cuestionamiento de sí mismo, como principio de legalidad y como servicio autónomo de la razón. Ello lo hace un marco de referencia del quehacer crítico de su propia tradición, ante el peligro del convencionalismo al cual ésta tiende; en la ejemplaridad de un ser autónomo se manifiesta la consciencia de que toda verdadera referencia ética, que implique la búsqueda de la virtud como ley ante cualquier adversidad, siempre tendrá como principio el ejercicio crítico del cual puede ser objeto. En dicha labor, en tal tarea inacabada, se manifiesta lo que Kant llama el uso público de la razón (*sapere aude*).³⁵²

La rebelión demanda un arte para realizar la bella forma de nuestro actuar, el desarrollar una técnica (*tecné*) para alcanzar nuestra virtud a pesar de su indefinibilidad y emergencia. Vivir conscientemente abre la posibilidad de llevar a cabo un entrenamiento para la construcción de nuestra habitación del mundo. Por ello podemos afirmar el carácter formativo de su experiencia; en la búsqueda de la óptima confrontación de nuestra adversidad, en decidir obedecer a la ley que la razón se da, consiste la poética de la virtud como un arte de la rebelión, un bello ejercicio de la desobediencia como habitación y ciudadanía del mundo.

³⁵¹ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro I, §2 [129-130]), p. 28.

³⁵² *Vid. supra*, p. 18, n. 6.

Nuestro autor caracteriza al egoísta estético como un hombre cuyo criterio de verdad es su propia experiencia de placer y displeacer, asumiendo a la misma como único referente de la experiencia del mundo, sin tener en cuenta el carácter común de la experiencia de éste último. Tal carácter común es lo que permite la problematización de su experiencia, abriéndose la posibilidad de diálogo y discusión en torno a la misma con el resto de sus habitantes. Por ello, el egoísta estético impone su mera opinión (*doxa*) como criterio de verdad, resultando en una violenta e irracional arbitrariedad. El egoísta estético, al ser incapaz de diálogo, reduce considerablemente el horizonte de su sociabilidad. Es identificado como un intolerante debido a que el mundo se limita a su experiencia, surgiendo de dicha actitud una confrontación con sus congéneres. Dicha condición, probablemente es lo más parecido a un solipsismo, ya que el egoísta estético podría afirmar que su experiencia es más que resultado de su subjetividad. Hago la aclaración para dar cuenta de lo superficial que resulta identificar a la subjetividad trascendental planteada por Kant como principio de un solipsismo. El egoísta estético desdeña a los demás por no poseer su experiencia del mundo; pero no somos capaces de experimentarla del mismo modo. El egoísta estético se conduce con base en la confusión de creer que sólo hay una verdad: su padecimiento.

Nuestro autor continúa con su labor caractereológica, aproximándonos a otro ejemplo de egoísta:

el egoísta moral es aquél que reduce todos los fines a sí mismo, que no ve más provecho que el que hay en lo que le aprovecha, y que incluso como eudemonista pone meramente en el provecho y en la propia felicidad, no en la idea del deber, el supremo fundamento determinante de su voluntad. Pues como cada hombre se hace un concepto distinto de lo que considera felicidad, es justamente el egoísmo quien llega a no tener una piedra de toque del verdadero concepto del deber, la cual ha de ser su principio de validez universal.³⁵³

El egoísta moral valora su interés privado como si se tratara de un fin en sí mismo. El interés privado de dicho egoísta se convierte en el fin y sentido de sus actos, al colocarlo por encima del bien común. Ello es posible por no implicar ningún conflicto, como lo es la

³⁵³ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro I, §2 [130]), pp. 28-29.

imposición del interés privado por encima del bien común. En ello radica la inconsciencia del egoísta moral, haciéndose efectiva tal confusión, manifestándose la irreflexividad ante la propia circunstancia entendida como experiencia del mundo, de la cual somos responsables en tanto que ejercicio de nuestra autonomía.

Se trata de quien considera a su interés privado principio suficiente de justificación de cualquier medio para su realización, al grado de legitimar a través de él cualquier aberración de la que dependa dicha realización —como Kant lo ha señalado—. El sentido de tal objetivo es conseguir únicamente la satisfacción de quien posee tal interés, identificando tal placer con su felicidad. De ahí la crítica que hace Kant al eudemonismo practicado por el egoísta moral.

Una vez más, nuestro autor lleva a cabo una problematización de la felicidad entendida como satisfacción del mero interés privado por encima del bien común y de la ilusoriedad de confundir, tal felicidad, con la satisfacción de todos mis deseos;³⁵⁴ una satisfacción contraria a mi finitud. Esta es la clase de felicidad que Kant critica como una idea de felicidad que cada quien se da, dejándola exhibida por estar sujeta a nuestros intereses privados y a la inmediatez egoísta de nuestras inclinaciones y su satisfacción. De ahí lo problemática que resulta tal forma de comprender a la felicidad en relación con el bien identificable con una felicidad verdadera.³⁵⁵

Me parece importante pensar el tema de las inclinaciones. Vale la pena recordar el célebre ejemplo kantiano del filántropo. En dicho ejemplo, Kant nos muestra porque los actos de tal personaje son ilegítimos. Si alguien tiene la inclinación de hacer el bien por la satisfacción que le provoca, sus actos son ilegítimos porque usa a sus beneficiarios como medios para la satisfacción de su interés privado, lo cual implica negar a sus beneficiarios como fines en sí mismos.³⁵⁶ Su interés es obtener la satisfacción que le da hacer el bien, no la realización de éste último como un fin en sí mismo. Por más buena que sea su acción, ésta se vuelve ilegítima debido al carácter privado de su interés; su acción no parte de la honestidad característica de una consciencia del bien como experiencia común o de la comprensión de la necesidad del bien ante el fin en sí mismo que lo demanda, en la

³⁵⁴ *Vid. supra.* p. 73, n. 90.

³⁵⁵ *Vid. supra.* p. 75, n. 93.

³⁵⁶ *Idem.*

circunstancia en la que está inscrito, sino del padecimiento de la sublime experiencia del bien. En dicha honestidad radica la verdad de la acción como realización de tal consciencia, manifestándose como una *praxis* correspondiente con el sentimiento implicado en ella; una acción carente de dicha legitimidad es mera hojarasca, según palabras del propio Kant.³⁵⁷ El actuar de tal filántropo es conforme al deber, pero no por deber. No hay interés privado que pueda ser un fin en sí mismo, pues sólo aquello que sea correspondiente con la experiencia del bien y de lo común, de un modo racional, es un fin en sí mismo.

Lo anterior me lleva a pensar un tema importante: los usos perversos del altruismo. ¿Qué tanto el altruismo que practican muchos tiene que ver con la satisfacción del interés privado de obtener la gratitud de los demás como forma de reconocimiento de éstos hacia uno mismo? Sin duda ello es una terrible forma de heteronomía en tanto que mi felicidad depende del reconocimiento y la aprobación de los demás. Es un perverso y terrible uso del altruismo porque da cuenta de lo poderosa que puede ser la irreflexividad sobre aquél carente de autodominio. Que el sufrimiento ajeno hecho propio sea suficiente para ayudar a otro, nos habla del poder del sentimiento y de los peligros del mismo en tanto que poder, como principio de manipulación heterónoma a favor de la satisfacción de algún interés privado. En ello puede radicar el abuso de la generosidad de los demás, pues siembra la desconfianza en el altruismo en el seno de una sociedad cuando nos damos cuenta del engaño al que hemos sido sometidos. Tal heteronomía acontece cuando nuestro altruismo es resultado de la pasión del dolor contemplado y no del servicio de la razón como principio de una decisión autónoma, que implique el ejercicio de meditación que nos permita la imaginación adecuada del dolor ajeno, para no ser dominados por el mismo y actuar de forma racional ante él. En ello consiste llevar a cabo un *juicio recto*.³⁵⁸

³⁵⁷ Cf. I. Kant, “Idea de una historia universal en clave cosmopolita”, en *op. cit.*, p. 57: «[...] todo lo bueno que no está empapado de un sentir moralmente bueno no es más que pura hojarasca y lentejuela miserable».

³⁵⁸ Cf. Epicuro, *Carta a Meneceo*, en *Obras* [132], pp. 63-64: «El principio de todo esto y el bien máximo es el juicio —de donde se originan las restantes virtudes— es más valioso que la propia filosofía, y nos enseña que no existe un vida feliz sin que sea al mismo tiempo juiciosa, bella y justa, ni es posible vivir con prudencia, belleza y justicia, sin ser feliz. Pues las virtudes son connaturales a una vida feliz, y el vivir felizmente se acompaña siempre de la virtud». Donde el historiador de la antigüedad nos da noticia del juicio recto para los estoicos: «La representación (*phantasia*) es una impresión en el alma, habiéndose trasferido tal nombre apropiadamente de las impresiones producidas en la cera por un anillo [...] De la representación hay dos tipos: una comprensiva (que capata lo real, *kataleptiké*) y otra incomprensiva (*akatálepton*). La comprensiva, de la que afirman que es el criterio de lo real, es la procedente del objeto, conformada y

Otro efecto secundario muy significativo del ejercicio perverso del altruismo es el del surgimiento de una idea equivocada del mismo como ejercicio de negligencia e indiferencia, que evidencian lo tolerantes que somos ante lo aberrante cuando se ha naturalizado. Esto es lo intolerable aceptado por un ejercicio de tolerancia en el que sólo se busca la redención de nuestra indolencia. Como si los problemas del mundo que compartimos sólo nos atañeran hasta el momento en el cual “respondemos” ante ellos con la perversa caridad de un mundo indolente. Ello permite la sistemática naturalización de la impunidad y en ello radica la perversión de un asistencialismo en contra del cumplimiento de nuestro deber inalienable.

Somos creadores de Estados cuyo sentido, se supone, es garantizar la satisfacción de las necesidades que tienen como referente al bien común: las condiciones básicas de las que depende una vida plena para el ejercicio de nuestra autonomía, relacionadas con nuestra finitud; las bases existenciales para la búsqueda de nuestra felicidad en el ejercicio autónomo de nuestra ciudadanía del mundo. Sin embargo, si el Estado no da tales frutos, además de ser ilegítimo, nuestro deber ciudadano es contribuir a la realización de tales necesidades, al igual que su cumplimiento y satisfacción. En ello se manifiesta plenamente nuestra virtud, en la praxis que implica su ejercicio. Nosotros tenemos gobierno si somos capaces de gobernarnos. Ello nos hace poseedores de la ley, nos legitima, por ser

estampada según el mismo objeto real. Y es comprensiva la que no proviene del objeto, o que proviene de un objeto, pero no es conforme al objeto mismo. Ésta no es distinta ni precisa. En cuanto a la dialéctica en sí, afirman que es necesaria, y que es una virtud que genéricamente abarca otras. La firmeza en el juicio es la ciencia del cuándo debe darse asentimiento y cuando no. La cautela conjetural es un razonamiento seguro contra lo sólo probable, de manera que no se ceda esto [...] La irrefutabilidad es la estabilidad en el razonamiento, de modo que no se deje uno arrastrar por él hasta el extremo opuesto. La ausencia de frivolidades el hábito de reportar las representaciones al recto razonamiento. De la ciencia en sí dicen que es la aprehensión estable, o bien el hábito inalterable por el razonamiento en la aprehensión de las representaciones. Sin el estudio de la dialéctica el sabio no puede permanecer impecable en su razonamiento. Pues por medio de ella es capaz de discernir científicamente lo verdadero y lo falso, y distinguir bien lo persuasivo y lo que se expresa ambiguamente. Y si se prescinde de la dialéctica, no es posible preguntar y responder con método». (D. Laercio. *Vida y opiniones de Filósofos ilustres* (VII, 45-47), pp. 348-349.) En este pasaje, en relación con Epicuro, nos dice Landa: «[...] para Epicuro sólo hay un verdadero bien absoluto, que es el juicio recto que deriva en placer». (Cf. J. Landa, *op. cit.*, pp. 120.) También es importante reconocer la importancia de las páginas dedicadas por Landa al juicio recto por parte de los estoicos, por lo que quisiera mencionar un pasaje representativo de las mismas: «De esa actividad de la parte rectora del alma resulta una ‘representación comprensiva’ —*kataleptiké phantasia*— que da una idea más precisa y clara del objeto de referencia. Esta representación cataléptica es la que resulta confiable para Zenón, en tanto que representa “*ciertas características propias de las cosas que se pueden ver*”, es decir, porque se muestra con total claridad ante los ojos (inteligibles) del alma y porque tiene una entidad “*semejante a las cosas que con la mano se agarran*” [...] Es esta construcción noética lo que arraiga como impronta del alma y en virtud de la cual se muestra a sí misma y al objeto que representa». (*Ibid.*, pp. 168-171.)

ejemplares, racionales y virtuosos. Por ello, en los mismos principios reside el carácter verdadero de todo Estado como artificio en pos de la realización del sentido de nuestra sociedad, el cual jamás deja de estar en nuestras manos. Por ello, somos responsables de la negligencia del Estado, ya que ésta no es otra sino la nuestra. De ahí que Kant afirme: “La historia de los Estados debería escribirse subrayando el provecho que sus respectivos gobiernos hayan proporcionado al mundo”.³⁵⁹

El hecho de ser seres capaces de autonomía es la razón verdadera para la preservación, procuración y manutención inalienables de nuestra salud, como condición básica para el ejercicio de nuestra autonomía, como principio del derecho a la búsqueda y realización de nuestro bienestar. Es totalmente inaceptable admitir a la autonomía como un principio de absoluta autosuficiencia, como si no estuviéramos determinados por nuestra finitud. Si tal es la forma en la que se ha de asumir a la autonomía, ¿cuál es el sentido del Estado? El Estado, en tanto que artificio, perdería cualquier sentido y legitimidad si fuéramos capaces de una autosuficiencia absoluta.³⁶⁰

³⁵⁹ I. Kant, *apud* R. R. Aramayo, *Immanuel Kant*, p. 108.

³⁶⁰ De unas décadas para acá, con toda desvergüenza, los defensores del Estado mínimo han postulado el ejercicio ilusorio de una especie de autonomía absoluta como principio a favor de la eficiencia del libre mercado. Ello implica concebir al interés privado, como si fuera un fin en sí mismo y el sentido de toda autonomía. Al ser dicha libertad ilimitada lo más importante, ya sea la libertad de los miembros de tales sociedades como de las instancias de las mismas, irónicamente, la única eficiencia del Estado sería la de favorecer su extinción. Ello da pie a una terrible heteronomía, en el caso de los estados regidos por las injusticias y arbitrariedades del libre mercado, defensores del Estado mínimo: al defender al interés privado como principio de todo actuar, se abre la posibilidad de ser esclavo de nuestras pasiones, inclinaciones y, por lo tanto, de la inmediatez de nuestro deseo, al generar una cultura a favor de la irreflexividad del consumo. En ello radica disponernos a ser subsumidos por la sociedad de consumo, convirtiéndonos en una pieza más al servicio de su funcionamiento. Tal posibilidad manifiesta la irreflexividad del mal como sostén de fenómenos como: la impunidad, la negligencia y la indolencia, realizadas como inercias de nuestra heteronomía. Al respecto, en relación con el tema de la satisfacción y su vínculo con la felicidad, me parece pertinente recordar al siguiente Kant rescatado por Paul Arthur Schlipp: «Es esencial [...] reconocer como necesaria *a priori* una ley de acuerdo con la cual pueda restringirse la libertad según las condiciones que convierten a la voluntad en consecuencia consigo misma. A esta ley no puedo ponerle objeción alguna, sin contravenir mi propia razón; pues sólo la razón puede establecer, de acuerdo con principios, la unidad práctica de la voluntad. Estas leyes dirigen una voluntad, que podríamos llamar la voluntad pura que precede a todo lo empírico, y determinan [la naturaleza de un bien práctico] puro, que es, aunque solamente formal, el bien supremo ya que es creado por nosotros mismos y se halla, en consecuencia, bajo nuestro control. [Este bien práctico puro] proporciona la posibilidad de todo lo empírico, en la medida en que está bajo nuestro control de acuerdo con la unidad en vista del bien total, que es el de la felicidad pura» (I. Kant, *apud* P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 171). Los corchetes son de Schlipp. Kant acaba de exponer cómo es que a partir del ejercicio de nuestra volición construimos nuestra felicidad por medio de un ejercicio de la misma. Ello implica un reconocimiento de nuestra satisfacción a partir de tal posibilidad cuya base, podemos inferir, es *trascendental*, recordando que estamos en el territorio del Kant precrítico. Ante ello, se hace pertinente la ampliación que

Pero, ¿en qué consistiría dicha posibilidad de plenitud si ella misma da cuenta de que aquello que nos hace ser seres dignos y racionales es nuestra autonomía? Kant piensa que:

El poder de abstraer de una representación, incluso cuando se le impone al hombre por los sentidos, es una facultad mucho más considerable que la de atender; porque demuestra la libertad de la facultad de pensar y la autarquía del alma, *que tiene bajo su dominio sus representaciones* [...] En este respecto es, pues, *la facultad de abstraer* mucho más difícil, pero también más importante que la de atender, en lo concerniente a las representaciones de los sentidos.³⁶¹

implica el siguiente pasaje de nuestro autor al respecto: «[...] ¿en qué consiste esta ley moral? En la armonía de los deseos ligeros y accidentales con la naturaleza y entre ellos mismos; en consecuencia, en la idea de una voluntad general y en las condiciones bajo las cuales es posible tal [voluntad general], que contiene y limita bajo sí misma toda voluntad específica» (*Idem*). Nuevamente los corchetes son de Schlipp. Es aquí cuando vemos como en la armonía que plantea nuestro autor entre deseos ligeros y accidentales con la naturaleza y entre ellos mismos, yace la posibilidad de lograr nuestra satisfacción como resultado del equilibrio de nosotros mismos. En el logro de tal placer, yace la posibilidad de hacer que nuestra felicidad esté en nuestras manos, al radicar en la realización de tal equilibrio por parte de nosotros. En ello se manifiesta un *autodominio*, nuestra virtud. Ante el intento de los dispositivos de poder de someternos por medio del intento aparente de arrebatarnos tal plenitud vital de nosotros mismos para sujetarnos con la supuesta propiedad de nuestro bienestar por parte de ellos, la tarea crucial de revertir dicha falsa coerción se nos muestra como una necesidad. Si el Estado ha renunciado a su sentido, sometiéndonos a su dominación, parece que la mejor opción para lograr nuestra felicidad es el autoconocimiento como principio de autodominio y, por lo tanto, como logro de nuestra virtud. Se trata del antídoto en contra de la dominación del dispositivo: nuestro autodominio, el cual yace en la satisfacción de la autosuficiencia de la cual somos capaces, siguiendo a nuestro autor: «Ninguna acción debe oponerse a esta regla; de no ser así, se opone al principio de autosuficiencia, que es la condición de toda felicidad, ya sea producida *a posteriori* o descansa *a priori* sobre nuestro modo de pensar [y] ya se dirija a otros o a nosotros mismos. Este carácter de la libre volición determina el valor personal y absoluto de los hombres. El resto de su vida interior [determina] solamente su [valor] condicional en tanto que hace buen uso de sus capacidades...» (I. Kant, *apud* P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 171). Una vez más los corchetes son de Schlipp. En la posibilidad de nuestra autosuficiencia yace nuestra dignidad como plenitud de nuestra acción, de nuestra vida en tanto que movimiento del alma y, por lo tanto, la posibilidad de la plenitud que significa nuestro bienestar. De ahí lo importante que es para nuestro autor la razón reflexiva, como la llama Schlipp, quien da cuenta de tal reconocimiento en las siguientes líneas: «Es también la razón reflexiva la que nos enseña a “emplear bien y armoniosamente todos los materiales para el bienestar”. Actitud que es “cierta *a priori*, puede ser completamente conocida y es una parte de nosotros mismos”. En sí misma “no contiene impulsos específicos”; para este último propósito se requieren siempre condiciones empíricas, tales como la satisfacción de las necesidades» (*Ibid.*, p. 176) La satisfacción de dichas necesidades debería ser la procuración del bienestar por parte de un Estado legítimo capaz de cumplir con su sentido. Sin embargo, si depender de la voluntad del cumplimiento de dicho sentido nos mantiene sujetos al dispositivo de poder que nos domina, no vale la pena promover la posibilidad de tal dominación. Ello implica defender nuestra esclavitud y renunciar a la libertad propuesta por Kant, que Schlipp define de la siguiente forma: «La libertad, entonces, es la capacidad para la autodeterminación racional dentro de los límites establecidos por la razón misma. Esto conduce al concepto de ley» (*Ibid.*, p. 185). Ley que la razón se da a sí misma como fruto de la racionalidad que legitima al Estado cuando es justo y que, sin embargo, debido a su institucionalidad, tiende, de manera inevitable, a la sujeción de sus súbditos al dispositivo que representa, si los sujetos en cuestión no se oponen a él a través del ejercicio y realización de su autosuficiencia.

