

01011
37



... a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: MARIANELA SANTOVEÑA RODRIGUEZ

FECHA: 06/02/03

FIRMA: [Firma manuscrita]

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Filosofía

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Lo sublime melancólico.

Relaciones entre estética, historia y política en el pensamiento de Kant.

Tesis que para obtener el grado de Licenciada en Filosofía presenta
Marianela Santoveña Rodríguez

Asesora: Ana María Martínez de la Escalera

COORDINACIÓN DE
FILOSOFÍA

México, 2003





Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

ESTA TESIS NO SALI
DE LA BIBLIOTECA

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Índice

Lo sublime melancólico. Relaciones entre estética, historia y política en el pensamiento de Kant.

Introducción

Primera parte

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1. *La historia y la política en la obra de Kant*

Paradoja de la Razón / una pregunta fundamental / la dirección de la pregunta / metafísica y destino / la capacidad de fijarse fines libremente / inmanencia; la Razón en el tribunal de la Razón / la problemática de los fines y los textos sobre historia y política / ¿es posible una crítica de la historia?

1.1. *Estilos: los textos sobre historia y política*

Estilo / postulados y demostraciones / una estrategia narrativa / el estilo de la *Begebenheit* / un público futuro / lo público, la crítica, la *Begebenheit*

1.2. *Si existe algo así como un conocimiento sobre la historia y la política*

Metafísica y crítica / una ciencia sin historia / la prueba lógica del conocimiento / un único futuro posible: determinar la naturaleza / la Razón representada por sí misma / infracción de la trascendentalidad / la historia reducida a historia natural / la antropología y la naturaleza-sujeto: cancelación de la filosofía trascendental / la *Begebenheit* y las "sociabilidades nuevas" / otros principios para la *Begebenheit*

1.3. *¿Quién es el político moral en la historia?*

Benjamin y Heidegger: el Yo no puede fundar la historia / mitología y ontoteología / las ideas como principios regulativos / el moralista político / distintos modos de representación / la *Begebenheit* y lo escrito / el político moral / el ideal del filósofo / posibilidad y fuerza

Notas a la primera parte

Segunda parte

2. 1790, la Crítica del Juicio

El "destino singular" de la Razón / el gesto crítico / la *Crítica del Juicio* / el sentimiento / ni "esquemas", ni "tipos" / principio trascendental y principio metafísico / una realidad objetiva que no ha sido empíricamente determinada / una continua provocación mutua / ¿existe la posibilidad de subversión en la filosofía crítica?

2.1. *Fuerza y reflexión*

La propensión a deseos que a conciencia son vacíos / un futuro posible es mostrado por la estética / lo incondicionado / un elemento puramente crítico / el Juicio / pertinencia y adecuación / conocer y pensar / reflexión y justificación / "como si" / la fuerza del Juicio

2.2. *Técnica para mostrar lo no presente*

La mecánica del esquematismo / esquematismo y antropología / el Yo es un *efecto* del esquematismo / el centro y el límite: el sentido interno / juicio determinante / juicio reflexionante / la necesidad de la técnica / un entendimiento externo y superior / el sentimiento como regla de la técnica / la técnica como regla de la *Begebenheit* / una justificación para el público / la oposición entre técnica y publicidad: el paso a lo sublime

Notas a la segunda parte

Tercera parte

3. *El lenguaje de lo sublime*

El esquematismo en el sentimiento de lo bello / el sentimiento de lo sublime como contrario a fin / un placer indirecto / la pertinencia de lo sublime / lo *noúménico* humano: el campo del futuro / un fin moral postulado en una narración histórica / un afuera del texto kantiano: la traducción en Walter Benjamin / ¿es el lenguaje un principio narrativo?

3.1. *Lo sublime matemático...*

Templo matemático y templo dinámico / intuir el superlativo del tamaño / fenomenología de la lectura / lo monstruoso / insociable sociabilidad / facultad o lenguaje

3.2. *... seguido de lo sublime dinámico...*

De las matemáticas a la violencia / violencia y fidelidad: la disposición a revelar lo originariamente roto / hacer patente el impedimento ontológico de la imaginación / funcionarios y maestros / desestabilizar la filosofía trascendental

4

TEMAS CON
FALLA DE ORIGEN

3.3. ... *seguido del Comentario...*

Un apéndice del apéndice / el temple moral / un afecto: el entusiasmo / un sentimiento: la melancolía

Notas a la tercera parte

Cuarta parte

TEJIS C. N.
FALLA DE ORIGEN

4. *Una melancolía barroca*

El vacío de la creación / prolongar la crítica / una experiencia imposible / la pregunta por los fines / fin final: la cultura / el *como si* del *noumeno* que nos constituye / la *Begebenheit* y lo sublime / una suerte de Juicio Final / el giro copernicano / patología y sabiduría / retórica de la melancolía / ¿qué es el sentido interno?