³⁶¹ I. Kant. *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro I, §3 [131]), p. 31.

Estamos, pues, ante el corazón y el germen de la poética de la virtud. En las líneas anteriores, nuestro autor nos habla de nuestra capacidad de abstracción. A través de un empleo reflexivo de la misma, podemos hacer de nosotros mismos objetos de nuestro pensamiento. Así como nos reconocemos al vernos al espejo, somos capaces de identificarnos en el espejo de nuestro pensamiento al ponernos en él como una imagen, como un objeto del mismo. De tal forma se manifiesta la potente capacidad de nuestra razón para generar artificios como el de nuestra identidad. En tal posibilidad se manifiesta la construcción de nosotros mismos, de nuestras acciones, como escenarios de nosotros mismos, permitiéndonos hacer de dicha posibilidad reflexiva la inauguración de la construcción de nuestra *habitación del mundo*.³⁶²

En tal posibilidad se manifiesta la autonomía de la razón como plena libertad de ésta última. Con base en ello, podemos comprender a la autonomía como *autarquía del alma*, siendo retomado el concepto clásico de los antiguos por parte de Kant, reconocible en una escuela helenística como la cínica,³⁶³ por poner un ejemplo significativo. La relevancia de

³⁶² Cf. M. Heidegger, *Kant y el problema de la Metafísica* (parte segunda, II, inciso b, §11), p. 53: «según Kant, en la reflexión, los conceptos se llaman también reflejos, es decir, representaciones que han surgido de la reflexión. El carácter conceptual de una representación –a saber el hecho de que lo representado adquiere la forma de la unidad polivalente- surge siempre de la reflexión. Pero lo que, de acuerdo con su contenido-*quid* (*Wesgehalt*), es lo único determinante se origina a menudo en una intuición, que compara y abstrae en forma empírica. Por lo tanto, el origen del contenido-*quid* de los conceptos empíricos no es ningún problema». Me gustaría aprovechar este pasaje para intentar cierta claridad a partir de lo dicho por Heidegger y, en esa medida, abonar a nuestra exposición. Cuando Heidegger habla de los conceptos que surgen de la reflexión como reflejos, podemos coincidir en ello en tanto que dichos reflejos son contenidos mentales surgidos de la observación de los fenómenos o del fenómeno acerca del cual se reflexiona, al posicionarlo(s) como objeto(s) de nuestro pensamiento. Ello permite discernir en torno a las posibilidades de los fenómenos pensados imaginando a los mismos dentro de tales condiciones de posibilidad en tanto que fenómenos experienciales capaces de realización e incluso facticidad, dependiendo del caso. En ello podemos identificar la polivalencia de la cual habla Heidegger. Coincidimos con el falso problema del contenido-*quid* de los conceptos reflejos de nuestra reflexión en tanto que surgen de un fenómeno dentro de los límites de la razón y, por lo tanto, dentro de las posibilidades de la experiencia. Sin embargo, Heidegger evade la problematicidad que implica la aprehensión e identificación de los mismos como parte de su comprensión, entendimiento y conocimiento, en tanto que de ello puede desprenderse la problematicidad implicada en la forma en la cual generemos una comprensión de dichos fenómenos reflexionados, generando creencias que se constituyan como prejuicios en torno a ellos. En ello yace la problematicidad epistemológica, ontológica y ética de nuestra reflexión como forma en la cual realizamos la *observación* de los fenómenos que experimentamos. Problematicidad que Heidegger parece omitir con base en una crítica al psicologismo que se atisba en las líneas anteriores de su obra.

³⁶³ Cf. D. Laercio, *op. cit.* (VI, 11), p. 283: «Que los nobles no son sino los virtuosos. Que la virtud es suficiente en sí misma para la felicidad, sin necesitar nada a no ser la fortaleza socrática. Que la virtud está en

la autonomía como autarquía del alma radica en hacer evidente que nuestra capacidad de autodomínio radica en el *dominio* de nuestras representaciones a través de la *comprensión* de las mismas. En ello, a su vez, yace la posibilidad del ejercicio de *autosuficiencia* implicado en la posibilidad de la autonomía, entendida como *autarquía del alma*.³⁶⁴

los hechos, y no requiere ni muy numerosas palabras ni conocimientos. Que el sabio es autosuficiente, pues los bienes de los demás son todos suyos. Que la impopularidad es un bien y otro tanto el esfuerzo. Que el sabio vivirá no de acuerdo con las leyes establecidas, sino de acuerdo con la de la virtud». Cf. *ibid.*, (VI,71), p. 312; (VI, 38), p. 296; (VI, 23), p. 290; (VI,63), p. 307. También vale la pena recordar la siguiente anécdota recogida por Diógenes Laercio: «Decía [Diógenes de Sínope] que en la vida nada en absoluto se consigue sin entrenamiento, y que éste es capaz de mejorarlo todo. Que deben, desde luego, en lugar de fatigas inútiles, elegir aquellas que están de acuerdo con la naturaleza quienes quieren vivir felices, y que son desgraciados por su necesidad. Y que incluso el deprecio del placer, una vez practicado, resulta muy placentero. Y que, así como los acostumbrados a vivir placenteramente cambian a la situación contraria con disgusto, así los que se han ejercitado en lo contrario desprecian con gran gozo los placeres mismos. Conversaba sobre estas cosas y las ponía en práctica abiertamente, troquelando con nuevo cuño lo convencional de un modo auténtico, sin hacer ninguna concesión a las convenciones de la ley, sino sólo a los preceptos de la naturaleza, afirmando que mantenía el mismo género de vida que Heracles, sin preferir nada a la libertad» (*Ibid.*, (VI, 71), p. 311). Abonando a la anécdota anterior, tomemos en cuenta lo siguiente recogido por el historiador de la antigüedad: «Decía [Diógenes de Sínope] que hay un doble entrenamiento: el espiritual y el corporal. En éste, por medio del ejercicio constante, se crean imágenes que contribuyen a la ágil disposición de favor de las acciones virtuosas. Pero que era incompleto el uno sin el otro, porque la buena disposición y el vigor eran ambos muy convenientes, tanto para el espíritu como para el cuerpo. Aportaba pruebas que fácilmente se desemboca de la gimnasia en la virtud. Pues en los oficios manuales y en los otros se ve que los artesanos adquieren una habilidad manual extraordinaria a partir de la práctica constante, e igual los flautistas y los atletas cuánto progresan unos y otros por el continuo esfuerzo en su profesión particular; de modo que, si éstos trasladaran su entrenamiento al terreno espiritual, no se afanarían de modo incompleto y superfluo» (*Ibid.*, (VI, 70), p. 311). Nuevamente acudimos a Josu Landa quien nos habla de la siguiente forma de la autarquía cínica: «Antístenes emprende los primeros pasos de una parecida maniobra de radicalización del socratismo, a propósito de otros motivos de clara estirpe socrática [...] puede observarse ese proceder, por ejemplo, en lo tocante a la relación del filósofo con los bienes materiales y, en general, ‘exteriores’ (es decir, las distintas facetas de la autarquía, como por ejemplo el atuendo del filósofo). Se sabe que Sócrates no reparaba en su presencia personal, tenía un *modus vivendi* modesto, por lo regular andaba descalzo, rehuía las necesidades superfluas, comía y bebía de acuerdo con cada circunstancia [...] El movimiento fundado por Antístenes redimensionó esa virtuosa humildad socrática, hasta trocarlo en dura ascética, hasta ‘fabricar’ un extremista y llamativo género de vida, sustentado sobre todo en el reconocimiento de la Naturaleza y sus leyes como única referencia válida en todo lo atingente a la existencia personal» (J. Landa, *op. cit.*, pp. 43). Abonando a lo anteriormente citado, volvemos al texto de Landa: «[...] son la conformidad con la Naturaleza, la conciencia de las necesidades verdaderas y el consiguiente control del deseo lo que confiere sentido a la ascética cínica y justifica su dinámica concreta. Así se entiende que Diógenes hablara de “*un doble entrenamiento: el espiritual y el corporal. En éste, por medio del ejercicio constante se crean imágenes que contribuyen a la ágil disposición en favor de las acciones virtuosas. Pero [es] incompleto el uno sin el otro, porque la buena disposición y el vigor [son] ambos muy convenientes, tanto para el espíritu como para el cuerpo*”. Esto es así, porque de acuerdo con el monismo de fondo de estas ideas, no hay una distinción ontológica entre cuerpo y ‘espíritu’. Ambos son modos distintos de una realidad absoluta. De ahí que, según el filósofo, “*fácilmente se [desemboque] de la gimnasia en la virtud*”. Si se tiene en cuenta esto, se entenderá sin problema por qué Diógenes y los cínicos, en general, procuran tanto un cuerpo autárquico que facilite las cosas a un ‘espíritu ídem» (*Ibid.*, pp. 63-65). Los corchetes son de Josu Landa.

³⁶⁴ En relación con este punto quisiera abordar el tema de la comprensión implicada en el dominio de nuestra capacidad de abstracción que, al implicar un ejercicio de nuestra autonomía, manifiesta nuestro

Con base en lo anterior, podemos ver con claridad la relevancia de las implicaciones de lo dicho por Kant en las líneas recientes.³⁶⁵ Nuestra capacidad de abstracción demanda el cuidado de su ejercicio, ya que, al poderse manifestar de manera emergente, puede dar pie a la desviación de la razón; por lo cual, la dirección de nuestra capacidad de abstracción es principio para la realización efectiva de nuestro autodomio.

Nuestra capacidad de abstracción tiene una relación relevante con el destino trágico de la razón y la capacidad productiva de la imaginación; por lo cual, los desvíos de la razón pueden consistir en usos perversos de nuestro pensamiento. En tal posibilidad de autodomio radica nuestra verdadera libertad, así como la posibilidad de la realización de su plenitud. En dicho autodomio se cifra la realización de la unidad de nosotros mismos y sólo es posible a través de nuestra autonomía.

La relevancia de formar nuestra capacidad de abstracción yace en lograr la mesura de la misma, para poder hacer de ella una herramienta en pos de la racionalidad de nuestra reflexividad y su correcta conducción. No nos bastan nuestras capacidades, hay que formarlas a favor de su empleo adecuado, lo cual implica una construcción artificial de nosotros mismos. A su vez, en ello radica la práctica de nuestro autodomio, con el fin de lograr una aproximación más adecuada a la realidad, ya que, en buena medida, nos relacionamos con el mundo al hacer de sus elementos objetos de nuestro pensamiento, incluyéndonos y siendo incuestionable la relevancia de tal ejercicio.

autodomio como realización de la *autarquía del alma* a la cual nos referimos. Ello implica un importante nivel de independencia, identificable con lo que el Kant precrítico llama "autosuficiencia": «Esta autosuficiencia debe, por tanto, 1) descansar sobre la libre volición, a fin de que podamos producirla nosotros mismos de acuerdo con la idea del bien supremo; y 2) esta libertad debe ser independiente de todo apremio sensible, aunque no sin ley alguna. Por consiguiente, ya que nunca se ha dado a nadie más altas fuentes de motivación ni más alto bien, este [el bien] debe consistir en la libertad según las leyes de un completo acuerdo con uno mismo, que constituye pues, el valor y la dignidad de la persona» (I. Kant, *apud* P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 169). Los corchetes son de Schlipp. En ello yace nuestra capacidad de confrontación de la adversidad. Ello implica el aprendizaje de una técnica no definida cuyo principio es su independencia en tanto que independencia de nosotros mismos. En el quehacer *vital* que implica, en el acto de vivir en el cual consiste, aprendemos a llevar a cabo dicha realización, al igual que la realización independiente de la misma como habitación del mundo. Por lo tanto, podemos afirmar que en ello consiste aprender a vivir en el mundo, labor inacabada en tanto que indefinible por su carácter circunstancialmente contingente, sólo real y óptimamente posible a través de la independencia que significa nuestra autosuficiencia. Ello, en tanto que su principio reside en el inextricable vínculo entre la conciencia de nuestra libertad y la posibilidad de la plenitud de la misma con nuestra acción, tiene como fundamento el servicio de nuestra propia razón, nuestra autonomía.

³⁶⁵ *Vid. supra.*, p. 229, n. 361.

Lo anterior implica la práctica cotidiana de la comprensión de los objetos de nuestro pensamiento, incluyendo aquellos en los que consiste nuestra experiencia cotidiana. Ello en pos de reconocer su justa proporción y la relevancia de su significatividad; de ahí la centralidad de esta actividad autónoma en la realización de una poética de la virtud. Ello implica evaluar nuestras creencias que, sin darnos cuenta, pueden ser resultado de objetos ajenos a nuestra experiencia que hemos hecho parte de nuestra cotidianidad, en tanto que éstas se manifiestan de manera emergente a partir de nuestra experiencia del mundo. En ese sentido, nuestra indagación en la realidad de tales objetos, nuestro compromiso con la verdad, implica un ejercicio de autodominio como bien común, en tanto que construcción adecuada de nuestra habitación del mundo. Lo anterior sucede también y podemos comprenderlo tomando en cuenta lo importante de evitar el dominio de nuestras representaciones sobre nosotros mismos, especialmente ante el peligro de ser subsumidos por determinadas creencias, ante las cuales, de manera irreflexiva, no ejercemos un examen profundo de las mismas, a pesar de ser anómalas. Anular su poder radica en comprenderlas.

El deber,³⁶⁶ en Kant, se identifica con el bien común. Es una experiencia que guía a la razón contra el dominio heterónomo del interés privado cuando sucede su imposición egoísta por encima del bien común. El deber se opone al carácter pasional de dicha imposición en tanto que egoísmo. El deber es un sentimiento: el sentimiento de la

³⁶⁶ Cf. I. Kant. *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro I, §2 [130]), p. 29: «[...] como cada hombre se hace un concepto distinto de lo que considera como felicidad, es justamente el egoísmo quien llega a no tener una piedra de toque del verdadero concepto del deber, la cual ha de ser un principio de validez universal. Todos los eudemonistas son, por ende, egoístas prácticos». Abonando a lo anterior quisiera traer a colación la siguiente conjetura de Schlipp en relación con el seguimiento del deber que implica la ley moral como realización del bien común: «La ley moral expresa la necesidad de una acción por deber, en términos de mi propia reflexión. Un acto es moralmente correcto cuando —en perspectiva— se ve que cumple con la “ley moral” (concebida de este modo). Sólo es en realidad moralmente bueno el hombre que lleva a cabo tal acción porque está interiormente entregado a la obediencia de la ley que se deriva de su propia reflexión. Aquí entra en juego, por un lado la “buena voluntad” y la “buena disposición”, y, por el otro, la noción de “contradicción consigo mismo”. No puede haber conducta verdaderamente moral sin entrega interior, pues “es la disposición voluntaria la que constituye la moralidad”. Por tanto, “debemos cultivar una correcta disposición al cumplir nuestros deberes”. Al mismo tiempo, el que sabe lo que debe hacer, pero falla en la entrega al principio de convertir su conocimiento en conducta real, en verdad “se contradice a sí mismo”» (P. A. Schlipp, *op. cit.*, p. 200). Como redondeo de lo dicho por Schlipp, quisiera traer a colación el cierre de su magnífico libro, el cual es una última reflexión en torno al tema del deber moral: «El deber moral (u obligación) de un hombre es ser veraz consigo mismo como ser racional, con propósitos y en devenir, al mantenerse abierto a nuevas sugerencias o nuevos objetivos posibles que puedan ayudarlo a expandir y enriquecer su naturaleza y por ello, a desarrollarse como individuo: tanto dentro de sí mismo como en sus relaciones con la sociedad, en lo pequeño y en lo grande» (*Ibid.*, p. 237).

experiencia sublime del bien. En dicho sentimiento radica la experiencia de la conciencia convencida de su voluntad, disipándose la duda, dando pie a la certeza que genera su realización, cesando la reflexión como ejercicio de discernimiento. Por ello Kant afirma: “La belleza de toda acción se manifiesta, sobre todo, en su soltura, al realizarse aparentemente sin esfuerzo doloroso [sic]”.³⁶⁷ En eso radica la generosidad de dicha acción. El deber nace y corresponde con la emergencia característica de la realidad.

Tomando en cuenta lo anterior, quisiera hablar acerca de la pérdida de uno mismo en relación con nuestra capacidad de abstracción, retomando el peligro de ello. Cuando no cumplimos con el deber, con esa ley que la razón se da a sí misma, sentimos culpa, un desorden, una discontinuidad manifiesta en remordimiento, que puede dar pie a la conciencia de la responsabilidad de lo cometido y derivar en el arrepentimiento que motiva una transformación ética por parte de quien la padece. En dicha experiencia se manifiesta la dolorosa falta de unidad de nosotros mismos. En dicho fenómeno se manifiesta la relación entre el mal y la miseria, dando cuenta de la contraparte de tal relación, la que existe entre virtud y felicidad. En ello se manifiesta una importante forma de la pérdida de nosotros mismos. El dominio de una pasión, la irreflexividad ante ella, puede llevarnos al egoísmo, a la imposición de nuestro interés privado por encima del bien común. La culpa, como conciencia de nuestra responsabilidad y conciencia ética, el sentimiento de pérdida de nosotros mismos que puede derivar en el arrepentimiento, es capaz de identificar al mal como daño a nosotros mismos, como degradación e indignidad y, a su vez, como experiencia formativa capaz de ser un referente de correcta conducción, adquiriendo un sentido más relevante que el del peso muerto de lo cometido, esa parte de nosotros que hemos matado y por la cual estamos en duelo. De ahí lo relevante, no sólo de comprender dicho hecho en su justa dimensión, darle una adecuada significación, sino también lo relevante de desapegarnos de él como fenómeno doloroso, resignificarlo dentro del valor relevante que puede tener: aquello que podemos hacer con base en dicha experiencia. Lo irremediable, lo que ya no podemos resolver, resarcir o reparar, no tiene ningún sentido, es mera inercia, inmediatez de la muerte y, por lo tanto, es un sentimiento anómalo. Tal es la peor manifestación de la culpa, su configuración más nociva.

³⁶⁷ I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (tercera sección, <51> [229]), p. 31.