4.1. *Hablar del tiempo*

La forma pura del tiempo / el péndulo / la línea / el pliegue / determinaciones del tiempo / el tiempo es heterónomo / tensión e imposibilidad; elevación y hundimiento

4.2. *La retórica de la melancolía*

Significados multívocos / iconología y patología humoral / Saturno / el temperamento melancólico / locura y sabiduría / acedia y genio / la estructura de la melancolía / retórica clásica / los efectos del discurso / *elocutio* / el lenguaje general del otro / el *pahos* de una época / un mal de frontera / por ejemplo, Durero / el mundo melancólico / máscara, fidelidad y traición / el libro

4.3. *Lo sublime de la Leserwelt*

Novelas y revolución / la revolución lectora / la ilusión del mercado lector / afectos de especie lánguida / la novela de los fines / la *Leserwelt* y lo público / los efectos de la novela de los fines / entre el presente y el futuro / la biblioteca y la melancolía

Notas a la cuarta parte

Conclusiones

Bibliografía

Introducción

Este es un ensayo sobre el tiempo. Y lo es en varios sentidos. El primero, el más general, se refiere a la historia de la filosofía. Concretamente –claro está– a un período específico de esa historia: a la filosofía de Immanuel Kant. Y no solamente porque Kant forme parte de todas las historias canónicas de la filosofía; ni siquiera porque marque uno de los hitos fundamentales de esa historia, que es la entrada a la modernidad. Si Kant puede ser leído a través del tiempo, a la luz del tiempo, esto no obedece a una tradición académica consolidada, sino a la necesidad de revisar dicha tradición. En la historia de la filosofía, los nombres de algunos autores suelen ser la forma más aceptada de periodización. Bajo cada uno de estos nombres se retoman, pero, ante todo, se enmiendan ciertos problemas planteados en lo atribuido al nombre inmediatamente anterior. La historia de la filosofía se convierte, de esta manera, en la historia de una mentira que está siempre lista para ser denunciada y corregida. Pero puede existir otro tiempo para esa historia; debe existir un tiempo no lineal, no progresivo, no correctivo para narrar los avatares del pensamiento humano.

El tiempo y la filosofía de Kant, entonces, se encuentran, en primer lugar, buscando otra forma en que la filosofía kantiana aparezca en la historia del pensamiento. La lectura de Kant que se hace aquí es una lectura a contrapelo. No es Kant, el fundador de la modernidad; no es Kant, el filósofo que delató a la metafísica por no ser una ciencia. Es, más bien, Kant como producto de episodios mucho más complejos; es la filosofía kantiana como sedimento de una lucha, de una política y de una larga historia de las ideas de su pasado. Y es, al mismo tiempo, Kant preguntándose por esa misma historia, es decir, por la historia del pensamiento del género humano.

Este es el segundo sentido del tiempo. Pues, pese a la preocupación evidente del filósofo alemán por la historia de la Razón, son pocos quienes se preguntan cómo pensar la historia desde la filosofía kantiana. La existencia de varios artículos que versan sobre el tema y que Kant suscribió para un amplio público de lectores –amplio, como se verá, respecto de las nuevas posibilidades lectoras de la época– atestiguan el tiempo que este filósofo dedicó a pensar no sólo el curso general de las acciones humanas (la historia), sino los procedimientos de que nos servimos para dar cuenta de ese curso (lo que hoy llamaríamos historiografía), e incluso las formas en que, dentro del curso general de los acontecimientos, se juegan las relaciones de poder y se deciden, desde ahí, los procedimientos narrativos de la historia (es decir, a su manera, la política).

Es cierto que los textos de Kant dedicados a la historia y a la política poseen un estilo particular, una construcción que, en primera instancia, no está relacionada con la de sus grandes obras críticas. Sin embargo, esto no nos autoriza a considerarlos textos “menores”. De hecho, los breves artículos reunidos bajo el título de *Filosofía de la historia* no sólo obedecen a las más refinadas reglas del discurso trascendental, sino que se remontan hasta la raíz misma de la crítica de la Razón que Kant llamó pura. En efecto, esos artículos apelan a las operaciones más complejas –aquellas que podrían llamarse limítrofes– de la Razón humana. El ejercicio de la Razón en manos de quien puede hablar –y, más específicamente, escribir– en su calidad de maestro, si se atiende a los textos de Kant, es una puesta en marcha de la crítica, una crítica a la crítica misma, si esto puede darse.

He aquí el tercer sentido del tiempo. En el corazón mismo de la Razón humana, Kant situó la forma pura que permite la esquematización de la naturaleza y su posterior

determinación, la forma pura que posibilita la idea guía de la libertad y, sobre todo, la forma pura desde la cual se subvierten las reglas de la filosofía trascendental, desde la cual se va más allá del límite impuesto por el conocimiento teórico e incluso por el conocimiento práctico. Esa forma pura es, si aún queda alguna duda, el tiempo. Esa facultad receptiva que, desde san Agustín, es llamada “sentido interno” fue la que llevó a Kant a explorar los confines de la propia institución de la Razón. Es desde el tiempo que la Razón se pregunta por su historia, que cuestiona sus políticas, que exagera la actitud crítica que parecía no operar sobre si misma.

Este ensayo intenta mostrar el tiempo kantiano en todos sus sentidos. Mas no el tiempo como una idea demasiado vaga en su abstracción, sino el tiempo en su funcionamiento dentro de la filosofía, dentro de la escritura kantiana. Immanuel Kant fue un hombre preocupado por la muerte. En cada resquicio de sus textos alude al problema que significa, para la historia del género humano, la finitud de sus protagonistas y, para la filosofía crítica que él mismo fundó, la inminencia de la muerte del filósofo de Königsberg. La Razón considerada en su faceta más conocida –la de una Razón que determina objetos e instaura el deber– es ajena a esta preocupación. Pero la Razón de la *Crítica del Juicio*, la Razón que moldea sentimientos y se aventura en el territorio de sus propias fronteras, constituye una respuesta singular a las cavilaciones aparentemente marginales de Kant.

El sentimiento de lo sublime y, más concretamente, el discurso que sustenta ese sentimiento conforman una elaborada argumentación que nos permite pensar la historia y la política desde la posición más radicalmente crítica, desde la noción kantiana del tiempo. Y, puesto que se trata de descubrir el tiempo en la escritura kantiana, el

sentimiento de lo sublime revela su parentesco con una vieja afección que, a lo largo de la historia, forjó un discurso muy peculiar. Esa afección fue la melancolía. De lo que se trata aquí, en suma, es de mostrar la retórica de la melancolía que, desde el sentimiento de lo sublime, permite pensar la historia y las políticas del género humano como tal, es decir, lo humano en la historia y la política. Indudablemente, esta argumentación no se halla en las líneas de la *Crítica del Juicio*, ni en los opúsculos que Kant dedicó al tema de la historia. La búsqueda de lo sublime melancólico es posible sólo mediante una estrategia de lectura que indague en la obra kantiana, en sus diversos textos y en sus variadas formas de presentar el funcionamiento facultativo de la Razón. Sólo pasando por las premisas del conocimiento teórico, del conocimiento práctico y de la subversión de funciones que acontece en el sentimiento de lo sublime gracias a la facultad de juzgar, es posible hallar, al final del camino, la melancolía que ayudó a Kant a esbozar una idea de humanidad.

Pues eso es lo que se ensaya en el tiempo: la idea misma de lo humano. Partiendo del estilo de los textos sobre historia y política en la obra de Kant, pasando por la relación que ese estilo guarda con las operaciones facultativas de la Razón en el sentimiento de lo sublime, considerando los recursos del lenguaje que este sentimiento convoca y llegando, finalmente al parentesco discursivo entre el lenguaje de lo sublime y la retórica de la melancolía, el siguiente texto pretende recuperar una preocupación que, ya desde Kant, era una inquietud ineludible de la filosofía: la preocupación por las formas en que damos cuenta de nuestra humanidad, de su devenir y, con ello, de nuestra posibilidad de ser más humanos.

1. La historia y la política en la obra de Kant

... se descubrirá, digo, un hilo conductor que no sólo puede servir para explicar este juego tan enmarañado de las cosas humanas, o para un arte político de predicción de futuros cambios políticos (utilidad que ya se ha sacado de la historia, a pesar de considerarla como un efecto inconexo de una libertad sin regla), sino que (cosa que no se podía esperar con fundamento si no suponemos un plan de la Naturaleza) se puede marcar una perspectiva consoladora del futuro en la que se nos represente la especie humana en la lejanía cómo va llegando, por fin, a ese estado en que todos los gérmenes depositados en ella por la Naturaleza se pueden desarrollar por completo y puede cumplir con su destino en este mundo.

Immanuel Kant, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*

TESIS C. N.
FALLA DE ORIGEN

En un breve artículo publicado hacia el año de 1784, Immanuel Kant ofreció a sus lectores una caracterización de la Razón digna de inaugurar cualquiera de sus grandes obras críticas. "La razón en una criatura –escribió el filósofo de Königsberg– 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". Paradoja kantiana de la Razón: una naturaleza que, naturalmente, trasciende las determinaciones naturales; una criatura a quien le ha sido encomendada la tarea de trascender su condición. La centralidad de la Razón en la obra de Kant es definitiva. Desde el ensayo copernicano de la Crítica de la razón pura hasta los aventurados pasos teóricos del "Comienzo presunto de la historia humana", la Razón es el primer motivo de controversia y la única fuente de aplomo filosófico. Este papel protagonista de la Razón, empero, no obedece en forma alguna a la necesidad de justificar el racionalismo moderno. Kant mismo no calificó su época como ilustrada, y se mostraba incrédulo al considerar la posibilidad de que el destino de la Razón se cumpliera en los siglos venideros. Que el siglo XX denominara "Ilustración" a una época ya pasada hubiera sido, para él, sencillamente impensable. Si la Razón ocupa un lugar central en la filosofía kantiana, lo hace en virtud de la paradójicidad que Kant encuentra en ella: la Razón es la cuestión interminable, la voz única que pregunta y, a veces, responde.*

Estimar los poderes de una naturaleza racional: ésa es la labor de la filosofía crítica, según lo apuntó Kant. En sus Prolegómenos, la pregunta por la Razón es la pregunta primera, tras la cual han de venir el estudio historiográfico y la enseñanza

* Razón se escribe a veces con mayúscula simplemente para evitar la confusión entre los dos usos del término que hace Kant: Razón como naturaleza humana y razón como facultad del sujeto trascendental. Esta tipografía no coincide con la de Kant, que en este punto resulta indiscifrable, pues su lengua –el alemán– registra todos los sustantivos con la primera letra mayúscula.

doctrinaria⁷. Mas, una vez enunciada la pregunta, ¿qué narrará la historia?, ¿qué enseñarán los entendidos –los ilustrados– en su calidad de maestros? El filósofo alemán dejó dicho que la historia narrará el progreso del género humano; los maestros mostrarán a sus pupilos que es posible pensar sin ninguna tutela; y ambas actividades – la conservación y transmisión del saber histórico; el uso público de la Razón– tendrán que arrancar al hombre de su “culpable incapacidad”⁸ y realizar las potencias de la naturaleza humana. Quien se ocupe de la historia y quien oficie la enseñanza será, por un momento, actor en la larga historia de los intereses de la Razón. De esta manera, la pregunta no abandonará jamás al género humano, pues su primacía tiene un carácter fundamental y no cronológico. Sólo preguntando por sus propios límites la Razón tiende a rebasarse. Por eso, la filosofía crítica activa las tendencias racionales: pone en marcha la pregunta, el movimiento pendular.