Por la falibilidad implicada en nuestra finitud, difícilmente erradicaremos una pasión tan honda como el egoísmo, la cual, además, tiene una relación inextricable con nuestra identidad. Podemos llegar a ser tan egoístas que somos capaces de apegarnos al dolor y a la culpa más anómala como si fuera el objeto máspreciado y valioso del mundo, de la misma forma en la que lo hacemos con aquello que queremos, amamos o simplemente apreciamos.³⁶⁸ Por ello vale la pena entrenarse en la contraparte del egoísmo: el desapego. Este sentimiento hay que entenderlo como acto de comprensión de la justa proporción de las cosas y de la justicia con nosotros mismos, cifrándose en ella una generosidad semejante a la de aquél que considera importante no tener más de lo necesario ante lo injusto de que alguien no tenga nada, ni siquiera lo básico. Sobre todo cuando de ciertos excesos de unos depende la carestía de otros.

No hay deber heterónimo, el deber se quiere. Por ello, no hay obediencia heterónoma; obedecer es un derecho, como el propio Kant lo dice,³⁶⁹ porque toda verdadera obediencia es autónoma y, por lo tanto, responsable. Una obediencia como la que realiza un monarca limitado³⁷⁰ demuestra capacidad de autodomínio y da cuenta de la legitimidad de su gobierno; en ello consiste la ejemplaridad de todo aquel que logra un gobierno de sí mismo. Tal gobierno de uno mismo se corresponde con el conocimiento implicado en lo que Kant llama: *experiencia interna*.³⁷¹

³⁶⁸ Al respecto Óscar Martiarena nos ofrece una exposición acerca de la problematicidad del egoísmo a partir de las observaciones que hace Kant de dicho fenómeno ético: «Kant señala que es propio del hombre tener una representación de su *yo* que lo sitúa por encima de los demás seres de la tierra y lo convierte en *persona*, es decir, en un ser distinto de las *cosas*, la cual, en virtud de la unidad de la conciencia y a pesar de los cambios que pueden afectarle, es siempre una y la misma. Añade que incluso cuando el ser humano no es aún capaz de expresar su *yo*, ya lo piensa, dado que le es propio contar con la facultad de pensar, a saber, el *entendimiento*» (O. Martiarena, *op. cit.*, pp. 70-71).

³⁶⁹ Cf. I. Kant, «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», en *Filosofía de la historia*, pp. 120-121, n. 3: «Por lo tanto, un ser dotado de libertad ni puede ni debe, si tiene conciencia de este privilegio suyo con respecto al animal irracional, pedir para su pueblo, según el principio *formal* de su arbitrio, ningún otro gobierno que auél en que ese pueblo sea también legislador; es decir, el derecho de los hombres, que tiene que obedecer, necesariamente debe preceder a toda consideración de bienestar, pues se trata de algo sagrado por encima de cualquier precio (de utilidad) y que ningún gobierno, por muy benéfico que sea, puede tocar».

³⁷⁰ Kant define al monarca limitado como: «Aquél [sic] que antes tiene que preguntar al pueblo si debe o no haber guerra y caso de que el pueblo diga: no debe haber guerra, no la hay. La Guerra es una situación en la que todas las fuerzas del Estado tiene que estar a disposición del jefe de Estado» (*Ibid.*, p. 121. n. 4).

³⁷¹ Cf. I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro I, §7 [143]), pp. 45-46.

Nuestro autor manifiesta la importancia del discernimiento en torno a toda experiencia, incluyendo la del cuidado que exige nuestra experiencia interna, atendiendo la posibilidad de admitir el dominio de objetos ajenos a nuestra experiencia sobre nosotros mismos, objetos capaces de generar creencias cuestionables, incoherentes con nuestra experiencia, dignas de ser juzgadas con el fin de evitar su imposición a través de su dominio manifiesto en nuestros actos. En tal dominación radica el desvío de la razón. En ello, la relevancia del ejercicio de nuestro juicio ante tal clase de fenómenos se manifiesta en nuestros actos, para lograr nuestra comprensión integral de nosotros mismos con el fin de realizar la proporción y armonía características de la belleza que hay en nosotros mismos. En ello radica la formación de nuestro actuar en relación con la intimidad que implica nuestro pensamiento, al igual que el juicio en torno al mismo. La atención integral a nosotros mismos, en tanto que ejercicio de nuestra libertad, es una forma de habitar el mundo y, por lo tanto, un ejercicio que exige autonomía a favor de su virtud,³⁷² todas nuestras acciones forman la realidad, la construyen y la determinan, exigen la consciencia autónoma que las hace parte de un arte de vivir y, por lo tanto, manifestaciones de una poética de la virtud:

el conocimiento del hombre por medio de la experiencia interna, porque el hombre juzga en gran parte a los demás conforme a él, es de gran importancia, pero al par de una dificultad acaso mayor que el juzgar rectamente sobre los demás, pues el que escruta su interior, fácilmente, en lugar de limitarse a observar, *introduce* cosas extrañas en la conciencia de sí mismo; por todo esto es aconsejable y hasta necesario empezar por los *fenómenos* observados en sí mismo, y

³⁷² Al respecto, Óscar Martiarena sugiere una relación entre la tradición helénica y la observación kantiana en torno a la probable heteronomía a partir de la influencia de objetos ajenos a nuestra experiencia, capaces de constituirse como prejuicios: «La apología que hace Kant de la sensibilidad tiene similitud con afirmaciones de Epicuro y la tradición que encabeza, quien en la carta a Heródoto, apunta: “El engaño y el error están siempre en lo que añadimos a lo que espera ser confirmado o tener testimonio contrario [...] conforme un movimiento que surge en nosotros ligado al acto aprehensivo, aunque distinto de él; es por ello, precisamente, que se origina el engaño”. Epicuro, *Epistula ad Herodotum*, en Epicuro, *Opere*, al cuidado de G. Arrighetti, Torino, Giulio Einaudi, 1973, p. 46. También en defensa de la sensibilidad, Lucrecio escribe: “Vemos con asombro muchas otras cosas de esta clase, todas las cuales de algún modo persiguen quebrantan la confianza en los sentidos; en vano, ya que la mayor parte de ellas lleva engaño por culpa de creencias del espíritu (*apinatus animi*) que por nuestra cuenta agregamos, de manera que lo que no se vio con los sentidos pase porque se ha visto; y es que no hay nada más difícil que separar las cosas evidentes de las dudosas que la mente sin más desde sí misma agrega”. Lucrecio (IV 462-468), *La naturaleza*, tr. F. Socas, Madrid, Gredos, 2003, p. 300» (O. Martiarena, *op. cit.*, p. 80, n. 28).

únicamente pasar más tarde a afirmar ciertas proposiciones que afectan a la naturaleza humana, esto es, a la *experiencia interna*.³⁷³

Kant nos habla de la experiencia interna, que entiende como la posibilidad de la razón, no sólo de pensarse a sí misma, de ponerse a sí misma como objeto, sino también de entablar un diálogo consigo misma. En ello se manifiesta la autarquía del alma antes nombrada por nuestro autor e identificada con la autonomía.³⁷⁴ La experiencia interna abre la posibilidad del autoconocimiento; un conocimiento logrado a través de nosotros mismos. La experiencia interna, por lo tanto, es principio de meditación acerca de toda experiencia de sí, lo cual implica la confrontación de nuestra experiencia con la experiencia ajena; se hace posible, a través de nuestra experiencia interna, la imaginación de experiencias jamás padecidas por nosotros. Ello abre la posibilidad de fenómenos como la imaginación del dolor ajeno. La compasión como reflexión es ejemplo de lo que Kant llama —como hemos visto en la cita anterior— “un juicio del hombre hacia sus demás congéneres”.

Por otra parte, en torno al planteamiento de una experiencia interna, Kant señala el peligro de la introducción de elementos ajenos a nuestra experiencia, objetos para la conciencia capaces de generar en nosotros creencias ajenas a nuestra experiencia. Se trata de objetos capaces de generar un dominio heterónomo de tales alteridades, manifiesto en nuestro actuar irreflexivo. Kant hace una invitación a la observación racional de nosotros mismos. Ello exige una apertura de nuestra sensibilidad para realizar la atención integral que caracteriza a un juicio adecuado. Se trata de la experimentación de nosotros mismos a favor de la comprensión de nuestra experiencia, al igual que de sus fenómenos, discerniendo especialmente en torno a aquellos que no sean objetos de la misma, y que representen el peligro de su imposición y, finalmente, el dominio heterónomo de los mismos sobre nuestras acciones, a partir de su incompreensión. En la influencia de tales alteridades radica el dominio de nuestra conciencia por parte de otro.

Se trata de llevar a cabo un análisis de lo que se observa, lo cual implica formar nuestra capacidad de contemplación para comprender nuestra experiencia, llevando a cabo

³⁷³ Cf. I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro I, §7 [143]), pp. 45-46.

³⁷⁴ Cf. *ibid.*, (primera parte, libro I, §3 [131]), p. 31.

así el discernimiento de la misma, cuestionando aquello que no sea objeto de la misma y que represente la posibilidad de su dominio a través del prejuicio que pueda generar. Ello, ampliando un poco el planteamiento kantiano, me parece que exige una formación de nuestros sentidos como vías de relación con el mundo, teniendo una importante relación con la comprensión de nuestra experiencia, la magnitud de la misma, su significatividad como parte de nuestra vida.

La relevancia de dicha labor radica en la ingerencia de objetos ajenos a nuestra experiencia, objetos que, con base en la inmediatez de nuestro padecimiento, sean capaces de generar el dominio de la creencia que implican con base en meros prejuicios, articulándose el dominio heterónomo de tales objetos en la irreflexividad de tal creencia, derivando en un actuar correspondiente a ésta última sin llevar a cabo la labor de un juicio de la misma. Éste proceder, como vemos, implica la problematicidad de tal tipo de objetos, al igual que la creencia que generan. Al respecto, vale la pena recordar a Aristóteles, quien en su poética afirma: “[...] es verosímil que pasen muchas cosas incluso de una forma inverosímil”.³⁷⁵ Ello evidencia el peligro del dominio de experiencias ajenas, capaces de configurar prejuicios opuestos a nuestro pensamiento y al servicio autónomo del mismo. El peligro ante la incoherencia de tales objetos radica en la creencia irreflexiva de los mismos, es decir, como principio del dominio heterónomo de la alteridad que representan al estar constituidos en un prejuicio, especialmente cuando entendemos a éste último como un pensamiento ajeno. En ello yace el desvío de la razón que estos objetos pueden propiciar a partir de la influencia de los demás en nosotros al querer imponer su pensamiento. En ello se manifiesta la alteración que puede producir tal tipo de objetos, conduciéndonos al padecimiento de sentimientos anómalos y a empleos problemáticos, perversos y nocivos de nuestra razón, al grado de elegir la clausura de la posibilidad de ir más allá del sometimiento que nos imponen tal clase de objetos, a través del juicio de las creencias que los mismos han generado en nosotros. En esta última yace toda confusión como forma del descontrol ante la adversidad en la que se manifiestan los sentimientos provocados por el dominio heterónomo y nuestra reflexividad ante tales objetos, en los cuales, de forma injustificable, hemos decidido creer. Al respecto, Kant ahonda en tal problematicidad:

³⁷⁵ Cf. Aristóteles, *Poética* (libro LXVIII, 1456a), p. 76.

Por ser la imaginación más rica y fértil en representaciones que la sensibilidad, resulta más avivada, si se agrega una pasión, por la ausencia del objeto que por su presencia, siempre que suceda algo que evoque de nuevo en el espíritu su representación, aparentemente extirpada de él por obra de las distracciones durante un cierto tiempo.³⁷⁶

Vemos aquí el peligro de la distracción que implica no juzgar nuestra experiencia, permitiendo la influencia de objetos ajenos a la misma en nuestro pensamiento. Nuestro autor muestra como la representación de los mismos puede generar creencias que no sean correspondientes con nuestra experiencia que, catalizadas por una pasión, deriven en formas de actuar anómalas, resultado del dominio heterónimo del pensamiento ajeno implicado en la creencia en tales objetos. Tal es la desproporción que implica nuestra falta de autodomínio en relación con la magnitud de aquello que es objeto de nuestra experiencia del mundo. El peligro de tal posibilidad, la necesidad de nuestro juicio ante él como demanda de nuestra razón, radica en el hecho de que basta con el mero pensamiento acerca de un objeto, por más ajeno que nos sea, para detonar en nosotros una serie de creencias en torno a él, las cuales se basan en el prejuicio en torno al mismo.³⁷⁷ La falta de atención sobre tales objetos, en especial cuando es prolongada, puede derivar en prejuicios injustificables al ser ajenos a nuestra experiencia. En ello yace el engaño que consentimos a través de la irreflexividad que asumimos ante tales objetos. Tan fuerte puede llegar a ser tal dominio heterónimo, que puede llegar a destruirnos. En ello consiste nuestra barbarie:

aunque la imaginación sea una tan grande artista, e incluso maga, no es creadora, sino que tiene que sacar de los sentidos la *materia* para sus producciones. Pero estas no son, de acuerdo con las observaciones hechas, tan universalmente comunicables como los conceptos del

³⁷⁶ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro I, §33, inciso C [180]), p. 93.

³⁷⁷ Cf. I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro I, segundo momento del juicio del gusto, §9 <Ak. V. 217-218> [B29]), p. 168: «Puesto que la comunicabilidad universal subjetiva del modo de representación en un juicio del gusto debe tener lugar sin presuponer un concepto determinado, tal comunicabilidad sólo puede buscarse en el estado del ánimo en el \ juego libre de la imaginación y del entendimiento (en la medida en que una y otro coinciden entre sí, como se exige para que haya *conocimientos en general*) en tanto que somos conscientes de que esta relación subjetiva pertinente para el conocimiento en general debe valer para todo el mundo y, en consecuencia, debe ser comunicable universalmente, como sucede a propósito de todo conocimiento determinado, que, en efecto, siempre descansa en aquella relación en tanto que condición subjetiva».

entendimiento. También se llama a veces [...] a la receptividad para las representaciones de la imaginación que son objeto de comunicación un sentido, y se dice: este hombre no tiene *sentido* para esto, aunque no es una incapacidad del sentido, sino en parte del entendimiento, la de aprehender las representaciones comunicadas y unir las en el pensar. Un hombre así no piensa nada al hablar y los demás tampoco le comprenden por consiguiente. Habla *sin sentido* [...] falta distinta de la *vaciedad de sentido*, en que se emparejan pensamientos de tal suerte que otra persona no sabe qué hacer con ellos. El hecho de que la palabra sentido [...] se use tan frecuentemente por pensamiento e incluso designe un grado más alto aún que el del pensar; el hecho de que de una frase se diga que hay en ella un sentido rico o profundo [...] y de que se llame al sano entendimiento humano sentido común, y aunque esta expresión sólo designe propiamente el ínfimo grado de la facultad de conocer, se le ponga en lo alto, se funda en esto: que la imaginación, que suministra al entendimiento su materia, para proporcionar a sus conceptos un contenido (para el conocimiento), parece proporcionar realidad a estos conceptos por virtud de la analogía de sus intuiciones [...] con percepciones reales.³⁷⁸

Kant expone el carácter primordial de observar los fenómenos en sí mismos, y después afirmar las proposiciones, los juicios, que puedan afectar a la experiencia interna.³⁷⁹ Los juicios, las palabras con los cuales se enuncian, dan pie al despliegue de la capacidad productiva de la imaginación, dotándonos de un material en relación con los objetos de nuestra experiencia, abriéndose la posibilidad de la configuración de diversos tipos de creencias con base en los sentimientos, pasiones y emociones que surgen a partir de la misma. La falta de reflexión ante tales fenómenos abre la posibilidad de la desviación de la razón, produciéndose el dominio de nuestro sentir sobre nosotros mismos.

Me parece importante pensar en la identificación que lleva a cabo nuestro autor entre la naturaleza humana y la experiencia interna.³⁸⁰ Esta última se manifiesta en nuestra capacidad de abstracción, necesaria para el ejercicio de toda reflexión. Esta última, como principio de toda meditación, permite nuestra conducción racional. Nuestra humanidad se manifiesta en la posibilidad artificial de ir más allá de la inmediatez de nuestra animalidad, sujeta al impulso natural del instinto como inevitable determinación, inscrita en nuestra finitud. Por ello somos animales racionales y, por lo tanto, animales políticos tendientes al

³⁷⁸ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro I, §28 [168-169]), pp. 78-79.

³⁷⁹ *Vid. supra*, p. 244, n. 370.

³⁸⁰ *Ibid.*

conocimiento.³⁸¹ Nuestra capacidad artificial de ir más allá de la determinación natural de nuestro instinto, no implica una superación jerárquica, ya que no implica el ir de un nivel menos avanzado de *naturaleza* a uno *superior*, como lo pretendería un ramplón antropocentrismo, sino el paso del estadio de animalidad al de la animalidad racional. Este último estadio altamente problemático, al implicar las condiciones necesarias para la barbarie, entendida como descontrol y desmesura (*hybris*), posibilita, simultáneamente, usos civilizatorios de la razón. Como vemos, ello no significa superioridad alguna, sino la problematicidad intrínseca de toda razón: el peligro y beneficio, el mal y el bien, en la relación entre barbarie y civilización, respectivamente, opuesta a la adecuada animalidad que, sin conflicto alguno, corresponde con su naturaleza y el destino que ésta implica. Por ello, en relación con la atención al carácter adecuado de nuestro instinto y la observación del mismo para su comprensión, implicada en el arte de vivir del dominio de nosotros mismos, recordemos a Kant cuando nos dice: “La mayor parte de los vicios nacen de la violencia que el estado civilizado ejerce sobre la naturaleza, y, sin embargo, nuestro destino como hombre ha de salir del estado de naturaleza en el que estamos. El arte perfecto vuelve a la naturaleza”.³⁸² En relación con lo anterior, me parece sugerente el diagnóstico del mundo contemporáneo que hace Josu Landa cuando afirma: “No es exagerado presumir que nuestras vidas se vienen desarrollando en medio de una corriente, cuya desembocadura podría parecerse demasiado al ‘estado de naturaleza’ imaginado por los ideólogos del contractualismo moderno”.³⁸³

Tomando en cuenta que la *verdad* de una conciencia se manifiesta en la acción congruente con la misma, la honestidad de la *querencia* de aquél que decide *realizarla*, vale la pena pensar la definición de virtud que nuestro autor nos ofrece: “la virtud es aquella

³⁸¹ Cf. Aristóteles. *Política* (1253a), p. 50. Donde encontramos la atípica traducción de Manuel García Valdés a uno de los pasajes más célebres del autor estagirita: «De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es un ser inferior o un ser superior al hombre». En relación con el anterior momento de la obra aristotélica, vale la pena recordar este otro célebre pasaje del filósofo griego: «Todos los hombres por naturaleza desean saber». (*Metafísica* (libro I, 980a25), p. 43.)

³⁸² I. Kant, “De la educación práctica”, en *Pedagogía*, p. 86.