Ciertamente, la filosofía kantiana podría no distinguirse fácilmente de la de sus predecesores, ya que se interroga por la naturaleza de la Razón, como ya antes lo habían hecho Descartes e incluso Locke. Sin embargo, un matiz peculiar asoma en el gesto crítico. La revolución copernicana vuelve su mirada escrutadora hacia el sujeto que pregunta, pero no busca el origen de ese sujeto, sino la dirección de la pregunta misma. Según la lectura que de Friedrich Nietzsche hace Michel Foucault, la tradición buscó en el origen la esencia misma de las cosas, su forma intemporal y, con ello, una verdad previa a cualquier discurso que pudiera oscurecerla⁹. Ahora bien, la filosofía crítica sugirió que la estructura misma de la Razón la impulsa a franquear las reglas de su configuración por medio de juicios que trastocan la legalidad racional. En este sentido, Kant no se preocupó por lo que la Razón haya sido desde siempre, sino por lo que

puediera llegar a ser. Inscrita en su propia paradoja, la Razón ensaya la historia de su futuro.

Y es que ampliar las reglas e intenciones de todas las fuerzas racionales significa rebasar el dictado de la propia naturaleza, es decir, llegar a operar libremente, fuera de las leyes que rigen los fenómenos y que restringen su aparición. A este respecto, algunas líneas de Kant resultan por demás desalentadoras. El filósofo alemán sentenció, sin matices ni preámbulos, que la obra de la Razón en el mundo está determinada por la misma legislación natural que cualquier fenómeno físico o biológico. Y, sin embargo, parece haber introducido en su sentencia una disonancia digna de atención. Kant escribió: "Cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la libertad de la voluntad, sus manifestaciones fenoménicas, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza"⁵. ¿Por qué inició Kant haciendo una salvedad en el plano metafísico? ¿Cómo, si no es desde ahí, puede distinguirse el hacer humano de una historia natural? ¿Qué ámbito funda la Razón donde la naturaleza –su propia naturaleza– no basta? En la filosofía crítica de Kant, el planteamiento del problema de la metafísica y la pregunta por el destino de la Razón ocurrieron a un tiempo. Aquí radica el matiz distintivo del gesto crítico: al preguntar por la naturaleza de la Razón, Kant dejó de inquirir por el origen y avistó, en cambio, el complejo ámbito de los fines de la Razón y, en particular, de aquellos fines ajenos a toda causalidad natural.

En una nota del párrafo 84 de la Crítica del Juicio –uno de los textos más ricos de Kant, y uno de los menos leídos– Kant reveló la clave de esa fuerza que la naturaleza racional posee y que no cesa de rechazar la extensa lista de determinaciones a las que

toda creatura está sujeta. La nota reza así: "la moralidad, y una causalidad con arreglo a fines subordinada a ella, es absolutamente imposible a través de causas naturales; pues el principio de su determinación es suprasensible, es, por tanto, el único posible en el orden de los fines que es incondicionado". Para Kant, la felicidad y la cultura son fines en vista a los cuales la naturaleza ha regalado al hombre con el sistema de facultades que conforma la Razón. Mas qué quiera decir felicidad o cómo se construya la cultura son cuestiones que la Razón tendrá que elucidar por sí sola y que se convertirán en preguntas que le acompañarán como una sombra. ¿Sabremos encontrar eso que nosotros mismos llamamos felicidad? ¿Cómo haremos para desarrollar eso que nosotros mismos llamamos cultura? Ambos términos son conceptos indeterminados y, por lo tanto, la posibilidad de su consecución no obedece a ninguna ley natural, sino a una causalidad con arreglo a fines subordinada a la moralidad, es decir, a las acciones humanas consideradas desde el plano metafísico de la libertad. Por eso, aquello que Kant señaló como lo constitutivo de la Razón fue la capacidad de fijarse fines libremente.

Para bien o para mal, el conjunto natural de los seres racionales elige su destino, es decir, orienta por sí mismo una urgencia natural de finalidad. Como esto no tiene lugar en las manifestaciones fenoménicas de la voluntad humana, los pasos que la Razón traza en pos de su destino nunca formarán parte de una secuencia empírica. La preocupación crucial de la Razón será, entonces, una suerte de teleología de la libertad. De nuevo, la paradoja. Pero Kant no mantuvo su distancia ante esta posible contradicción. Al contrario, puso en marcha la paradoja racional a través de la fundamentación impecable de su método trascendental. Tanto el empirismo como el racionalismo anteriores a él habían ubicado los fines de la Razón fuera de ésta, ligando

toda determinación de la voluntad a la satisfacción por medio del objeto representado. La crítica kantiana exigió, en cambio, desde el primer momento, inmanencia: la Razón en el tribunal de la Razón; la Razón como juez de sí misma; o, en otras palabras, la creatura que comparte la responsabilidad de la Creación. Este nuevo método trascendental introducido por Kant en la filosofía es sintetizado por Gilles Deleuze de la manera más contundente: "los fines supremos de la razón –dice el francés– no son solamente fines de la razón, sino que, al postularlos, la razón no hace otra cosa que postularse a sí misma"⁷, y, puesto que la Razón trasciende el instinto natural, se postula a sí misma como un proyecto infinito. Más precisamente, como protagonista, como actor político, en la historia del proyecto de sus fines.