³⁸³ J. Landa, *op. cit.*, p. 14.

fortaleza moral en el cumplimiento del deber que jamás se convertirá en hábito, sino que brotará siempre de la manera de pensar por modo totalmente nuevo y originario”.³⁸⁴

Ya que estamos dando cuenta de una poética de la virtud, no podemos prescindir de la magnífica definición que hace nuestro autor de la misma. La fortaleza moral de la virtud radica en ser capaz de lograr la difícil tarea de ir en contra del *impulso natural* de nuestro *instinto*, llevando a cabo así nuestro *autodominio*. No es fácil lograrlo, por ello Kant nos exige valor para hacerlo.³⁸⁵ Es la difícil fortaleza que requiere el cumplimiento del deber, de la *ley* (*logos*) que la razón se da a sí misma. No hay nada más difícil que llevar a cabo tal lucha con nosotros mismos, yendo más allá del impulso natural de nuestro instinto; ir en contra de la influencia de nuestra pasión, como derivado de la reflexión inadecuada dirigida por la emoción que la ha suscitado; la irracional realización de nuestro deseo manifiesto en nuestras inclinaciones; la prevalencia de nuestro interés privado por encima del bien común. La virtud es la fortaleza manifiesta en el libre cumplimiento del deber que la razón se ha dado como ley, autonomamente, convirtiéndose en objeto de su *querencia*. En ello se manifiesta la consciencia de la necesidad del deber como bien común por encima de cualquier interés privado.

La virtud, nos dice Kant, no cae en la mecanicidad del hábito, la norma o su convención opuesta a toda contingencia,³⁸⁶ lo cual pone en cuestión la comprensión de la ética kantiana como una ética formalista. La virtud es la manifestación más bella de nuestra libertad, pues implica la plenitud de la misma. Se trata de la manifestación más elevada de la naturaleza humana. Ella sólo es posible a través de nuestra autonomía como verdadera

³⁸⁴ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro I, §12 [147]), p. 51.

³⁸⁵ Cf. I. Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, p. 25.

³⁸⁶ Cf. *ibid.*, p. 37: «[...] cuando la Naturaleza ha logrado desarrollar, bajo esa dura cáscara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y el oficio del *libre pensar* del hombre, el hecho repercute poco a poco en el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la *libertad de obrar*) y hasta en los principios del Gobierno, que encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más que una *máquina, un trato digno de él*». Al respecto me parece valioso rescatar este otro pasaje Kantiano en el que nuestro autor afirma: «El *clero* tiene al *laico* rigurosa y constantemente en estado de incapacidad. El pueblo no tiene voz ni voto acerca del camino que ha de seguir para alcanzar el reino de los cielos. No necesita de sus propios ojos, es exhortado al mismo tiempo por sus guías “a no encontrar en ellas nada más que lo que estos aseguran encontrar en ellas”, y por doquiera es el manejo mecánico de los hombres, bajo el gobierno de otros, el medio más seguro de conseguir un orden legal» (*Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro I, §48 [209-210]), p. 130).

libertad, es decir, la libertad decidida y no impuesta: la libertad dada por nosotros mismos a través de nuestra razón.

La virtud brota de forma totalmente nueva y originaria. Ello da cuenta de la necesidad que representa, al ser exigida ante la emergencia de toda adversidad que la requiera. En la necesidad que implica tal emergencia, radica el artificio, ya que reclama la búsqueda de la técnica adecuada que permita un uso estratégico de nuestra inteligencia ante la adversidad que confrontamos más allá del mero pragmatismo a favor de la victoria, la *poiesis* a favor del bien. De ahí la relevancia de la realización del artificio que Kant llama “ilusión”.³⁸⁷ Incluso explica a detalle que: “[...] el engañar al engañador que hay en nosotros mismos, las inclinaciones, es a su vez un retorno a la obediencia a la ley de la virtud, y no un engaño, sino una inocente ilusión de que nos hacemos objetos a nosotros mismos”.³⁸⁸ Somos artifices de ilusión. Somos capaces de dicha *poiesis*; de la elaboración del actuar opuesto a la instintividad cultural de nuestras pasiones y emociones.³⁸⁹

El engaño del que Kant nos habla, lo es también porque lo más natural es el impulso en el cual se manifiestan nuestras inclinaciones, un efecto del carácter verdadero de nuestra naturaleza; la inmediatez de nuestra pasión como principio del interés privado y, por lo tanto, como base de nuestro egoísmo. Somos artífices de la ilusión capaz de ayudarnos a desobedecer al honesto querer de nuestra naturaleza, consiguiendo engañar al engaño de nuestra pasión y emoción como desvío de la razón y como inadecuado entendimiento de la realidad, como incompreensión de nuestra experiencia del mundo. La realización de nuestra virtud demanda dicho artificio como construcción de nosotros mismos, nuestra forma civilizatoria: nuestra habitación del mundo; como lo es también todo proyecto político, ya que contiene el sentido de habitarlo virtuosamente. No se trata sino de activar una

³⁸⁷ Cf. *ibid.* (primera parte, libro I, §14 [152]), pp. 57-58.

³⁸⁸ *Ibid.* (primera parte, libro I, §14 [151]), p. 56.

³⁸⁹ Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, p. 129. En relación con el tema de la Ilusión nos parece más que importante y sumamente interesante la siguiente conclusión foucaultiana, a partir de su agudísima lectura de la *Antropología en sentido pragmático*: «la ilusión [...] en lugar de ser definida por el movimiento que la criticaba dentro de una reflexión sobre el conocimiento, estaba referida a un nivel anterior en el que ella aparecía a la vez desdoblada y fundada: devenía verdad de la verdad –aquello a partir de lo cual la verdad está siempre allí y no es jamás dada–: se volvía así la razón de ser y la fuente de la crítica, el punto de origen de ese movimiento por el cual el hombre pierde la verdad y se encuentra incesantemente llamado por ella. Esta ilusión definida ahora como finitud se convertía, por excelencia, en el retraimiento de la verdad: aquello en lo que ésta se esconde, y aquello en lo que siempre la podemos volver a encontrar» (*Idem*).

capacidad de formación artificial de la ilusión, manifiesta en todos los ámbitos de nuestra vida, desde la faceta más cotidiana de la misma, la cual demanda la formación de nuestras habilidades sociales, como los grandes proyectos de instauración, ejercicio y eficiencia del poder más fáctico del *animal político*.³⁹⁰

La naturaleza ha implantado sabiamente en el hombre la propensión a dejarse engañar con gusto, incluso para salvar la virtud o llevar a ella. Las buenas y honradas maneras son una apariencia exterior que infunde a los demás respeto (no hacerse vulgar). Sin duda que la jovencita no estaría muy satisfecha si el sexo masculino pareciese no rendir homenaje a sus encantos. Pero la *modestia* [...] una violencia que la persona se hace a sí misma para ocultar la pasión, es como ilusión muy saludable para poner entre uno y otro sexo la distancia que es necesaria para no rebajar a uno al papel de mero instrumento del goce del otro. En general, es todo lo que se llama decencia [...] de la misma índole, a saber, nada más que una pura *bella apariencia*.³⁹¹

Kant ejemplifica la estética que nos demanda el vivir bien. En nuestras habilidades sociales se manifiesta nuestra conciencia ética. Manifestamos una noción del bien y el mal en nosotros mismos. Llevamos a cabo el artificio de la bella apariencia como proporción y armonía de un actuar virtuoso, como forma adecuada de habitar el mundo a partir de la búsqueda de la óptima relación con los demás. Se trata del ejercicio de lograr nuestra virtud ante las posibilidades más cotidianas e inmediatas de nuestra libertad, correspondiendo con el sentido de toda sociedad: la relación a partir del reconocimiento de lo común en nuestras necesidades, siendo la satisfacción de las mismas el sentido de nuestra unión: el bien.

Alguien pueda pensar: “Sólo se trata de una bella apariencia, puede usarse para engañar, no a nuestras inclinaciones como forma de ilusión, sino a los demás”. Es cierto. Sin embargo, hay que recordar que la honestidad con uno mismo es lo que hace de dicho actuar legítimo y no “mera hojarasca y lentejuela” cómo dice nuestro autor, en relación con el genuino sentimiento moral que acompaña a todo actuar virtuoso.³⁹² De hecho, lo

³⁹⁰ Cf. Aristóteles, *Política* (1253a), p. 50.

³⁹¹ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro I, §14 [152]), pp. 57-58.

³⁹² Cf. I. Kant, “Idea de una historia universal en clave cosmopolita”, en *Filosofía de la historia*, p. 57: «[...] todo lo bueno que no está empapado de un sentir moralmente bueno no es más que pura hojarasca y lentejuela miserable».

paradójico de lo anterior es lo siguiente: si alguien usa tal bella apariencia como forma de engaño a los demás, es porque sabe que funcionan como parte de la estrategia para usar al otro como medio y no reconocerlo como un fin en sí mismo. Tal bella apariencia corresponde con lo que identificamos como un actuar virtuoso.³⁹³

Cabe recordar el ejemplo de Kant: una mujer que es tan sólo vista como objeto del goce personal de alguien, puede verse ofendida por la falta de modestia por parte de quien la corteja. Ello Kant lo describe como una violencia, ya que va en contra de la naturalidad instintiva que se opone al artificio cultural en el que consiste dicha modestia. Pareciera implicar cierta forma de represión descrita por nuestro autor. Sin embargo, más que eso, me parece una manifestación del gobierno de uno mismo, una manifestación de autodomínio. Si tal es la intención de dicho acto, su artificio manifiesta la verdad de su consciencia. Si no es el caso, estamos ante la hojarasca y lentejuela de una mera bella apariencia carente de virtud por ser deshonestas: un engaño. Desde tal honestidad, nuestras habilidades sociales son formas correspondientes con una idea del bien. Por ello, no son verdaderas por sí mismas, sino sólo desde tal honestidad. Son formas de artificio para la realización de la óptima relación entre nosotros; realización del bien común de nuestra virtud como óptima habitación del mundo, la cual implica la armónica relación entre nosotros, ciudadanos del mundo:

La *belleza* es lo único que corresponde al *gusto*; lo *sublime* corresponde también al juicio estético, pero no al gusto. Puede y debe la *representación* de lo sublime ser bella en sí; si no, es ruda y bárbara y contraria al gusto. Incluso la expresión de lo malo o feo [...] en otro caso, engendrará disgusto o asco, dos cosas que encierran el deseo de alejar de sí una representación que se ofrece para goce, mientras que la *belleza* lleva consigo el concepto de invitación a unirse del modo más íntimo con el objeto, esto es, al goce inmediato.³⁹⁴

³⁹³ Ana María Salmerón Castro, *La herencia de Aristóteles y Kant en la educación moral*, p. 72. En relación con ello, traigo a colación este otro pasaje de Ana María Salmerón Castro: «Al hablar de este fin de la educación [la prudencia], Kant señala que involucra la amabilidad, la civilidad y la conciencia cívica...» Lo anterior, siguiendo a Salmerón Castro cuando afirma: «el hombre se educa a sí mismo a partir de un esfuerzo permanente a lo largo de toda su vida» (pp. 69-70).

³⁹⁴ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro II, inciso B, §67 [241]), pp. 169-170.

La belleza es una experiencia de unidad que incita a la comunidad y que, por lo tanto, refiere al bien común. Quizá este sea uno de los ecos más claramente platónicos en Kant.³⁹⁵ Por otra parte, aclara cómo lo sublime, si no es en sí, puede referir al desagrado rudo y bárbaro que refiere al mal y a la fealdad correspondiente a éste. Lo sublime en sí es aquél impulso emotivo que produce en nosotros una magnitud que desafía a nuestra propia finitud y que refiere a la unidad, proporción y armonía del bien, aquello en lo que consiste el

³⁹⁵ Cf. I. Kant, *Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, segunda sección, §59 <Ak. V353> [B 258-259]), pp. 327-328: «Lo bello es el símbolo del bien moral; y que sólo bajo esta consideración (una relación que le es natural a todo el mundo y que también se exige de todos los demás como deber) gusta con una pretensión a la adhesión de todos los demás, donde el ánimo se hace al mismo tiempo consciente de un cierto ennoblecimiento y elevación sobre la mera receptividad de un placer por medio de las impresiones de los sentidos, y también aprecia el valor de otros según una máxima similar de su discernimiento. Esto es lo *inteligible*, hacia lo que [...] mira el gusto, para lo que, en efecto, coinciden incluso nuestras capacidades cognoscitivas superiores, y sin el cual surgirían amplias contradicciones en la naturaleza de éstas, comparada con las pretensiones del gusto. En esta capacidad, el discernimiento no se ve sometido a una heteronomía de las leyes de la experiencia, como sucedería en caso contrario, en el enjuiciamiento empírico. Pues el discernimiento se da a sí mismo la ley con respecto a los objetos de una satisfacción tan pura, del mismo modo que la razón lo hace con respecto a la capacidad desiderativa. Y tanto por mor de esta posibilidad interna en el sujeto, como por mor de la posibilidad externa de una naturaleza que coincide con ello, se ve referido a algo en el mismo sujeto y fuera | de él, que no es naturaleza, tampoco libertad, pero que está enlazado con el fundamento de esta última, a saber: con lo suprasensible, donde de manera colectiva y desconocida la capacidad teórica se unifica con la práctica. Enunciaremos en unos pocos puntos esta analogía, haciendo notar al mismo tiempo su heterogeneidad». A lo anterior nuestro autor agrega: «1. Lo bello gusta *inmediatamente* (pero sólo en la intuición \ reflexionante, no en el concepto, como la moralidad). 2. Gusta *sin interés alguno* (el bien moral está ligado necesariamente con un interés pero no con uno que preceda al juicio sobre la satisfacción, sino con uno primeramente producido por él). 3. La *libertad* de la imaginación (así pues, de la sensibilidad de nuestra capacidad) se representa en el enjuiciamiento de lo bello como concordante con la legalidad del entendimiento (en el juicio moral la libertad de la voluntad se piensa como coincidencia de esta última consigo misma según leyes universales de la razón). 4. El principio subjetivo de enjuiciamiento de lo bello se representa como *universal*, esto es, como válido para todo el mundo, pero no como cognoscible mediante concepto universal alguno (el principio objetivo de la moralidad también se define como universal, esto es, como cognoscible por todo sujeto, pero al mismo también para todas las acciones del mismo sujeto y, en esta medida, como cognoscible mediante un | concepto universal). Así pues el juicio moral no es sólo capaz de determinados principios constitutivos, sino que es *sólo* posible gracias a la fundamentación de las máximas sobre dichos principios y su universalidad» (*Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, segunda sección, §59 <Ak. V354> [B 259]), p. 328). Con base en lo anterior, me parece importante también recordar el siguiente pasaje del discurso de Pausanias: «complacer en todo por obtener la virtud es, en efecto, absolutamente hermoso. Éste es el amor de la diosa celeste, celeste también él y de mucho valor para la ciudad y para los individuos, porque obliga al amante y al amado, igualmente, a dedicar mucha atención a sí mismo con respecto a la virtud. Todos los demás amores son de la otra diosa, de la vulgar» (Platón, *Banquete* (185b), p. 212). De otra importantísima parte del diálogo platónico, me gustaría recatar el siguiente pasaje del discurso de Diotima: «¿Acaso crees [...] que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que contempla esa belleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía? ¿O no crees [...] que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?» (*Banquete* (210e-212a), p. 265).

carácter común del mismo y, por lo tanto, su belleza. Por ello, tal verdadera conciencia implica el saber que mi virtud (*areté*) no puede ser un medio para conseguir algo más, como autoridad o reconocimiento. Quién busca esto último, debe meditar seriamente si, como en el caso del filántropo kantiano,³⁹⁶ la búsqueda de la virtud por parte de sí mismo es tan sólo la búsqueda de la satisfacción de una inclinación o un interés privado, en el cual se manifiesta su egoísmo. La verdadera virtud es ajena a la perversión del supuesto ejercicio de la misma. El objetivo de dicha perversión es el poder; la pedestre intención de lograr cualquier medio para alcanzar un fin. Por ello —como dice Luis Villoro— el justo es aquél que se aleja del poder;³⁹⁷ coincidiendo con Kant:

Este poder encierra, por decirlo así, un triple instrumento: los *hombres*, el *mando* y el *dinero*; con ello se logra, cuando se está en posesión de ellos, alcanzar, si no por una de estas influencias, por la otra, a todo hombre, y utilizarlo para los propios designios. Las inclinaciones correspondientes, cuando se convierten en pasiones, son el *afán de honores*, el *afán de dominación* y el *afán de poseer*. Sin duda que aquí el hombre se torna el juguete de sus propias inclinaciones, y con el empleo de tales medios falla su fin último; pero no hablamos aquí de la *sabiduría*, que no contiene pasiones, sino sólo de la inteligencia con que se puede manejar a los necios.³⁹⁸

Cómo dice Kant, no podemos agregar elementos a los hechos, para decir cómo actuar siempre en determinada situación.³⁹⁹ Para ser justos, debemos evaluar, contemplar, reflexionar, observar y meditar, en relación con nuestra circunstancia, a favor de su

³⁹⁶ Cf. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (primera sección, 398, 8-399, 34), pp. 127 y 129. Nuestro autor expone su célebre ejemplo: «Ser benéfico cuando se puede es un deber, y además hay unas almas tan predispuestas a la compasión que, incluso sin otro motivo que la vanidad o de la propia conveniencia, encuentran un placer interior en difundir alegría a su alrededor y pueden recrearse en la satisfacción de otros en tanto que es su obra. Pero yo afirmo que, en tal caso, una acción como esa, por muy conforme al deber, por muy amable que sea, no tiene sin embargo verdadero valor moral, sino que corre parejas con otras inclinaciones, por ejemplo, con inclinación a la honra, merece alabanza y aliento, pero no alta estima, pues le falta a la máxima el contenido moral, a saber, hacer esas acciones no por inclinación, sino por deber» (*Ibid.* (primera sección, 398, 8-20), p. 127).

³⁹⁷ Cf. L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, pp. 16-19. De estas interesantísimas páginas, rescataría el siguiente pasaje como corazón de la argumentación villoriana: «Frente al afán universal de poder sólo hay una opción: la búsqueda del no-poder. La actitud de un hombre que estuviera liberado de la pasión del poder [...] sería justamente esa persona que pretendería maniobrar, no para alcanzar poder sino para escapar de él» (*Ibid.*, pp. 17-18).

³⁹⁸ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro III, inciso C, §84, [271]), p. 206.

³⁹⁹ *Vid. supra.*, p. 239, n. 378.

comprensión. Eso es ser sabio: ir más allá de los juicios inmediatos y superficiales; ir más allá de las meras convicciones convencionales para intentar comprender. La verdadera virtud no busca el reconocimiento. Ello implica el fomento de nuestro egoísmo. La virtud exige el desprendimiento a favor de la justicia, una renuncia autónoma a nosotros mismos. En ello radica la generosidad que caracteriza a la virtud: la renuncia al interés privado, cuando se pretende imponer por encima del bien común.

Un hombre que hace actos “justos” inspirado por su mero interés privado, de la misma forma en la que lo hace el filántropo del que Kant habla en la *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres*,⁴⁰⁰ podría pensar para sí desde lo más íntimo de su pensamiento: *Si no actúo como los demás esperan, perderé mi autoridad, perderé mi poder*. En tal enunciación se manifiesta el egoísmo de todo interés privado por encima del bien común. Aquello en lo cual radica la violencia del poder por encima de la verdad. Vale la pena recordar el siguiente pasaje al respecto de la interesantísima lectura que hace Michel Foucault de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant:

El arte de conocer tanto el interior como el exterior del hombre es, pues, y de pleno derecho, no una teoría de los elementos, sino una *Didáctica*: no descubre sin enseñar ni prescribir. En cuanto a la *Característica*, ella revela que los conjuntos de fenómenos –los cuerpos, la pareja, la raza, la especie– no están dados de una vez por todas y clausurados sobre ellos mismos, sino que remiten de la verdad aparentemente inmóvil de los fenómenos a esas radicales posibilidades que les dan sentido y movimiento, ella permite regresar del signo al poder [...] para conocer el interior del hombre a partir de lo exterior.⁴⁰¹

Pensemos en la soberbia de creer haber alcanzado definitivamente nuestra excelencia. En ello se manifiesta el engaño de una convicción capaz de precipitarnos a nuestra somnolencia. Hay personas que elaboran tales convicciones para hacer un uso técnico de las mismas, logrando un arte del autoengaño. De tal manera, perpetúan la satisfacción de su egoísmo sin darse cuenta de la inercia que han construido, quedando atrapados en ella y en el fanatismo derivado de la misma, por una falta de reflexión y búsqueda de la comprensión

⁴⁰⁰ *Vid. supra*. p. 246, n. 396.