Una suerte de inquietud teleológica sin destino prefijado recorre, pues, la filosofía de Kant. No es de extrañarse, entonces, que los textos agrupados bajo el título de una «filosofía de la historia» kantiana reflejen una marcada preocupación por ese enigma de la Razón que le es desconocido a ella misma: el principio suprasensible que da cuenta de su actividad. En estos textos kantianos se opera, de acuerdo con Jean-François Lyotard, un desplazamiento de la problemática del origen a la problemática de los fines⁸, es decir, a la pregunta por la palabra «futuro», por la palabra «mañana» que la Razón –empíricamente hablando– no tiene derecho a pronunciar. La primera cita de este trabajo pertenece, de hecho, a un texto sobre la historia: un texto que, por lo general, es considerado menor. Se trata de un pequeño opúsculo titulado "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", y su materia es estrictamente especulativa, es decir, hace referencia a ese mañana desconocido por la misma Razón que lo postula.

Hasta aquí parece claro por qué una descripción tan precisa de la Razón apareció en un escrito sobre historia. Pero, rechazando de antemano la posibilidad de una relación fortuita entre lo crítico, lo histórico y lo político, cabe preguntar aún si es posible hablar de una crítica kantiana de la historia como, de hecho, lo hace Lyotard; cuál es la pertinencia de la problemática de los fines en la filosofía crítica según la caracterizó Kant; y qué necesidad hay de una filosofía crítica cuando se piensa sobre el futuro del género humano.

1.1. Estilos: los textos sobre historia y política

Estilo es un modo, una manera, una forma. Pero también es un rasgo peculiar del habla o de la escritura. Y, más aún, es un instrumento que graba, que hiende una marca sobre una superficie. En una lectura hoy generalizada, la filosofía kantiana adquiere su estilo a partir de la fundamentación trascendental del conocimiento teórico y práctico. Una pregunta surge de inmediato: si hay una crítica kantiana de la historia, ¿por qué no contamos con un texto análogo a la *Crítica de la razón pura* o a la *Crítica de la razón práctica* en lo que se refiere a la historia o a la política? Los textos de Kant que se ocupan de estos temas son, en su mayoría, artículos que aparecieron en publicaciones periódicas destinadas a un público culto, aunque no necesariamente especializado. Si hoy en día nos topamos con volúmenes que contienen una supuesta «filosofía de la historia» kantiana esto obedece simplemente a un ejercicio de compilación. Los textos de Kant que tocan la historia y la política nunca fueron la antesala de *el* libro, su conjunto no es la prehistoria de un volumen ni su producción corresponde estrictamente al orden –expositivo y cronológico– de las grandes obras críticas.

Sin embargo, no puede negarse que los artículos publicados entre 1784 y 1798 poseen el rigor característico del pensador alemán. Todos cumplen con las reglas formales de pensamiento fundamentadas en el método trascendental. Todos recurren a lo largo del proceso argumentativo a proposiciones perfectamente ubicables dentro del sistema de las facultades de la Razón humana. Pero todos cuentan también con un centro inusitado: una proposición especulativa que casi podría parecer ficticia, ya que no se deduce al parecer de ningún principio trascendental que legisle sobre el entendimiento o

sobre la razón. Puesto que los fines de la Razón se rigen por conceptos indeterminados, el progreso, la sociedad cosmopolita y la Ilustración como agentes de la cultura y la felicidad humanas fueron *postulados* al estilo del más refinado analista político –y ante todo filósofo, por supuesto–, pero nunca fueron *demostrados* por el pensador con aspiraciones de científico. El centro del que parten todos estos artículos parece estar fuera de un conocimiento teórico o práctico en sentido estricto. El centro, pues, parece estar descentrado.

El siguiente es el noveno principio de “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”: “*Un ensayo filosófico que trate de construir la historia universal con arreglo a un plan de la Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana, no sólo debemos considerarlo posible, sino que es menester también que lo pensemos en su efecto propulsor*”⁹. He aquí un principio, es decir, una ley axiomática que propone, más que una argumentación deductiva de extracción científico-natural o un *corpus* de tipo prescriptivo-moral, una *estrategia narrativa*: un ensayo que presente la historia de los seres humanos *como si* aquella tuviese ya un destino predeterminado en algún relato total de la naturaleza. Esta estrategia narrativa debe ser considerada, además, como la mejor forma de acuciar a la Razón para que ésta no deje de exigirse esa indeterminación perpetua que son la felicidad y la cultura. Se trata, pues, de una regla a seguir en virtud de su “efecto propulsor” y, a su vez, del efecto de una necesidad de teleología que la Razón subsana jugando a encontrar una inteligencia guía en esa naturaleza que la dejó –creatura al fin y al cabo– tan desprotegida.

Como éste, Kant ideó otros ocho principios que, lejos de demostrar fehacientemente una particular culminación de la historia humana, intentan dar forma a

una narración que no sólo nos hable de lo ocurrido –de las acciones humanas como “manifestaciones fenoménicas” de una voluntad–, sino que se aventure en las posibilidades futuras del acontecer. La idea de una historia universal en sentido cosmopolita se finca, más que en principios teóricos o prácticos, en principios narrativos. Es por ello que todos los trabajos kantianos sobre la historia se construyen sobre signos del futuro, *Begebenheit*¹⁰, en lengua alemana. La *Begebenheit*¹⁰ es el estilo de los textos sobre historia y política agrupados bajo la firma de Kant, es la marca que los distingue y los separa de otras zonas del pensamiento kantiano. Se trata de signos que la Razón construye a partir del sistema de facultades que ella es por naturaleza y que, al operar de forma tal que sus propias leyes se ven trastocadas, indican el principio suprasensible de una moralidad en pos de un destino indeterminado.