⁴⁰¹ *Cf. M. Foucault, op. cit.*, pp. 85-86.

de sí mismos. Se trata del engaño del egoísmo. Tal elaboración constante de dicha forma de heteronomía es la construcción del monstruo de uno mismo. Ante tal peligro, la responsabilidad que implica el conocimiento de uno mismo, como cuidado de sí, es un deber.⁴⁰² En la deshonestidad antes expuesta radica el peor de los males: la falsa virtud:

la veracidad en el interior de lo que el hombre se confiesa a sí mismo y al par en el comportamiento con todos los demás, convertida en máxima suprema, es la única prueba de existir en un hombre la conciencia de tener un carácter; y como tener éste es el mínimo de lo que se puede exigir de un hombre racional, mas al par para el máximo del valor intrínseco (de la dignidad humana), el ser un varón de principios (el tener un carácter determinado) ha de ser posible a la más vulgar razón humana y, por ello, superior en dignidad al mayor de los talentos.⁴⁰³

Kant, en la *Antropología en sentido pragmático*, hace un esfuerzo admirable por dar cuenta de las implicaciones éticas de las experiencias de lo bello y lo sublime en términos materiales. Ya que hablamos del conocimiento del hombre, aprovechemos la explicación kantiana para ampliar nuestra reflexión acerca de tal relación y sus implicaciones:

Lo *sublime* es el contrapeso, no lo contrario de lo bello; porque la tendencia y el intento de elevarse a la aprehensión del objeto despierta en el sujeto un sentimiento de su propia grandeza y fuerza; mientras que la representación intelectual de lo sublime en la *descripción* o la plástica puede y tiene que ser siempre bella. En otro caso tornase el asombro *espanto*, cosa muy diferente de la *admiración*, que es un juicio en que no se siente saciedad de lo *asombroso*.⁴⁰⁴

Kant describe la dinámica entre lo bello y lo sublime. En ésta se manifiesta la experiencia sublime del bien. La belleza es la armonía, el orden, la proporción y, por lo

⁴⁰² Tal es la importancia de la *observación* para Kant como búsqueda de dicha comprensión de lo experimentado. Ante el peligro de que nuestro padecimiento configure pensamientos desproporcionados a partir de la incompreensión de nuestra experiencia, capaces de influenciarnos por ser ajenos a ella, pueden llegar a configurar creencias que deriven en prejuicios espurios debido a la incompreensión que implican. Ello puede dar pie a la conducción emotiva y pasional de nosotros mismos al permitimos tal dominación. Ello es una injusticia tanto con nosotros mismos como con aquello que juzgamos de manera parcial e injustificada. Ello es ir en contra del autodomínio que exige toda virtud. La observación nos permite comprender la dimensión de la magnitud del mundo que experimentamos.

⁴⁰³ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (segunda parte, apartado A, cap. III [295]), p. 233.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, (primera parte, libro II, §68 [243]), pp. 171-172.

tanto, el bien. Kant caracteriza a la representación artística de lo sublime como “siempre bella”. Tal magnitud es la que origina la elevación más allá del concepto. Recordemos cómo la experiencia de lo sublime, según pseudo Longino, al igual que nuestro autor, eleva el espíritu.⁴⁰⁵ Esa elevación es la forma en la que se manifiesta la escisión de la conciencia: el sentimiento de ser superados por la magnitud del mundo. Por ello, lo sublime es el contrapeso de lo bello al producir la elevación de nuestra conciencia. Simultáneamente, la experiencia de lo bello, ante la magnitud de su armonía y proporción, es capaz de conmovernos gratamente generándose una experiencia sublime de la belleza por su magnitud. Ello, en contraste con la conmoción del sentimiento de lo sublime, siempre es dolorosa, perturbadora e, incluso, terrorífica (*sublime terrorífico*).⁴⁰⁶ La superación del sentimiento de lo sublime, consiste en la sucesión de un periodo de tranquilidad, producto de la correcta confrontación de tal sentimiento, para dejar de padecer tal elevación. En cambio, la experiencia de lo bello es una conmoción capaz de atraer a quien la padece. Sin embargo, la admiración de la belleza, la conmoción inspirada por la belleza de actos como el heroísmo, sólo es posible a través del contrapeso de lo *sublime*, capaz de disponernos a la contemplación de la ejemplar armonía de lo bello. Por ello es capaz de producir una feliz y dolorosa conmoción, capaz de debilitar al ánimo hasta el llanto, llevándose a cabo lo magnífico: el encuentro entre lo bello y lo sublime; la elevación de lo *sublime*, capaz de permitir la contemplación de la belleza. Además, en dicha experiencia, radica la experiencia sublime del bien.

Cuando se va más allá de la conmoción del sentimiento de lo sublime, logrando la serenidad que le deviene, surge la admiración de la ejemplaridad que implica la armonía, el orden y la proporción de dicha magnitud. Uno va más allá del mero asombro, más allá del padecimiento inmediato de nuestra finitud, para convertirse en el goce de la admiración del bien, generando una conciencia del mismo a partir de su experiencia. Si la inspiración de

⁴⁰⁵ *Vid. supra.* p. 34, n. 27.

⁴⁰⁶ Kant nos da cuenta de ello en las siguientes líneas: «Lo sublime debe ser siempre grande, lo bello también puede ser pequeño. Lo sublime debe ser sencillo, lo bello puede estar adornado y ornamentado. Una gran altura es tan sublime como una gran profundidad, pero mientras que a ésta le acompaña una sensación de estremecimiento a aquella le acompaña una sensación de admiración; esta primera sensación puede ser sublime terrorífica y aquella segunda puede ser noble» (I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (primera sección, <8> [210]), pp. 5-6).

tal ley es fruto del miedo, no se ha confrontado adecuadamente la sublime experiencia del bien y, por lo tanto, es mera heteronomía. El gozoso padecer del bien no tiene saciedad, por ello configura consciencia. Siempre es deseable, a pesar de lo perturbadora que pueda ser su experiencia, por la elevación que produce. También es deseable por la proporción de la belleza que remite al orden, la armonía y la justicia: la belleza como experiencia del bien; la belleza de la conmoción de la cual es capaz al generar en nosotros la consciencia del bien:

la grandeza del alma y la fortaleza del alma conciernen a la materia (el instrumento para ciertos fines), *la bondad del alma*, a la forma pura, bajo la cual todos los fines tienen que conciliarse, y que, por ende, donde se encuentra, es como el Eros de la fábula, *protocreador*, pero también *sobrenatural*,—esta bondad del alma es el punto céntrico en torno al cual recoge el juicio de gusto todos sus juicios sobre el placer sensible conciliable con la libertad del entendimiento.⁴⁰⁷

La experiencia del bien es el padecimiento de la magnitud de la grandeza del alma en nosotros mismos, sensación material del cuerpo en el que consiste nuestra conmoción, en el cual se manifiesta la forma pura de la belleza, forma contenedora de todo sentido, por lo tanto, fin de toda poética: la belleza de toda virtud. La virtud del alma es su belleza.⁴⁰⁸ Como nos dice Kant: la belleza del alma es forma pura, manifiesta en la voluntad que realiza la sublime magnitud de su verdad:

Toda manifestación de la propia persona o del propio arte hecha *con gusto*, supone un *estado social* (un comunicarse), que no siempre es sociable (de participación en el placer de los demás),

⁴⁰⁷ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro II, §67, [242]), p. 170.

⁴⁰⁸ Al respecto, me permito repetir un pasaje kantiano cuya pertinencia me resulta inevitable en este momento de la tesis, en el cual abordamos el tema de nuestro actuar que, en tanto que actividad del alma, nos confronta con el quehacer vital en que consiste y, por lo tanto, con la necesidad de su aprendizaje, a partir de la formación de nosotros mismos: «[...] la verdadera virtud sólo puede basarse en principios tales que, entre más generales sean, más sublime y noble lo harán. Estos principios no son reglas especulativas, sino la conciencia de un sentimiento que vive en todo corazón humano y que se extiende mucho más allá de las causas particulares de la compasión y la complacencia. Creo englobar todo su contenido diciendo que es el *sentimiento de la belleza y la dignidad de la naturaleza humana*. Lo primero es un fundamento de la benevolencia universal, lo segundo del respeto universal; y si este sentimiento alcanzara la más alta perfección en un corazón humano, ese hombre se amaría y se estimaría a sí mismo, pero sólo en la medida en que es uno | de todos aquellos a los cuales se extiende su vasto y noble sentimiento. Sólo cuando uno subordina su inclinación tan amplia, los instintos bondadosos pueden aplicarse proporcionadamente y producir el noble comportamiento que es la belleza de la virtud» (I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (segunda sección, <23-24> [217]), p. 15).

sino, en un principio, comúnmente *bárbaro*, insociable y de mera rivalidad. En la completa soledad nadie se adornará ni embellecerá su casa; tampoco lo hará por los suyos (mujer e hijos), sino sólo por los extraños, para mostrarse superior. Pero en el *gusto* (de elección), esto es, en el juicio estético, no es directamente la *sensación* (lo material de la representación del objeto), sino la manera de componer esto la libre imaginación (productiva) mediante la ficción, esto es, *la forma*, lo que produce la complacencia en el objeto; pues solamente la forma es lo que tiene capacidad de pretender una regla universal para el sentimiento del placer. Del sentimiento sensible, que puede ser muy diverso según la diversa capacidad sensorial de los sujetos, no se puede esperar ninguna regla universal. Puede, por tanto, definirse el gusto así: “gusto es la facultad que tiene el juicio estético de elegir de un modo universalmente válido”.⁴⁰⁹

La manifestación de la propia persona o del propio arte hecha con gusto, efectivamente, supone un estado social, aquello que Kant identifica con el acto de comunicarse. Nuestra reflexión permite la realización del artificio en el que consiste todo fenómeno social. La reflexión es principio de sociabilidad, comunicación y comunidad, capaz de relacionarnos, separarnos e integrarnos de distintas formas. En ello se manifiesta la importancia del *uso público de la razón*.⁴¹⁰ De ahí lo sospechoso de una actitud acrítica a determinadas convenciones en determinados momentos.

Kant nos habla de los daños que, por *nuestro egoísmo*, nos hacemos a nosotros mismos.⁴¹¹ Fenómenos como la desconfianza y el miedo. Fenómenos capaces de aniquilar toda posibilidad de bondad en una sociedad, cuyo principio es la confianza en el bien común que significa conducirse racionalmente en dicha sociedad. La aniquilación de toda posibilidad de bondad en una sociedad, puede llevarnos al grado de hacer que los miembros de la misma hagan lo contrario a lo que deberían hacer, yendo en contra de la confianza otorgada. Debido al actuar irracional de una sociedad que ha hecho a un lado el respeto de la ley en todos los ámbitos de su actuar, sus miembros pasan a ser meros individuos, al conducirse con base en su mero egoísmo. Ello implica la disolución de la sociedad, ya que, la comunidad no radica en estar juntos sino en ser unidos. Tal disolución manifiesta la

⁴⁰⁹ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro II, §67, [240-241]), pp. 169-170.

⁴¹⁰ *Vid. supra.* p. 11, n. 2.

⁴¹¹ Cf. I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro III, §§ 80-86, [265-275]), pp. 198-211 y (segunda parte, cap. III, apartado E, inciso C, [329-330]), p. 276.

pérdida de la experiencia del bien común, como un producto de la indolencia ante la necesidad del mismo.⁴¹²

⁴¹² Es sumamente importante pensar la siguiente observación e inferencia que logra Rebeca Maldonado en relación con su lectura de Kant: «[...] crear un espacio que aleja lo instrumental mismo, del orden de lo comprobado y aceptado, abre un espacio de libertad, del cual también puede surgir el verdadero reconocimiento común. En cualquier mito, cuento o poesía, si podemos dar asentimiento general a lo que ahí se narra o se dice [...] es porque aceptamos que el mito, el cuento, la poesía es una exploración de la experiencia humana, de sus valores, de sus no valores, de su sufrimiento y de su muerte, en su acepción metafórica. En este sentido, apunta a un saber que va más allá de lo comprobable. Su verdad está en su poder para justificar y crear un nuevo orden. Su verdad está en el decir, no en el ser» (R. Maldonado, *Kant, la razón estremecida*, p. 260). Si bien es sugerente la postura de Maldonado en relación con adjudicar a la verdad de la narración en su decir, en realidad, más que en el decir la verdad a la cual refiere Maldonado yace en lo dicho como *mimesis* de la verdad entendida como la experiencia común a la cual refiere, la que me parece identificable con una experiencia de lo humano en la cual, artificialmente, no dejamos de realizar nuestra relación cultural con el mundo, implicando ello una labor estética y, por lo tanto, artística con él. Por ello, resulta falso el problema de la densidad ontológica del relato al estar éste supeditado a criterios de realidad basados en una idea positiva de la misma, cuando la condición humana no se manifiesta únicamente en términos positivos al estar supeditada, al igual que sus posibilidades, en buena medida, a nuestra capacidad de artificio, la cual empieza en el empleo de nuestra imaginación como parte del proceso a favor del servicio de nuestro pensamiento (*autonomía*) ¿Ello, en su más estricto origen pre-realizativo, está estrictamente inscrito en el orden de lo positivo? La verdad del relato yace en su verosimilitud, en ello yace su facticidad, por lo cual, en tanto que mundo posible, es perfectamente compatible con una idea de ficción que asuma de tal forma su carácter de realidad, verdad y, por lo tanto, hecho —si es que puede ser asumida de otra forma— en tanto que *mimesis* del mundo. Al ser capaz de narrar al mundo con la legitimidad que dota de convencimiento, la verosimilitud que se caracteriza por lograr el convencimiento de quien contempla dicha *mimesis*, nuestra experiencia de lo común, más allá de la forma en la cual ésta se represente, es una manifestación realizativa y artística de la verdad, en tanto que *mimesis* de esta última. Ya que Maldonado nos habla de reconocimiento, quisiera recordar lo que el antiguo filósofo estagirita nos dice al respecto: «El reconocimiento es, como su nombre indica, un cambio de la ignorancia al conocimiento...» (Aristóteles, *Poética* (libro XI, 1452a), p. 62.) El reconocimiento es darnos cuenta de lo verdadero, adquirir consciencia de ello. Su impacto es tal, como ocurre en la tragedia, que genera en nosotros la identificación sentimental con sus protagonistas y su circunstancia, por llevar a cabo de manera *artificial* la experiencia común en la que se manifiesta plenamente la sublime condición humana como verdad de la misma. Al respecto, Aristóteles nos brinda más elementos para alimentar esta reflexión tan importante: «Es preciso preferir lo imposible que es verosímil a lo posible que es increíble, y los temas no deben estar formados de partes irracionales, sino que no deben tener nada en absoluto que sea irracional, pero si no es posible esto, debe estar fuera de la narración [...] si un poeta compone algo irracional y hace que parezca medianamente razonable, incluso se admitirá lo absurdo [...] endulzándolo con otras cualidades, el poeta oculta lo absurdo». (*Poética* (libro XXIII, 1460a), p. 89.) Este enigmático pasaje aristotélico parece dar cuenta de la fascinante experiencia de la verdad en el relato. Dicha experiencia implica la posibilidad de realizar lo extraordinario ante lo indefinible que resulta la designación de las posibilidades de lo real, desafiadas por nuestra capacidad de artificio. El lograrlo implica una ampliación de lo real a través de nuestra creatividad, cuyo éxito yace en su sostén en lo *común*, en el logro del convencimiento que propicia su experiencia como forma de conocimiento de lo humano. Tal es el principio de su verosimilitud. Siguiendo a Maldonado, en la verdad del decir como realización artística de la mejor forma de hacerlo, yace la verdad que implica lo verosímil como la coincidencia con la *lógica* de lo verdadero, de lo común y, por lo tanto, de lo real en el relato, verosimilitud en la cual yace la posibilidad de lo extraordinario como manifestación de la verdad posible de la cual somos capaces los seres humanos a través de nuestra capacidad *artística*. Sin embargo, ello no se reduce al relato mismo, atraviesa cualquier posibilidad de la capacidad de artificio del ser humano. En ello yace nuestra capacidad de realizar lo verdadero, realizar la verdad, por el “simple” hecho de ser capaces de imitarla al comprender nuestra experiencia. Por ello hay una experiencia edificante en ello, una experiencia de alegría, en el darse cuenta que implica reconocernos

Tal decadencia se debe a la mediatización de los miembros de tal sociedad, ante el miedo a la pérdida de su libertad que representa la dificultad de conducirse con virtud ante su adversidad, y la desconfianza inspirada por aquellos que los han traicionado. Se ha abandonado el proyecto poético de la ciudad, construyendo la forma de la misma, capaz de contener en ella su sentido: el bien. Se ha abandonado a tal grado, que dicha sociedad conducida por la inmediatez de sus propias necesidades, fácilmente conducirá sus acciones a un Estado de guerra: el imperio del interés privado. Es así como hemos perdido la *comprensión* en la cual “el mundo aparece más bien como ciudad a construir que como cosmos ya dado”.⁴¹³

Ante tal peligro, me parece evidente que el principio de dicha *poiesis* es la poética de la virtud, ya que sólo formándonos autónomamente se abre la posibilidad de adquirir consciencia del cultivo de la virtud como consciencia de que en ella misma radica el bien común que deriva en la satisfacción de aquellas *necesidades* en las cuales éste, el bien común, se realiza, por encima de cualquier interés privado, a partir de la experiencia sublime del bien.

capaces de dicha plena posibilidad de lo humano: «[...] se gozan ante la contemplación de imágenes, porque ocurre que ante su contemplación aprenden y razonan qué es cada cosa». (*Poética* (libro IV, 1148b), pp. 51-52.) De tal forma, más allá del realismo crudo y limitante de lo que creemos posible como cortapisa asumida de lo que el mundo aparentemente es, somos capaces de lo extraordinario, de lo que va más allá de la inmediatez de los fenómenos empíricos y su finitud como límite y, por lo tanto, de la inmediatez de la muerte, nuestra finitud. En esto último parece radicar lo posible increíble, desdeñado por Aristóteles. Porque, por más posible que sea lo increíble, al ser capaz de duda no tiene ninguna relación vinculante con el mundo, simplemente no dice nada al carecer de la verosimilitud de lo común. Para decirlo de manera sumamente llana: lo posible increíble no emociona como lo extraordinario que es lo imposible verosímil, capaz de encantar, de emocionar, de ilusionar y de hacer al pensamiento capaz de elevación. Dicha verosimilitud yace en la experiencia de lo humano, no en los hechos, sino en los hechos como experiencia de la condición humana. En el actuar, en la relación con el mundo de la cual somos capaces yace la verosimilitud con la cual la verdad de todo artificio se sostiene como algo real y factual que no necesariamente positivo, aunque sí posible. De ahí la relevancia y efectividad de todo mundo posible por más extraordinario que parezca, porque la fidelidad con la verosimilitud de los caracteres es un compromiso con el reconocimiento del cual somos capaces de la experiencia de lo humano en tanto que experiencia común. Por ello dice el filósofo estagirita: «es preciso en los caracteres, exactamente como también en la composición de los hechos, buscar siempre o lo necesario o lo verosímil, de manera que o sea necesario o verosímil que tal persona diga o haga tal cosa, y que es necesario o verosímil que tal cosa se produzca después de la otra». (*Poética* (libro IV, 1454a), p. 69.) En la experiencia vinculante de lo humano yace la relación artificial con el mundo de la cual somos capaces, que, por el inevitable y “simple” encuentro entre nosotros en el mundo, es inevitablemente ética.

⁴¹³ M. Foucault, *op. cit.*, p. 52.

Insistamos un poco en el tema del autodomínio y su relevancia ante el peligro de no precipitarnos a la influencia de ciertos usos perversos y públicos de la razón cuando ésta se desvía. Nos referimos a la peligrosa mediatización de la barbarie.

El objetivo de la espectacularidad de fenómenos como la violencia, es el dominio de su espectador, al ser capaz de inspirarnos el horror de lo exhibido. Se trata de un control que se manifiesta en la atención que genera y que deriva en fenómenos como la manifestación pública de nuestra impotencia ante tal fenómeno. Se trata del poder de un amo, capaz de hacerte daño a distancia, gozando de la impotencia como expresión de la impunidad en la cual vive tal ser dominante. Un ejemplo contundente de heteronomía. Ello exige nuestro autodomínio como forma de anulación del efecto de poder de la barbarie espectacularizada. Un combate frontal al descontrol de uno mismo, capaces de ser derrotados por la pasión y la emoción generadas por el acontecimiento de la barbarie como método de dominio. Ello demanda un servicio de la razón imprescindible. Un ejercicio crítico a favor de la comprensión de nuestra realidad y lo complejo de sus circunstancias y acontecimientos, con el fin de reconocer la justa proporción de los mismos. Al respecto, vale la pena recordar lo relevante que puede ser, ante fenómenos tan complejos, la indiferencia estóica como logro del ejercicio de un autodomínio (*apatheia*).⁴¹⁴

⁴¹⁴ Cf. D. Laercio, *op. cit.* (VII, 117), p. 375: «Afirman que el sabio es desapasionado, por estar libre de inclinaciones. Pero que también es insensible el malvado, en el sentido de que es duro e implacable. El sabio carece de vanidad, pues se mantiene ecuaníime ante lo glorioso y lo infamante. Pero también es modesto otro, el incluido en lo vulgar, que es el individuo mediocre. Dicen además que todos los virtuosos son austeros, porque no tienen tratos entre sí con vistas al placer ni aceptan de otros las invitaciones al placer. Pero también hay el austero en otro sentido, que se dice de modo parecido al vino “austero” (extremadamente seco), que se utiliza en la confección de medicinas, pero muy raramente para beberlo». Abonando a lo anterior, resulta significativo el siguiente pasaje de Josu Landa: «[...] en el contexto ético estoico, la única referencia efectiva para comprobar el hecho de la conformidad del alma personal con el alma del mundo sólo puede ser y es de índole subjetiva. Ese criterio es la *apatheia* (‘apatía’), la experiencia interior del desapasionamiento, de la eliminación de las pasiones, de la liberación de los padecimientos psíquico-morales que operan como factor de irracionalidad en el propio seno de la razón —concretamente, del hegemoniçón—. De ahí que experimentar la conformidad sea lo propio del sabio, en la medida en que éste se distingue por ser radicalmente desapasionado». (J. Landa, *op. cit.*, p. 177.) También me gustaría recordar el siguiente pasaje kantiano en el cual nuestro se refiere al tema de la *apatía* y de paso recurre a la influencia latina de Horacio: «Esta palabra [apatía] ha cobrado mala fama, como si significara insensibilidad y, por tanto, indiferencia subjetiva ante los objetos del arbitrio; se la tomaba como debilidad. Podemos evitar esta falsa interpretación denominando *apatía moral* a aquella ausencia de afectos que debe distinguirse de la indiferencia: porque los sentimientos que proceden de las impresiones sensibles sólo pierden su influencia sobre el sentimiento moral cuando el respeto por la ley es más fuerte que el conjunto de ellos.— Sólo la fortaleza aparente de un enfermo de fiebre permite aumentar el vivo interés por el *bien* hasta el afecto, o más bien degenerar en él. Se denomina *entusiasmo* al afecto de este tipo y a él hay que referir también la *moderación*, que suele aconsejarse incluso

Recordemos que la virtud es una fortaleza, por lo cual exige *valor*. Lo demanda el sostén de la voluntad que implica su cultivo; la virtud que, como importante faceta, caracterizaba lo que los estoicos llamaban *apatía*; por lo cual, ante la adversidad de padecer nuestra problemática, vale la pena atender lo dicho por Kant al respecto:

El principio de la *apatía*, a saber, que el sabio no debe nunca ser presa de la emoción, ni siquiera de la de la piedad hacia los males de su mejor amigo, es un principio moral sumamente justo y elevado de la escuela estoica; pues la emoción deja (más o menos) ciego. Sin embargo, que la naturaleza haya implantado en nosotros la disposición para las emociones, fue sabiduría de la naturaleza para *provisionalmente*, antes aún que la razón haya llegado a la robustez necesaria, tomar las riendas, es decir, agregar a los resortes morales del bien, para que los avive, los del estímulo (sensible) patológico, como un sustitutivo interno de la razón.⁴¹⁵

Kant, de manera hipotética, expone el probable sentido moral de las manifestaciones de nuestra sensibilidad. Nuestro autor se centra en el análisis de nuestras emociones, las cuales, posibilitan los resortes instintivos de nuestra acción, al poder impulsarnos a determinados actos encomiables, correspondientes con nuestra supervivencia en tanto que

en la práctica de la virtud (*insani sapiens nomen habeat aequus iniquiultra quam satis est virtutem si petat ipsam*. Horat.)). (I. Kant, *Metafísica de las costumbres* (segunda parte, cap. XVI [408-409], pp. 266-267.) Al respecto nuestro autor agrega: «[...] la virtud, por cuanto está fundada en la libertad interna, contiene también para los hombres un mandato positivo, a saber, el de someterse a todas sus facultades e inclinaciones a su poder (al de la razón), por tanto, el dominio de sí mismo, que se añade a la prohibición de no dejarse dominar por sus sentimientos e inclinaciones (al deber de la *apatía*): porque si la razón no toma en sus manos las riendas del gobierno, aquellos se adueñan del hombre». (*Ibid.* (segunda parte, cap. XV [408], p. 266.) En este otro momento de su obra nuestro autor afirma: «[...] es sublime la *impasibilidad* (*apatheia*, *phlegma in significatu bonu*) de un ánimo que anda enérgicamente tras sus inmodificables | principios; y, ciertamente, lo es de una manera máximamente prominente, pues tiene al mismo tiempo de su lado la satisfacción de la razón pura [...]. Un tipo de ánimo semejante se denomina *noble*... » (*Crítica del discernimiento* (primera parte, primera sección, libro II, § 29, observación general <Ak. V. 273> [B 122]), p. 234, n. 72.) Abonando a lo anterior, quisiera recoger la siguiente nota de Roberto R. Aramayo, traductor de la *Crítica del discernimiento*, la cual resulta sumamente esclarecedora: «El sentido positivo de la palabra *apatheia* es de tradición estoica. Los estoicos sostenían que el deber debe descansar en la razón, de suerte que las conductas inmorales son también irracionales, lo cual vale particularmente para las conductas determinadas por las emociones. Por otra parte, dentro del contexto de la ética estoica la determinación metafísica del deber es tan poderosa que si el deber está fundamentado en la legalidad universal de la naturaleza y si ésta es obligatoria universalmente, surge entonces la cuestión de cómo es posible actuar en contra del deber, o bien, si tal exigencia tiene sentido, no cabe entonces pensar que el hombre esté sometido incondicionalmente a la ley de la naturaleza. Pero sucede más bien que el alma puede desviarse por las pasiones de suerte que pierde el control sobre las acciones: el hombre es entonces como un ciego moral o como un loco. De aquí el sentido positivo de la palabra *apatheia*, en tanto que eliminación de las pasiones asegura tanto la racionalidad de las acciones como la armonía del alma. En este sentido, el estado del ánimo del sabio estoico es “sublime”». (*Idem.*)

⁴¹⁵ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro III, §75, [253]), p. 184.

animales. Lo anterior, como una posibilidad de nuestra instintividad, puede permitir actos cercanos a la virtud ante la falta de madurez de la razón, que Kant caracteriza como algo con una falta de robustez.

La naturaleza animal que nos caracteriza no está equivocada o es anómala, aunque sí es problemática desde el horizonte que implica nuestra racionalidad. La instintividad animal que poseemos, dentro de su patología, también puede permitir diversos tipos de experiencia, de nuestra sensibilidad más profunda, capaces de permitir cierta virtud de dicha condición instintiva, correspondiente con nuestra determinación animal. La problematicidad de ello tiene que ver con el hecho de que la excelencia de un animal no es compatible con la virtud de un ser racional capaz de templanza y mesura, y, por lo tanto, responsable de tales posibilidades de su libertad.

Por ello cabe hacer una valoración adecuada en relación con el aprecio que nuestro autor demuestra por la apatía estoica, como gran ejemplo de artificio y realización de nuestra virtud, al igual que elogia la posibilidad de cierto impulso a la bondad del cual es capaz nuestra animalidad. El propio Kant nos ha hablado de la relevancia del coraje en el quehacer de una praxis, entendida como una vida éticamente comprometida, por lo tanto, una vida políticamente comprometida, inextricablemente ética. Recordemos el pasaje de Juvenal citado por nuestro autor en relación con el tirano de Agrigento: Falaris.⁴¹⁶ También cabe recordar que nuestro autor nos exhorta a tener el coraje de pensar por nuestra cuenta.⁴¹⁷ Esto último, en relación con la experiencia sublime del bien, porque desde el coraje de la verdad, a pesar de la temeridad aparente de los actos inspirados por la impulsividad de nuestra naturaleza, se puede dar un fenómeno muy importante, incluso a costa de nuestra propia vida como lo es el heroísmo. Tal desproporción por parte de un ser racional puede ser la respuesta instintiva a una necesidad de semejante magnitud, difícil de juzgar por lo emergente de su realización. De lo que da cuenta un fenómeno de tal clase, por otro lado, es de la imposibilidad de clausurar definitivamente el sentido de todo juicio

⁴¹⁶ Cf. Juvenal (*Sátiras*, III, VIII, vv. 79-84), *apud* I. Kant, “Notas a la traducción”, en *Crítica de la razón práctica*, pp. LXXIII-LXXIV: «Sé buen soldado, tutor fiel, árbitro íntegro. Si te llaman de testigo en un asunto dudoso, aunque Falaris te ordene ser falso y cometer perjurio en presencia de su toro ardiente, considera siempre que es suma injusticia preferir la vida al honor y por amor a la vida perder precisamente lo que la hace digna de ser vivida».

⁴¹⁷ Cf. I. Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, p. 25.

en torno a nuestro actuar cuando la justicia puede estar sujeta y restringida a circunstancias muy determinadas. Incluso en el caso de aquellas circunstancias en las que sólo queda una opción, última y definitiva, manifestándose la determinación de nuestra libertad, como fenómeno relacionado con nuestra finitud.

Sin embargo, tales casos nos muestran que siempre hay opción porque siempre hay decisión. En tales casos, pareciera que lo que nos ayuda a tomar tal decisión es el sentimiento que emerge de nuestra naturaleza sublime, correspondiendo con la sublime experiencia del bien, la cual hace posible el impulso necesario del sentimiento de lo sublime capaz de darnos el coraje para cumplir nuestro deber, incluso a pesar de nosotros mismos. Nuestra instintividad da cuenta del carácter común de la experiencia y de nuestra capacidad social de crear vínculos empáticos con quienes nos rodean. Nuestra instintividad da cuenta de nuestro carácter ético, en tanto que elementos constitutivos e integrantes del cosmos.

Sin embargo, la indeterminabilidad del instinto, nos pone sobre la mesa nuestra responsabilidad de conquistar la tranquilidad implicada en la superación del sentimiento de lo sublime; no permitir la afección de pasiones ajenas ni la inspiración de las mismas. El primer gran peligro es la realización del mal, la ruptura en la que consiste, en nosotros mismos, posibilitando todo mal en el mundo. Tal es la importancia de asumir el valor ante la barbarie del mundo en el cual debemos aprender a vivir. Kant nos habla del carácter racional del valor, al igual que de su relación con nuestra reflexión. Nos habla de la bravura como importante forma de tal valor. En ella yace lo que Kant llama “fortaleza de la virtud”. De esta forma, Kant nos habla de la formación de nuestra consciencia ética, manifestándose en el problemático concepto del honor:

El valor como emoción [...] puede despertarse también por obra de la razón y ser así verdadera bravura (fortaleza de la virtud). El no dejarse intimidar por punzadas ni burlas aguzadas con ingenio, mas por esto mismo tanto más peligrosas, contra las cosas respetables, sino seguir perseverantemente su marcha, es un valor moral que no posee más de uno que se porta como un bravo en el campo de batalla o en el duelo. Es menester, en efecto, para resolver algo que el deber manda ejecutar, aun a riesgo de sufrir la burla de los demás; incluso un alto grado de valor, porque el celo del honor es el constante compañero de la virtud, y el que es

suficientemente dueño de sí frente a la *violencia*, raras veces se siente, empero, capaz de arrostrar la mofa, cuando se le niega con una sonrisa irónica aquella pretensión de ser honorable.⁴¹⁸

La *bravura*, entendida como fortaleza de la virtud, consiste en tener el valor de preservar a ésta última, para no perderse a sí mismo, y así impedir el dominio de todo aquél que intente hacernos perder nuestro control a través de su influencia. Ser bravo, es defenderse de la nociva influencia del otro desde uno mismo, cuando éste intenta vencernos a través de cualquier forma de violencia, como nos lo dice el propio Kant, ya que se trata de anular el intento de vulnerar la unidad que somos y hemos construido, ingresando en nosotros a través de la escisión provocada por alguna alteridad. El hombre consciente de la *responsabilidad* de la preservación de su virtud, tiene como motivo el honor de sus actos, la belleza ejemplar de los mismos como principio de virtud ética. El verdadero honor es consciencia de la relevancia de nuestro actuar, basado en nuestra experiencia común del bien, reflejada en una *praxis* a favor de nuestra virtud. Cuando la preservación del honor está basada en la habladuría y en la imagen propia ante los demás, se convierte en mera heteronomía. El fin de tal forma de concebir al honor tiene como objetivo el dominio, el control de quien está bajo su yugo; el objetivo pragmático de hacer de uno un medio para los fines ajenos. Es lo que sucede cuando el honor está basado en las convenciones irracionales de una sociedad. Es entonces que mi conducción en pos del honor no es con base en una consciencia ética que me lleve a tal decisión a favor de mi virtud, sino que está inspirada por la influencia que los demás tienen en mí, permitiéndoles así ser jueces de mis actos, en lugar de serlo yo autónomamente; la opinión de los mismos, lo que los demás piensen de mí, o simplemente lo que los demás piensen, se convierte en principio de mi acción.⁴¹⁹

⁴¹⁸ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro III, §77, [257]), p. 189.

⁴¹⁹ Para pensar con mayor detenimiento la problematicidad de un fenómeno como el honor, me permito recordar el siguiente pasaje de nuestro autor: «[...] la Providencia ha puesto otro refinado sentimiento en nosotros que puede movernos a la acción o a servir de contrapeso al más burdo egoísmo y al ordinario deseo de placeres. Es el *sentimiento del honor* y su consecuencia, la *vergüenza*. La opinión que los demás puedan tener de nuestro | valor y su juicio sobre nuestros actos es una motivación de gran peso que nos lleva a muchos sacrificios. Lo que gran parte de los hombres jamás habría hecho por un impulso espontáneo de bondad, ni por principios, muchas veces se realiza simplemente por salvar las apariencias, gracias a una

En el peor de los casos, ello lleva a la fundación de peligrosas *convenciones* sociales que fomentan el dominio de los demás sobre uno mismo, posibilitando nuestra dependencia a los otros; es el imperio de la sociedad entendida como convención, sobre personas sujetas a una minoría de edad injustificable, dando pie a la injusticia, al ser el principio de la misma: la justicia con uno mismo. El ser que se sabe virtuoso no tiene que demostrar nada, es imbatible ante la habladuría de los demás —como dice Kant— y no se deja influenciar por el violento intento de destrucción por parte de aquellos que buscan dominarlo:

no hay otro medio que empezar por tratar con personas de cuyo juicio sobre nuestra conducta se nos dé poco, para ir prescindiendo paulatinamente de la presunta importancia del juicio de los demás sobre nosotros y acabar estimándose interiormente en pie de igualdad con ellos. El hábito correspondiente engendra la *soltura*, que está igualmente alejada de la *cortedad* y del *aplomo* descarado.⁴²⁰

Acudamos nuevamente a Foucault con el fin de retomar su lectura de Kant y pensar al mundo, la sublime experiencia de su magnitud, volviéndose la escuela del arte de vivir, a partir de la construcción de una habitación:

Siendo el mundo su propia escuela, la reflexión antropológica tendrá el sentido de situar al hombre en este elemento formador. Por lo tanto será, indisolublemente, análisis de la manera en que el hombre adquiere el mundo (su uso, no su conocimiento), es decir, cómo puede instalarse en él, y entrar en el juego: [...] participar [...]; y síntesis de las prescripciones y reglas que el mundo impone en condiciones de dominar el juego: [...] comprender el juego [...]. De modo que la *Antropología* no será historia de la cultura ni análisis sucesivo de sus formas; sino práctica a la vez inmediata e imperativa de una cultura dada. Ella enseña al hombre a reconocer en su propia cultura la escuela del mundo.⁴²¹

fantasía muy útil, aunque en sí misma muy superficial, como si nuestro valor y el de nuestras acciones los determinase el juicio de los demás. Lo que se realiza obedeciendo este impulso no es de ningún modo virtuoso; y por eso quien quiere ser tenido por tal oculta cuidadosamente ese motivo de estar ansioso de honores. Esta inclinación ni siquiera tiene tanta afinidad con la genuina virtud como la bondad de corazón, pues lo que la mueve no es directamente la belleza de las acciones, sino el decoro que éstas representan ante los ojos ajenos. Sin embargo, como el sentimiento del honor es un fino sentimiento, puedo denominar como *lustre de la virtud* a lo que este sentimiento motiva y se parece a la virtud» (I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (segunda sección, <25-26> [218]), pp.16-17).

⁴²⁰ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro III, §78, [260]), pp. 192-193.

⁴²¹ M. Foucault, *op. cit.*, p. 70.