La *Begebenheit* –dice Lyotard– debe ser la indicación que, como tal, pruebe [...] la idea de causalidad libre. Con ella debe uno acercarse mucho al abismo que hay que franquear entre el mecanismo y la libertad o la finalidad, entre el dominio del mundo sensible y el campo de lo suprasensible [...] –y agrega– y uno debe poder franquearlo sin suprimirlo, fijando su condición inconsistente, indeterminada tal vez, pero explicativa y hasta probatoria de lo historicopolítico.¹¹

Cada artículo constituye, entonces, el intento por indicar ese campo suprasensible, pero está condenado a obedecer a reglas específicas de su momento y de su temática. Más aún, está destinado a atender a un público determinable; pero también a un *público futuro*. El inmenso campo desconocido para la Razón que insiste en abordarlo es un campo al que las generaciones futuras tienen derecho, y ese derecho ha de ganarse

¹⁰ *Begebenheit* es un sustantivo formado a partir del verbo *begeben*, verbo reflexivo que indica la acción de dirigirse y, a la vez, presentarse. La *Begebenheit* en los textos kantianos se refiere a la presentación de un indicio que permita pensar un futuro mejor para el género humano. Pero no se trata de un elemento demostrativo, pues, como indica Lyotard, “la *Begebenheit* no debe ser ella misma la causa del progreso sino que es tan sólo la indicación (*hindentend*) del progreso, un *Geschichtszeichen*”, un “signo de la historia”. J.-F. Lyotard, *El entusiasmo*, p. 64.

desde la narración que de la historia hace el presente, pues “una generación no puede obligarse y juramentarse a colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos (presuntamente circunstanciales) [...] Consistiría esto un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial radica precisamente en este progreso”¹². Lo cual no quiere decir que estos textos fundamenten alguna doctrina histórica ni mucho menos que planteen un programa político subsiguiente. Tal y como lo apunta Lyotard, estos escritos de Kant *son ellos mismos históricos, son ellos mismos políticos*, son signos sujetos a la crítica de la historia por venir.

Es así que el estilo de la *Begebenheit*, como efecto de la inquietud teleológica de la Razón, consiste en una estrategia narrativa que debe hacerse pública y que provoca, a su vez, un efecto público. ¿Qué quiere decir esto para el pensador alemán que funda una filosofía trascendental? ¿Qué operaciones de la Razón convoca la *Begebenheit*, según Kant? Sintetizando el proyecto historiográfico de Philippe Ariès, Roger Chartier señala “las tres evoluciones fundamentales” que decidieron las fronteras entre lo público y lo privado durante los siglos XVI, XVII y XVIII:

el nuevo cometido del Estado, que interviene cada vez más en materias que durante mucho tiempo quedaron fuera de su alcance; las Reformas religiosas, tanto las protestantes como la católica, que exigen de los fieles una piedad más interior y devociones más íntimas; por último, los progresos del saber leer y escribir, gracias a los cuales el individuo puede emanciparse de los vínculos antiguos que, en una cultura de lo dicho y del gesto, le ligaban a la comunidad.¹¹

A la luz de estos tres ejes, y, sobre todo, de las transformaciones de las prácticas escritas, cabe preguntar ahora cómo construye la Razón kantiana los signos del futuro; si en lo que respecta a los fines supremos de la Razón hay una fundamentación trascendental; y, en tal caso, averiguar si Kant quiso acercarse a un conocimiento histórico o político a través de

las reglas de operación del entendimiento en la *Crítica de la razón pura*, de la razón en la *Crítica de la razón práctica*, o si acaso otros cauces de la crítica se hicieron necesarios para este estilo de pensamiento.

1.2. Si existe algo así como un conocimiento sobre la historia y la política

La libertad de la voluntad considerada desde el plano metafísico habría de dar la pauta para un hipotético conocimiento histórico y político. Pero algo marcha mal en la metafísica a finales del siglo XVIII. Según nos da noticia el propio Kant, la metafísica se desdibuja en un caos muy impropio para una ciencia de suyo preeminente, y esto hace que sea vista como un marisma del que no vale la pena ocuparse más. Pero sucede que ese marisma es nada menos que el fundamento de todo saber y, justamente por ello, no puede serle nunca indiferente a la Razón. Así las cosas, Kant se propuso hallar lo que andaba mal. A tal efecto, sometió a una minuciosa revisión los principios de la metafísica, para después dotarla –de ser posible– del rigor que sus propias pretensiones demandan. De ello es que se ocupó en su larga labor crítica.