Nuestras experiencias del mundo nos forman, por ello Foucault nos habla de la antropología kantiana como un estudio de la forma en la cual se tiene dicha experiencia, aquello que Foucault describe como “adquirir el mundo”, una propiedad de sí mismo, en tanto que propiedad de la experiencia del mundo; aquella inteligibilidad que conforma a la realidad. Ello implica un uso del mundo que se adquiere —siguiendo a Foucault—, ya se trata precisamente del desarrollo de un arte que posibilita dicha experiencia a partir del aprendizaje de la misma, aquello en lo que radica su posibilidad formativa, es decir, la posibilidad de darnos forma a nosotros mismos autónomamente. Lo anterior, como principal posibilidad a la que puede dar pie dicha experiencia del mundo, en tanto que ésta última permite la realización del artificio en el que toda cultura consiste, se manifiesta el uso y aprendizaje formativo de la misma.⁴²²

⁴²² Al respecto resultan sugerentes las siguientes líneas de Rebeca Maldonado, que nos orientan a la caracterización de una experiencia de lo común como una experiencia de lo humano, que posibilita la formación de esto último: «El ser humano necesita verse en lo otro, en la isla, en sus recovecos o hendiduras, y transformarlos en útero, en mujer y a las flores en hijos, para ir más allá de la isla administrada, para justificar nuestra existencia, casi incondicionalmente. El ser humano no debe resistirse a la invitación a explorar su existencia poética y míticamente, pues tal modo de pensar nos hace pasar a otro mundo. Sentir en forma palpable la diferencia entre la isla administrada y la otra isla, lo condicionado y lo incondicionado y, en ciertos momentos, su total entrecruzamiento. Ciertamente, lo más propio de la reflexión, de los discursos infundados y del arte es desrealizar, resignificar y, en esa misma medida, crear, pero ésta es la posibilidad de la vida de cada uno, la posibilidad de humanizar y humanizarnos» (R. Maldonado, *op. cit.*, pp. 261-262).

CONCLUSIONES

Somos seres capaces de consentir nuestra dominación. El miedo es suficiente para hacerlo efectivo al decidir no comprender la influencia de cualquier alteridad en nosotros, abriendo la posibilidad de ser sometidos por la escisión que tal tipo de experiencia nos produce. La reflexión puede permitir la calma ante nuestra adversidad. En ella se cifra el estadio del autodomínio que deriva del cuidado de nosotros mismos a través del servicio autónomo de nuestro pensamiento. De tal forma, se abre la posibilidad de comprender nuestra circunstancia, permitiéndonos su confrontación más adecuada. Tal logro manifiesta su honestidad en la acción congruente con la consciencia que implica. En tal realización yace nuestra virtud y, por lo tanto, el compromiso vital con el deber de realizarla.

Somos seres cuya finitud nos dispone a la emergencia de nuestra circunstancia y la experiencia sublime de la misma nos permite la relación con los demás elementos del cosmos. Por ello, la experiencia sublime de nuestra finitud nos permite adquirir consciencia de la experiencia común del mundo al disponernos a la experiencia diversa del mismo. Ello abre la posibilidad de pensarnos como parte del mundo, al igual que la posibilidad de pensar la integridad del mismo a partir de nuestra relación con él. Se trata del pensamiento acerca de nuestra experiencia, la sublime experiencia de nuestra finitud padecida en nuestra adversidad como consciencia de la magnitud del mundo en la cual consiste. Ello es posible a través de nuestra reflexión como relación con nosotros mismos, a partir del ejercicio de nuestra autonomía. En tal condición se cifra nuestro carácter ético por estar dispuestos a la acción a partir de la relación que establecemos con el mundo, desde el momento en el cual nuestra existencia implica nuestro estadio en el mismo hasta el momento en el cual adquirimos la *consciencia* de nuestra autonomía como principio de la ciudadanía del mundo, posibilidades implicadas en el hecho de ser seres vivos y racionales. Ello nos hace seres responsables, seres poseedores del deber de aprender a vivir.

Por ello, la adversidad supone un aprendizaje a través de su experiencia. Nos exige un dominio de nosotros mismos ante ella, la cual sólo es posible a través de su comprensión. De nuestro autodomínio depende evitar la emergencia del mal como acto de ruptura de toda forma capaz de contener sentido. Sentido que puede ser el bien común de nuestra virtud, el cual es contenido en la forma misma que le damos a nuestro actuar. La experiencia común de nuestra adversidad es capaz de enseñarnos a vivir, a partir de su comprensión, abriendo la posibilidad de la formación de nuestras acciones, al adquirir consciencia de que están en nuestras manos. En dicha consciencia se manifiesta el ejercicio de nuestra autonomía como principio de construcción de nosotros mismos.

Tal labor nos confronta con nuestra experiencia del placer y dolor. Meditar acerca de nuestro goce, por lo tanto, abre la posibilidad de procurar al mismo como resultado implicado en nuestra felicidad, a partir de su comprensión. En ello yace la posibilidad artificial de procurarnos la alegría que reside en la justa y proporcionada comprensión de la belleza posible como experiencia del mundo, a partir del instante en el cual surge. Instante sólo presente, por lo cual, la comprensión de su emergencia se opone al apego a dicha alegría fugaz por implicar nuestra instalación en la inmediatez de su fenómeno y, por lo tanto, en la inmediatez de la muerte. En ello nuestra imaginación juega un papel relevantísimo al ser posibilitadora de la potenciación de dicha experiencia de alegría, implicando ello la plena y fugaz vitalidad del sueño como plenitud de la imaginación en la emergente belleza del momento en el cual ésta es motivo de *alegría*. El sueño como plenitud del quehacer que permite nuestra imaginación posibilita la contemplación y aprecio de la belleza del mundo, siendo tales momentos los que dotan de dicha y de bondad a nuestra vida. En el cultivo de dicho bienestar yace la posibilidad de comprender su relevancia como dulce furto del bien común que es el esfuerzo por consumir nuestra virtud. En ello yace el justo valor del vivir cotidiano de aquél que aprecia la dignidad en sí mismo, al grado de ser consciente de la relevante labor de aprender a vivir cultivando el arte que ello exige. Tal es la consciencia del cuidado de uno mismo como bella labor del esfuerzo inacabado de lograr nuestra virtud.

Parte del peligro del mal no yace en el placer sino en su incompreensión. Cuando permitimos que el placer se convierta en una mera pasión, en la mera satisfacción

irreflexiva del deseo ante una inadecuada confrontación de nuestra circunstancia, el placer puede derivar en una fuente de dolor o —en el peor de los casos— del mal, entendido como el sinsentido de todo mal innecesario. Confrontar con dignidad el dolor nos exige la comprensión del mismo. Tal labor es parte del cuidado de uno mismo y esto mismo, a su vez, nos da el aprendizaje para confrontar el dolor de la mejor forma y evitar así su dominación. Tal experiencia puede derivar en la realización del mal a partir la instalación en la inmediatez de nuestro sentir como experiencia de nuestra finitud, implicando ello una actitud irreflexiva ante dicho fenómeno que impide su comprensión. Al permitir la dominación de nuestro dolor, hacemos efectivo el daño que se nos inflige.

Ahora bien, la relevancia de lo anterior yace en ser conscientes de poder anular tal sufrimiento al comprender la adversidad del mismo, ya que, de tal forma, podemos alcanzar la serenidad suficiente para pensar en las formas de nuestra libertad que han de permitir nuestra alegría, anulando la coerción del dolor. Dicha tarea, por supuesto, es de suma dificultad, pero es posible a través de la comprensión de tal sublime experiencia de nuestra finitud y, sobre todo, a partir de permitirnos la misma como realización y ejercicio de nuestra voluntad, y no como la imposición de alguna alteridad. La comprensión de nuestro dolor y, por lo tanto, el aprendizaje que implica, puede darnos herramientas para evitar el sufrimiento de determinadas experiencias futuras a través de su discernimiento. Sin embargo, es de mayor relevancia la posibilidad de contrarrestar la heteronomía que éste pueda suscitar en nosotros, anulando, a su vez, la posibilidad de que el dolor sea una vía de sometimiento. Esto lo menciono ya que me parece más cuestionable la posibilidad de evitar el dolor sin tener que negarlo en determinadas circunstancias, que confrontarlo con dignidad. El dolor es inevitable, es parte de la vida, ya que ésta se caracteriza principalmente por su finitud y, por ello mismo, ésta nos destina al dolor ineludiblemente; además, su rango indeterminable va desde la molestia más insignificante hasta el sentir más abominable, así como la muerte y la agonía que implica tanto la nuestra como la de los demás. Por ello, nuestra finitud es nuestro destino.

La autonomía que en todo ello se cifra implica, además, una mayoría de edad. Por más terrible que pueda ser la experiencia de mi finitud, asumo mi responsabilidad ante ella y asumo el dolor que ésta implica como parte de las consecuencias de mi decisión,

asumiendo, a su vez, la responsabilidad de mi circunstancia. En ello radica la verdad de ser libre, nuestra verdadera libertad, nuestra autonomía. Por ello, tal forma de actuar, tal compromiso con nosotros mismos, el asumir nuestra responsabilidad, es el acto de dignidad en el cual radica, sin lugar a dudas, nuestra mayoría de edad. Negar nuestra responsabilidad como forma de evasión, manifiesta la heteronomía que propicia el miedo a perder nuestra libertad ante lo terrible y doloroso que pueda ser asumir nuestra responsabilidad. Tal indignidad nos hace esclavos de la pasión que suele desatar el miedo a aceptar las consecuencias de nuestros actos, debilitando nuestra voluntad, haciéndonos incapaces de habitar el mundo adecuadamente por no saber vivir ante las dificultades de nuestra adversidad, es decir, siendo incapaces de confrontarla. En cambio, asumir nuestra responsabilidad, por más coercitiva que pueda parecer la circunstancia en lo cual ello derive, implica el acto de dignidad de habitar el mundo adecuadamente, realizando la plenitud de nuestra libertad y, por lo tanto, la plenitud de nosotros mismos, a través del autodomínio que nos exige nuestra mayoría de edad. En ello radica asumir con valor la verdad de la ley que nos dicta la razón, la honestidad de la misma como honestidad de nuestra conciencia y, por lo tanto, como honestidad con nosotros mismos. En ello consiste asumir el innegable sentimiento que resuena en nuestra conciencia, opuesta a la negación de lo que somos responsables.

Dicha consciencia manifiesta la experiencia del bien surgida del padecimiento de la sublime magnitud del mundo. Pero la consciencia adquirida se manifiesta en la acción que deriva del sentimiento que produce en nosotros como experiencia de la ley. Por otro lado, en ello consiste la conmoción de la ley que la razón se da a sí misma como experiencia integral que da cuenta de la unidad inextricable entre cuerpo y alma, ya que también se trata de una experiencia del primero.

Cuando hablamos de la influencia de una alteridad en nosotros, nos referimos a objetos ajenos a nuestra experiencia capaces de llevarnos a la construcción de prejuicios en torno a todo aquello a lo que refieren. La ilegitimidad de tal posibilidad radica en que dichos objetos, al no ser parte de nuestra experiencia común del mundo, no pueden ser objetos de nuestro juicio pues carecemos de los elementos suficientes para comprenderlos. El peligro de la heteronomía en tales casos es el de la habladuría, ya que se convierte así en

un principio de destrucción, que surge como *doxa* a través de la permisibilidad que mostramos frente a los prejuicios de los demás como si fueran parte de nuestras creencias. Ello puede ser suficiente para inspirar el miedo que suele detonar la barbarie humana como realización de la irreflexiva inercia de toda heteronomía. De ahí que sea más importante juzgar la legitimidad del testimonio de quien lleva a cabo tales juicios, pues, ante la sospecha de que quien los construye, suele suceder que éste carezca de los elementos para hacerlo, resulta preferible que nosotros, sin tal cuestionable influencia, llevemos a cabo el servicio autónomo de nuestro pensamiento en torno a lo que, en primera instancia, más que afirmación exige comprensión. De dicha forma, anulamos la influencia de la peligrosa habladería de quienes quieren imponernos su pensamiento y los juicios que han podido elaborar desde su particular experiencia del mundo.

Tal conducción de nosotros mismos, dicha forma de autodomínio, manifiesta la *praxis* ética de la que somos capaces. Se trata de realizar nuestro posicionamiento responsable ante la circunstancia que nos lo demanda, manifestando así la honestidad de nuestra conciencia al realizar una acción congruente con el pensamiento que pueda producir nuestra reflexión acerca del mundo. En ello yace la sabiduría de un arte de vivir.

Nuestra ciudadanía del mundo nos exige llevar a cabo una labor poética para realizar nuestra habitación del mismo y, para ello, resulta imprescindible una honestidad que haga comprensible la necesidad de tal labor, pues en ello yace la verdadera obediencia. Ésta sólo es real cuando su realización se corresponde con la consciencia de atender a la ley que la razón se da a sí misma. Esa que sólo surge en nuestra experiencia y que sólo puede habitar nuestro propio pensamiento. La distancia crítica entre nuestra experiencia y aquello que no es objeto de la misma es el acto justo, prudente y proporcionado, el cual nos posiciona responsablemente ante la adversidad de nuestra propia circunstancia. Así es cómo llevamos a cabo el cuidado de nosotros mismos ante la posible influencia de creencias ajenas a nuestra experiencia, que son capaces de sujetarnos a los diversos sometimientos que otros siempre están intentando instalar sobre nosotros.

El peligro de esto radica en que podamos llegar a realizar acciones ilegítimas y, por lo tanto, injustas. Tal es la relevancia del ejercicio de mi autonomía ante el peligro de dicha inercia. Tal cuidado sólo es posible a través de la atención de nosotros mismos como parte

del servicio de nuestro pensamiento, abriendo así la posibilidad de anular el dominio de toda creencia ilegítima del mundo que pretenda imponerse sobre nosotros. Tal cuidado de nosotros mismos, en tanto que habitación poética del mundo, es el principio prudencial que necesitamos para construir la legitimidad del uso público de nuestra razón. Dicho ejercicio prudencial nos permite, además, el posicionamiento adecuado y responsable ante el mundo que nos demanda su comprensión. En esta forma integral del cuidado de nosotros mismos yace nuestra legítima ciudadanía del mundo, ya que nos permite poseer el autodomínio que ha de brindarnos la autoridad de un legítimo gobernante y un legítimo legislador de nosotros mismos y, por lo tanto, de un ejemplar habitante del mundo. Tal autodomínio se puede reflejar en la plenitud de dicho ser como integridad de sí mismo, ya que un ser autónomo es capaz de hallar en sí los elementos que le puedan permitir darle un sentido a su vida a partir del aprecio que le tenga a los momentos que motivan su alegría efectivamente. Al asumir tal *poiesis*, evitamos que ésta dependa de alguien más, implicando ello la satisfacción de nuestra autosuficiencia. En tal labor radica el recurso más importante para la construcción ética de nuestra habitación del mundo y tal logro es el que puede permitirnos confrontar plenamente nuestra adversidad a través del simple dominio de nosotros mismos.

De tal forma conseguimos la integridad que implica la realización de nuestra dignidad y en ello yace la relevancia de nuestra autonomía como principio ético-estético para la formación de nosotros mismos. Un ser autónomo no se permite nunca ser vencido por su adversidad; por el contrario, siempre busca comprenderla para confrontarla. La alegría, cuando es resultado del servicio de nuestra razón, no es evasión. La dificultad de ser libres evidencia que el mundo está en nuestras manos y que lo hemos realizado como resultado de la satisfacción de nuestro deseo. En nosotros siempre yace una posible intervención poética del mundo como habitación ética y estética del mismo, y como una inegable experiencia del bien. Esta habitación del mundo es la forma en la que cobra realidad el sentido en el que consiste nuestra dignidad: el bien común de nuestra virtud. La felicidad es el bienestar común del buen vivir que le da sentido a una comunidad. Ser feliz se puede comprender como la armonía de uno mismo a partir del logro emergente de nuestra virtud, tarea que siempre exige su constante actualización, en ello consiste nuestra alegría. Se trata de la

belleza del alma, en tanto que movimiento armónico de la misma, la armonía de una buena vida que se manifiesta en el buen vivir de quien la posee. En ello consiste nuestra satisfacción como armonía proporcional de nuestros actos, la belleza de los mismos, como fruto de nuestra consciencia, del quehacer autónomo que implica el ejercicio de nuestra prudencia y el esfuerzo de lograr nuestra virtud. Ese es el *arte de vivir*: aprender a vivir a través del esfuerzo consciente y autónomo de intentarlo, con el fin de lograrlo. Cuando Kant afirma: “Quién sólo puede ser feliz por decisión de *otro* (sea éste todo lo benévolo que se quiera), siéntese con razón infeliz. Pues ¿qué garantía tiene de que su poderoso prójimo coincidirá en el juicio sobre la felicidad con el suyo propio?”;⁴²³ nos da cuenta de lo perverso y anómalo que resulta ceder nuestra felicidad a los demás y de cómo ésta sólo es posible a través de nuestra autonomía. La incertidumbre ante los objetivos ajenos evidencia la falta de reflexión acerca de nuestra circunstancia y el abandono del ejercicio autónomo de pensamiento que ello implica. El malestar en el cual puede derivar dicha sujeción, es la inevitable señal desde nosotros mismos, de nuestra necesidad de emancipación que se nos demanda. No tiene ningún sentido la sujeción perversa a una vida carente de *alegría* ajena a nosotros y depositada en las manos de la incertidumbre, la cual yace en el misterio de la voluntad del otro cuando, a través del poder que representa y posee, es capaz de consumir su dominación sobre nosotros. El malestar en el mundo se manifiesta en el resentimiento y frustración que puede llegar a implicar. Carece de sentido por lo cual es incapaz de potenciar la construcción de forma alguna en la cual se propicie la dignidad de una vida, cuya plenitud yace en la armonía del bienestar implicado en su alegría.

Por otra parte, la dificultad de tal labor es ineludible como problema ético, en el cual se manifiesta la falta de coraje de asumirla. Más allá del llano juicio fácil, a la que tal conjetura puede conducirnos, me parece más importante pensar en porqué muchos deciden consentir la insatisfacción en la que viven pudiendo emanciparse de la misma. La dificultad de asumir tal responsabilidad está más allá de la mera inconsciencia de la relevancia de dicha labor, estamos ante el miedo que produce la incertidumbre implicada en la sublime magnitud de nuestra adversidad, experiencia del mundo en la cual se hace evidente la finitud implicada en la posibilidad de nuestra falibilidad, así como del error e, incluso, del

⁴²³ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (primera parte, libro III, §82, inciso A, [268]), p. 202.

mal, que ésta puede implicar. En el fondo, yace un apego a nosotros mismos en la voluntad de evitar el dolor que implica el esfuerzo de ser libre. En ello yace el egoísmo, en el hecho de ser más importante mi dolor que mi deber, incluso a pesar de la posibilidad de ser feliz, conformándome con la insatisfacción que implica mi sujeción a la dominación de otro, en cuyas manos yace nuestra vida. No puedo exigirle al mundo que se adecue a mi deseo. Sólo yo puedo confrontar mi adversidad y, en esa medida, se abre la posibilidad de la felicidad de la cual soy digno.

En el peor de los casos, mi insatisfacción puede llevarme a la pretensión de ser el ejecutor de una dominación semejante a la cual estoy sometido. En ese radical egoísmo consciente, yace la inconsciencia de no comprenderme como un habitante de la experiencia común en la que el mundo consiste. Por dicho egoísmo puedo ser capaz de violentar al mundo, a partir de la frustración implicada en mi miseria. Sin embargo, el único que puede revertir dicha insatisfacción es uno mismo, el mundo jamás tendrá idea alguna de cómo nos gustaría que éste fuera. En ello puede yacer la voluntad consciente de instalarnos en nuestro malestar, ante el miedo de asumir la responsabilidad implicada en nuestra libertad. Paradójicamente, en la renuncia a la posibilidad de nuestra felicidad, yace también el confort de la inercia que implica *conformarnos* con nuestra miseria. Lo terrible es cuando nos percatamos de la inercia y muerte en vida que ello implica y de cómo ello nos ha llevado al consumo sin sentido de nosotros mismos, a la terrible conclusión de jamás habernos atrevido a darle forma al querer implicado en nuestra plenitud, en la satisfacción de habitar el mundo desde la *alegría* de conseguir nuestra *virtud*, yendo más allá del dolor del esfuerzo que ésta nos demanda. Es la terrible instalación en la medianía de las inconmensurables posibilidades de la vida, una instalación en la inmediatez de la muerte, la mediocridad:

debe y *puede* ser la especie humana misma la creadora de su dicha; únicamente, que lo *será*, no puede inferirse *a priori* de las disposiciones naturales por nosotros conocidas en ella, sino sólo de la experiencia y la historia, con una expectativa tan ampliamente fundada como es necesario para no dudar de este su progresar hacia lo mejor, sino para fomentar con toda prudencia e iluminación

moral el acercamiento a este fin (cada cual cuanto le sea dado).⁴²⁴

Sin embargo, cabe aclarar que no hay sólo una forma de lograr la virtud y, por lo tanto, una sola forma de lograr la felicidad —como el mundo muchas veces quiere imponernos—. La dignidad se manifiesta de múltiples formas, en su diversidad se manifiesta la emergencia de la profunda complejidad humana, lo cual implica las múltiples facetas de nuestra vida, así como la amplia gama que implica la circunstancialidad de la misma. El saber sí uno ha ido más allá de la medianía, si uno se ha permitido cometer los errores y fracasos de quien ha aspirado a la *virtud*, depende del juicio de sí mismo que cada quien haga en torno a la *forma* en la cual ha decidido vivir.