Todo comenzó en los primeros párrafos de la *Crítica de la razón pura*, donde Kant narró la historia de un primer sabio, “(llámese Tales o como se quiera)”, que, ocupado en las matemáticas, “advirtió también que, para saber *a priori* algo con certeza no debía añadir a la cosa sino lo que necesariamente se seguía de lo que él mismo, con arreglo a su concepto, había puesto en ella”¹⁴. Esa historia abría, para Kant, la posibilidad de una ciencia sin historia, de una fundamentación de toda ciencia posible. Su exposición sistemática sería la tarea de la filosofía trascendental. Por eso, Kant previno a los interesados en la historia de la filosofía con estas palabras: “deberán esperar hasta que aquellos que se toman el trabajo de nutrirse de las fuentes de la razón hayan terminado su tarea, y entonces será su turno de informar al mundo acerca de lo ocurrido”¹⁵. Pero ya en la sola advertencia, Kant informaba al mundo que lo único que la Razón podría conocer

trascendentalmente sería su propia inexperiencia, el espacio enrarecido donde aún perduraría una estructura intacta: la forma pura de la Razón. Todo el trabajo de la filosofía trascendental consistiría, desde esta hora, en dar cuenta del papel que la Razón misma juega en todas sus operaciones, en todo momento en que las llevara a cabo, porque sólo desde ahí podría ella otorgarse la prueba incontrovertible de la necesidad absoluta de su conocimiento.

También desde los párrafos iniciales de la *Crítica de la razón pura*, y como una regla inquebrantable del quehacer de las facultades trascendentalmente explicado, Kant señaló que “la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo [y] tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes”¹⁶. Esto es, que la Razón debe imponer sus reglas de intuición para aprehender fenómenos y debe, tras ello, someter esos fenómenos al orden de las categorías o conceptos puros del entendimiento. Tal sería el principio –legislativo y cronológico– de toda ulterior estimación de la naturaleza, la prueba de la necesidad indiscutible de todo conocimiento que se preciara de ser tal. Esta prueba es, a su vez, la forma lógica de las proposiciones sintéticas *a priori*. Esto es, aquellos juicios que, exentos de toda contaminación empírica, prediquen del sujeto algo no contenido previamente en éste. Todos los predicados de estos juicios, por ende, debe aportarlos la Razón o, mejor dicho, el sistema operativo de sus facultades –el sujeto trascendental–.

A partir de dicho principio quedaría formalmente determinada la naturaleza como el conjunto de todos los objetos de la experiencia; restaría a la historia de la ciencia llevar a cabo una progresiva determinación material por medio de los procedimientos experimentales de la física. Pero ante todo importaba que a este trabajo de la física por

venir antecedía la determinación formal de un campo perfectamente análogo con las leyes prescritas desde el entendimiento puro. Así, la posibilidad de toda ciencia estaría dada por los principios de toda experiencia posible, es decir, por la capacidad de la Razón de reconocerse en su objeto. De esta manera le era lícito a Kant formular una conclusión como la que sigue: "todas las proposiciones fundamentales sintéticas *a priori* no son otra cosa que principios de la experiencia posible"¹⁷. Las posibilidades de la Razón quedaban, al parecer, confinadas a su origen, a la estructura que ella misma era y que habría de trazar sobre la naturaleza. El único futuro posible dentro del conocimiento era la progresiva determinación de objetos naturales.

Ahora bien, ese proceso de determinación debía, a su vez, tener un fundamento apegado a las estrictas reglas del conocimiento racional. En la *Crítica de la razón pura*, Kant también intentó fundamentar la proposición sintética *a priori* que diera cuenta de las operaciones cognoscitivas de la Razón. De esta tentativa surgió un grave problema que se infiltró en todos los resquicios del conocimiento: el problema del Yo. Tocaba su turno a la Razón para someterse a sus reglas y ser determinada como naturaleza. Y esto se hizo posible gracias a un desarrollo previo de la filosofía: la noción cartesiana del *cogito*. Retomando esta vieja idea, Kant concluyó que la justificación última de todo conocimiento trascendental sería la representación del Yo, que acompaña a toda otra representación y que es producto de la síntesis de la imaginación productiva o apercepción que determina a la Razón considerando la actividad de ésta como un fenómeno más. O sea, sometiéndola a las reglas de la intuición y los conceptos del entendimiento, para convertirla en representación de sí misma.

No es posible dejar de notar que en esta autorreflexividad kantiana hay algo un tanto deshonesto. En efecto, según apuntara Walter Benjamin, “la experiencia puramente trascendental es de un orden radicalmente distinto que el de toda conciencia empírica”¹⁸, y, sin embargo, el concepto del Yo surge a partir de la aprehensión empírica de las operaciones cognoscitivas en que se involucran las facultades de la Razón. Sucede entonces que lo que pretendía ser el epítome y el centro de la trascendentalidad queda convertido en su infracción, es decir, en una naturaleza experimentada, en un fenómeno ya determinado, ajeno a cualquier especie de teleología de la libertad que se pudiera llegar a postular. Y, así, lo que debía ser fundamento de todo conocimiento se derrumba ante su autojustificación, ya que “no puede ponerse en duda que en el concepto kantiano de conocimiento, un Yo corpóreo e individual que recibe las impresiones mediante los sentidos y que, en base a ellas forma sus representaciones, tiene el papel preponderante, aunque sea sublimadamente”¹⁹.

Lo planteado por Benjamin delata un empobrecimiento enorme del proyecto kantiano de una filosofía trascendental y, con ello, una abolición de lo histórico en el campo del conocimiento, aun cuando esa terrible pobreza sea el resultado de una fundamentación. Si se considerase, por ejemplo, el noveno principio de “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” bajo la óptica de la justificación trascendental del conocimiento, aquel principio quedaría cancelado. En tanto la apercepción determina al Yo como naturaleza, la historia queda reducida a una historia natural. Una estrategia narrativa que construye la historia de los hombres a través de una mediación pública resulta, entonces, obsoleta, pues una historia natural del género humano pertenecería, en todo caso, al ámbito teológico y no tendría ningún efecto propulsor sobre las acciones

humanas. Si existiera algo así como un conocimiento sobre historia o política, éste no incidiría en la libertad de la voluntad considerada desde el plano metafísico. Y, lo que resulta más grave, no contribuiría a fomentar los intereses de la Razón.