El objetivo de la dicha de la humanidad es el del bien común, entendido como el objetivo de procurar el cuidado de nosotros mismos y con ello la relación virtuosa con los demás, conscientes de su derecho a la felicidad y al cuidado de sí mismos y, por lo tanto, implica la consciencia del respeto del ejercicio autónomo de su libertad, siempre y cuando dicho derecho implique el esfuerzo de una relación virtuosa con el mundo. Con ello nos referimos a que, la centralidad de tal vida en lo *común*, de dicha *comunidad*, es la consciencia de la importancia de comprometernos con nuestra virtud, lo cual se manifiesta en el esfuerzo de conducirnos de manera racional. Por supuesto, dicha posibilidad, dicha consciencia, sólo surge de nosotros mismos y, de cualquier forma, el esfuerzo de su ejercicio está atravesado por nuestra falibilidad, incluyendo ello la deliberada voluntad de llevar a cabo el mal:

son hombres, esto es, seres racionales sin duda de mala índole, pero, sin embargo, dotados de capacidad inventiva, al par que de una capacidad moral, quienes con el progreso de la cultura no harán sino sentir tanto más intensamente los males que se infieren por egoísmo unos a otros y, al mismo tiempo que no ven ante sí otro medio contra ellos que someter, aún cuando a disgusto, el interés privado (de los individuos aislados) al interés común (de todos juntos), a una disciplina (de coacción civil), a la que sólo se someten, empero, según leyes, dadas por ellos mismos, se sienten ennoblecidos por esta conciencia, a saber, la de pertenecer a una especie que responde al destino

⁴²⁴ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (segunda parte, cap. III, inciso E, apartado C [329]), p. 275.

del hombre, tal como la razón se lo representa en el ideal.⁴²⁵

Sin embargo, dicha voluntad y la posibilidad de tal consciencia, es lo único que poseemos, no hay forma alguna de garantizar la consciencia de dicho compromiso. La decisión de realizarlo implica asumirlo como una misión personal. Por ello, resulta verosímil, desde su adecuada comprensión, la posibilidad de nuestra virtud por la racionalidad de su objetivo. Con ello, nuestra autonomía se relaciona inextricablemente con la búsqueda de nuestra felicidad, con el logro de nuestra virtud. Se trata de la oportunidad de lograr construir aquella *forma* en la cual habite el sentido de nuestra vida. El arte de vivir como el gran e inacabable proyecto de lograr la *forma* de nuestra habitación del mundo, la cual contenga el sentido vital, ético-político, de nuestra felicidad, capaz de implicar nuestra satisfacción y plenitud.

De ahí el problema del *egoísmo*. La consciencia ética del *bien común* que ennoblece al ser humano, siguiendo a Kant, se manifiesta en la importancia de que el poseedor de tal consciencia se capaz de la ejemplaridad en la cual se manifieste la ley de lo común en la que yace nuestra virtuosa habitación del mundo a favor del *bien*. Ley que nos coerciona mutuamente porque racionalmente nos la damos a nosotros mismos al ser conscientes de ella, por radicar en las múltiples instancias de la misma —en la circunstancialidad en la cual nos define, la *buena vida común* en la que nuestro *bienestar* consiste—. Se trata de la ley en contra de nuestra *hybris*, la ley en contra de la racional imposición heterónoma de nuestro interés privado.

En la actualidad, el interés privado está por encima del bien común, en buena medida, debido a nuestra negligencia que ha implicado la entrega de nuestra voluntad a la receptividad pasiva del terror mal confrontado, generando en nosotros la dominación del horror que ha derivado en nuestra indolencia. Hemos renunciado al esfuerzo crítico que nos exige la meditación de nuestro actuar ante la emergencia de nuestra circunstancia y, con ello, a la búsqueda de la confrontación adecuada de nuestra adversidad. Hemos renunciado al compromiso de asumir la responsabilidad de formar nuestra habitación del mundo y, con ello, a la construcción de la forma en la que habite el sentido de nuestra vida, una vida

⁴²⁵ *Ibid.*, (segunda parte, cap. III, inciso E, apartado C [329-330]), p. 276.

común, una vida de lo humano, desde la comprensión de la experiencia de nuestra finitud como experiencia de nosotros mismos. De tal forma nos hemos perdido al olvidar lo que somos. Resulta impostergable la meditación en torno a nuestra vida como investigación de nosotros mismos, con el fin de comprendernos en la experiencia común de habitar este mundo. En ello yace el esfuerzo de aprender a vivir en él, con una consciencia plena, más allá de la que implica nuestro inevitable estadio en el mismo, la medular comprensión del porqué estamos aquí, capaz de dotar de sentido a nuestra existencia al llevarnos a la construcción de nuestra habitación del mundo como forma en la cual dicho sentido esté contenido. En ello yace, lo radicalmente filosófico de lo humano y lo radicalmente humano de lo filosófico.

El mundo que hemos construido nos da cuenta de los resultados de nuestro egoísmo. Los usos perversos de nuestra razón son guiados por la prevalencia de nuestro interés privado, manifiesto en el esfuerzo impresionante de lograr la irracionalidad de satisfacer desde el deseo más absurdo hasta el más terrible. Usos degenerados de la inteligencia que son evidentes en muchas facetas de nuestra vida. Al mismo tiempo, quizá de manera menos evidente debido a la influencia heterónoma en nosotros de la aparente normalidad del mundo en el que vivimos que intenta aplastar todo aquello que se le oponga, también están ante nosotros los mejores esfuerzos de lo humano. Varios de ellos realizados por aquellos que, pareciera, menos pueden, por haber perdido ante la barbarie de nuestra civilización, teniendo, por ello, cada vez menos que perder.

Por ello, no podemos hacer a un lado el esfuerzo de lograr la bella *forma* capaz de contener al *bienestar* que implica la *buena vida*. Lograr comprendernos y, con ello, volver a encontrarnos para reconocer la belleza del mundo, aquella de la cual también somos capaces a través de nuestro artificio y, con ello, capaces de valorar la importante misión de la preservación de nuestra *dignidad* como *bien común* identificable con la plenitud que posee el mundo del cual somos parte, al haberlo encontrado en nosotros mismos. El ideal de la razón, el *bien común* que ennoblece al hombre siguiendo a nuestro autor, exige el dominio de nosotros mismos como logro de la *bella* armonía de nuestro actuar en la inextricable relación entre el actuar y la consciencia. La misión de uno mismo en contra de la indolente negligencia de nuestra barbarie implica el dominio verdadero que sólo puede

surgir a partir del esfuerzo de nuestra autonomía. Se trata del esfuerzo en contra de la desproporción y desmesura implicadas en el miedo como principio de la *hybris* de la cual somos capaces. Es el esfuerzo en contra de la mediocre miseria irracional de la barbarie. Es el esfuerzo en contra de nosotros mismos, nuestro único adversario, nuestro único enemigo, con el cual, mientras estemos vivos, jamás dejaremos de estar en guerra.

BIBLIOGRAFÍA

- ARAMAYO, Roberto R., *Immanuel Kant*. 2ª ed. Madrid/ México/ Buenos Aires, EDAF, 2001. 220 pp. (Ensayo, 7)
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. Introd., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez. 3ª reimp. de la 1ª ed. (1982). Barcelona, RBA, Editorial Gredos, 2007. 447 pp. (Coleccionables)
- ARISTÓTELES, *Política*. Introd., trad. y notas de Manuel García Valdéz. 5ª reimp. de la 1ª ed. (1988). Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008. 490 pp.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*. Trad. y notas de Julio Pallí Bonet. Introducción de T. Martínez Manzano. 2ª ed. Barcelona, RBA/ Biblioteca Clásica Gredos, 2008. 304 pp. (Colección de bolsillo)
- ARISTÓTELES y Horacio, *Artes poéticas*. Trad. de Aníbal González. 2ª reimp. de la 1ª ed. (1987). Madrid, Taurus, Alfaguara, 1991. 168 pp.
- BACHELARD, Gaston, *La poética de la ensoñación*. Trad. Ida Vitale. 3ª reimp. de la 1ª ed. (1982). México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2000. 321 pp.
- BACHELARD, Gaston, *El derecho de soñar*. Trad. Jorge Ferreiro Santana. 3ª reimp. de la 1ª ed. (1985). México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2012. 250 pp.
- BACHELARD, Gaston, *La intuición del instante*. Trad. Jorge Ferreiro. 2ª reimp. de la 2ª ed. (1999). México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2002. 137 pp.
- BEUCHOT, Mauricio, *Phrónesis, Analogía y hermenéutica*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2007. 116 pp. (Colección Seminarios)
- BURKE, Edmund, *Indagación Filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello*. Trad. de Don Juan de la Dehesa. Prol. de Valeriano Bozal. Valencia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Murcia / Galería-Librería Yerba de Murcia / Consejería de Cultura y Educación de la Comunidad Autónoma de Murcia/ Dirección General de Arquitectura y Vivienda del Mopu, 1985. 255 pp. (Colección de Arquitectura 2, 19)
- DELEUZE, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*. Trad. de Marco Aurelio Galmarini. 4ª ed. Madrid, Cátedra, 2011. 134 pp. (Colección Teorema)
- EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*. Trad., introd. y notas de Paloma Ortiz García. Madrid, Gredos, 1993. 461 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 185)

- EPICTETO, *Enquiridión*. Est. int., trad. y notas de José Manuel García de la Mora. 2ª ed. bil. Barcelona, Anthropos Editorial, 2004. XXIV + 199 pp. (Colección Textos y Documentos, Clásicos del Pensamiento y de la Ciencia, 14)
- EPICURO, *Obras*. Est. prelim., trad. y notas de Montserrat Jufresa. 2ª reimp. de la 5ª ed. Madrid, Tecnos, 2008. LXXXII + 102 pp. (Colección Clásicos del Pensamiento, Tercer Milenio)
- FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant: Introducción a la antropología en sentido pragmático*. Trad. de Ariel Dillon. Revisión técnica y traducción de la "Noticia histórica": Edgardo Castro. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2009. 141 pp.
- HEGEL, Gottfried Wilhelm Friedrich von, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces, con la colaboración de Ricardo Guerra. 18ª reimp. de la 1ª ed. en español (1966). México, Fondo de Cultura Económica, 2008. 485 pp.
- HEGEL, Gottfried Wilhelm Friedrich von, *Fé y saber*. Introd., trad. y notas de Vicente Serrano. 2ª ed. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007. 166 pp. (Colección Clásicos del Pensamiento, 8)
- HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la Metafísica*. Trad. de Gred Ibscher Roth; rev. por Elsa Cecilia Frost. 5ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1996. 232 pp. (Sección Obras de Filosofía)
- HERÁCLITO, *Discurso acerca de la naturaleza (Fragmentos)*. Texto griego y nueva vers. esp. de Enrique Hülsz. [Inédito]. México, [sin editorial], 2004. 95 pp.
- HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*. Ed. prep. y trad. de Félix Duque Pajuelo. 4ª ed. Madrid, Tecnos, 2005. 888 pp. (Colección Clásicos del Pensamiento, Tercer Milenio)
- HUSSERL, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*. Est. prelim. y trad. de Mario A. Presas. 1ª reimp. de la 2ª ed. (1997). Madrid, Tecnos, 2002. XXXVII + 222 pp. (Colección Clásicos del Pensamiento, Tercer Milenio)
- KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*. Prol., trad., notas e índices de Pedro Ribas. 2ª reimp. de la 1ª ed. (2006). Madrid / México / Santafé de Bogotá / Lima / Caracas / San Juan / Montevideo / Buenos Aires / Santiago de Chile / San José, Santillana / Aguilar / Altea / Alfaguara / Taurus, 2008. LXIX + 693 pp.
- KANT, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Trad., coment. y notas de Mario Caimi. Epílogo de Norbert Hinske. Madrid, Editorial Istmo, 1999. 387 pp. (Colección Fundamentos, 153)
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*. Trad., est. prelim., notas e índice analítico de Dulce María Granjas Castro. Rev. técnica de Peter Storandt. Ed. bil. México, Fondo de Cultura Económica / UAM / UNAM, 2005. CXVIII + 192 pp.
- KANT, Immanuel, *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*. Introd., ed. crítica y trad. de Nuria Sánchez Madrid. Ed. bil. Madrid, Escolar y Mayo Editores / Hitos, 2011. 343 pp.

- KANT, Immanuel, *Crítica del discernimiento*. Ed., trad, est. preliminar., notas, bibliografía, cronología e índices de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Madrid, Mínimo Tránsito / Antonio Machado Libros, 2003. 536 pp. (Colección Teoría y Crítica, 12)
- KANT, Immanuel, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Trad., est. preliminar., notas e índice analítico de Dulce María Granjas Castro. Rev. técnica de Peter Storandt. Ed. bil. México, Fondo de Cultura Económica / UAM / UNAM, 2004. CXXXVII + 63 pp.
- KANT, Immanuel, *Sueños de un visionario, Aclarados por Sueños de la Metafísica*. Trad., pról. y notas de Carlos Correas. Buenos Aires, Leviatán, 2004. 154 pp.
- KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ed. bil. y Trad. de José Mardomingo. 3ª reimp. de la 1ª ed. (noviembre, 1996). Barcelona, Ariel, 2008. 280 pp.
- KANT, Immanuel, *Metafísica de la Costumbres*. Trad. y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Est. preliminar. de Adela Cortina Orts. 1ª reimp. de la 3ª ed. (1999). Madrid, Tecnos, 2002. LXI + 374 pp. (Colección Clásicos del Pensamiento, Tercer Milenio)
- KANT, Immanuel, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*. Trad. y notas de Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales. Pref. de Agustín Béjar Trancón. 2ª ed. Madrid, Mínimo Tránsito / Antonio Machado Editores, 2009. 91 pp. (Colección Márgenes)
- KANT, Immanuel, “*Por la paz perpetua*” y “*¿Cómo orientarse en el pensamiento*”. Trad., pról. y presentación de Frances L. Cardona. Barcelona, Fontana / Ediciones Brontes, 2011. 123 pp. (Colección Literatura Universal, Forjadores de la Libertad)
- KANT, Immanuel, *Filosofía de la Historia*. Prol. y trad. de Eugenio Ímaz. 12ª reimp. de la 2ª ed. (1979). México, Fondo de Cultura Económica, 2009. 160 pp. (Colección Popular, 147)
- KANT, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*. Trad. de José Gaos. 2ª reimp. de la 1ª ed. (1991). Madrid, Alianza, 2004. 287 pp. (Colección “El Libro de Bolsillo”, Humanidades, Filosofía, H4457)
- KANT, Immanuel, *Antropología práctica (Según el manuscrito inédito de C. C. Mrongovius, fechado en 1785)*. Ed. de Roberto Rodríguez Aramayo. Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid, Tecnos, 1990. XLIX + 93 pp. (Colección Clásicos del Pensamiento, Tercer Milenio)
- KANT, Immanuel, *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*. Vers. y ed. bil. de Rogelio Rovira. Madrid, Ediciones Encuentro, 2004. 49 pp. (Opuscula Philosophica, 9)
- KANT, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*. Trad. de Joaquín Abellán. Presentación de Antonio Truyol y Serra. 3ª reimp. de la 1ª ed. (2002). Madrid, Alianza Editorial, 2009. 109 pp. (Colección “El Libro de Bolsillo”, Humanidades, Filosofía, H4432)
- KANT, Immanuel, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*. Int. y ed. bil. de Rogelio Rovira. Madrid, Ediciones Encuentro, 2011. 64 pp. (Opuscula Philosophica, 42)

- KANT, Immanuel, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Trad., prolog. y notas de Felipe Martínez Marzoa. 4ª reimp. de la 1ª ed. (1969). Madrid, Alianza Editorial, 2009. 267 pp. (Colección “El Libro de Bolsillo”, Humanidades, Filosofía, H4427)
- KANT, Immanuel, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Prolog. de Manuel Garrido. 2ª ed. Madrid, Cátedra, 2009. 214 pp. (Colección Teorema)
- KANT, Immanuel, *Teoría y Práctica*. Trad. de M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo. Est. prelim. de Roberto Rodríguez Aramayo. 3ª ed. Madrid, Tecnos, 1999. 112 pp. (Colección Clásicos del Pensamiento)
- KANT, Immanuel, *Pedagogía*. Ed. de Mariano Fernández Enguita. Trad. de Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual. 3ª ed. Madrid, Akal, 2003. 113 pp. (Básica de Bolsillo)
- LAERCIO, Diógenes, *Vidas de los filósofos ilustres*. Trad. int. y notas de Carlos García Gual. Madrid, Alianza Editorial, 2007. 607 pp. (Colección Clásicos de Grecia y Roma)
- LANDA, Josu, *Éticas de crisis, cinismo, epicureísmo, estoicismo*. Barcelona / Venezuela / Anzoátegui, Fondo Editorial del Caribe, 2012. 229 pp. (Colección Filosofía)
- LONGINO, *De lo sublime*. Trad. de Eduardo Molina C. y Pablo Oyarzun R. Noticia preliminar, notas e índices de Pablo Oyarzun R. Santiago de Chile, Ediciones / Metales Pesados, 2007. 133 pp.
- MALDONADO, Rebeca, *Kant, la razón estremecida*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2009. 307 pp. (Colección Seminarios)
- MARTIARENA, Óscar, *La formación del ciudadano del mundo. La antropología pragmática de Kant como arte de vivir en una sociedad cosmopolita*. México, Alia, 2009, 290 pp.
- RIVERA CASTRO, Faviola, *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2014. 327 pp. (Filosofía Moderna)
- SALMERÓN CASTRO, Ana María, *La herencia de Aristóteles y Kant en la educación moral*. Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 2000. 175 pp.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis*. México, Siglo XXI, 2003. 532 pp. (Biblioteca del Pensamiento Socialista)
- SCHLIPP, Paul Arthur, *La ética precrítica de Kant*. Trad. de Jerónimo Muñoz y Elsa Cecilia Frost. 2ª ed. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1997. 260 pp. (Historia de la Filosofía)
- VARIOS. *Los filósofos presocráticos*. Vol. III. Vers. cast. De Jesús García Fernández. 2ª ed. Madrid, Gredos, 1981. 456 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 28).

VILLORO, Luís, *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad*. México, Siglo XXI, 2009. 79 pp.

ZAMBRANO, María, *Arte y poesía*. 6ª reimp. de la 4ª ed. (1996). México, Fondo de Cultura Económica, 2006. 123 pp.