Al reclamo de Benjamin se suma la voz de otro filósofo de lengua alemana. En efecto, Martin Heidegger se encarga de mostrar en varios de sus trabajos monográficos la presencia perniciosa de lo que él denomina antropología en la autodeterminación de la Razón que funda todo conocimiento. En su texto “La época de la imagen del mundo”, Heidegger escribe: “la antropología es aquella interpretación del hombre que en el fondo sabe ya qué es el hombre [y] propia y exclusivamente no tiene otra misión que asegurar a posteriori la autoseguridad del *subjectum*”²⁰. Es decir, que con la determinación de la Razón como naturaleza no sólo se ha limitado el conocimiento a las funciones de un conjunto empírico de facultades, sino que, con ello, también se ha reducido en forma grave su contenido –que es “experiencia posible”–, pues éste está siempre ya dado en la representación de la naturaleza humana. Eso es lo que acusa Benjamin cuando escribe que, si bien el desarrollo filosófico kantiano logró superar la naturaleza-objeto, en el sentido del conocimiento de una verdad ubicada en lo perceptible de aquélla, Kant no rebasó y, más bien, ayudó a instituir la naturaleza-sujeto que, limitada por sí misma en su autopercepción, resulta, a su vez, limitante. Limitante sobre todo para lo que debía resultar de un planteamiento como el de la crítica kantiana, que pretendía devolver su lugar a la desgastada metafísica y, tal vez al mismo tiempo, volver a abrir el campo de la libertad de la voluntad, cuyo principio suprasensible lanzaba al género humano hacia un futuro no determinado por ningún orden natural. Sucedió, en cambio, que la metafísica fue desplazada del dominio del conocimiento, y la historia –y junto con ella, la historia de

la Razón–, tal y como lo asentó Kant en el último y extremadamente breve capítulo de la *Crítica de la razón pura*, se redujo a la descripción de las posturas filosóficas anteriores a la crítica, agrupadas en torno a tres grandes temas: el objeto, el origen, el método²¹.

Pero tal parece que una delimitación tan severa del conocimiento teórico no alcanza a cancelar la posibilidad de una crítica de la historia. Y es que cualquier texto sobre historia o política que lleve la firma de Kant no puede considerarse como el producto de un Yo, tal como éste se revela en el proceso de la aperccepción. En el artículo “¿Qué es la Ilustración?” se lee: “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. Por uso privado entiendo el que ese mismo personaje puede hacer en su calidad de *funcionario*”²². No hay en esta afirmación ninguna idea del Yo que sirva de base a una argumentación subsecuente. Hay, más bien, una preocupación por los distintos papeles que desempeña el hombre en y ante la comunidad. Los textos de Kant que versan sobre historia y política muestran la configuración de lo que Chartier denomina “sociabilidades nuevas”²³. El filósofo alemán, que escribió a finales del siglo XVIII, consideraba que un firme cuerpo legal ciñe lo privado –como sucede en el ámbito del conocimiento–, mientras que *la legalidad es franqueada por la intervención de lo público*.

Mientras que ese uso privado de la razón –afirma Chartier–, que ejerce quien tiene un cargo o ministerio al mismo tiempo que desempeña esa función [...], puede, o incluso debe, estar frenado por las exigencias de la disciplina y las necesidades de la obediencia, el derecho a su uso público es inalienable. Por tanto, se tiene por esfera pública aquella en la que los individuos particulares *se dirigen a otros, en total libertad y en su propio nombre*, mientras que el retiro privado se halla relacionado con el ejercicio de un oficio civil o eclesiástico. A través de esta inversión semántica se dibuja, pues, una nueva división en la que lo público y lo particular no se contraponen ya como en el siglo xvii, pero en la que las prácticas que anteriormente se calificaban de privadas definen el espacio de la reflexión pública, de la *toma de posición política*.²⁴

Con lo que se entiende que los principios a los cuales obedece el sistema de las facultades en la formación de signos del futuro o *Begebenheit* no pueden ser los del conocimiento. Estructuralmente, esto resulta imposible, puesto que un texto sobre historia o política destinado a un público amplio y no sólo académico no obedece a las leyes de lo privado. Por el contrario, las franquea; *debe* franquearlas para asegurar un efecto sobre ese público al que se dirige. Sólo de esta manera pueden modificarse las sociabilidades; sólo así puede el ciudadano ejercer presión sobre el Estado; sólo con una clara distinción entre lo público y lo privado pueden mantenerse los cánones religiosos dentro de un Estado moderno; sólo así puede considerarse la escritura como un factor de riesgo político y de transformación histórica.

Hasta aquí, queda claro que la *Begebenheit* no obedece a los principios legislativos del conocimiento, según la filosofía trascendental. Lo cual autoriza la suposición de que otros principios contenidos en la Razón son los que permiten la configuración de los opúsculos kantianos que nos ocupan. Estos principios han de pertenecer a un terreno distinto del terreno de lo empírico o, en todo caso, al terreno de una experiencia distinta a la que Kant determinó como cognoscitiva. Es el mismo Benjamin quien rescata la trascendentalidad kantiana como raíz de toda experiencia, ya que en la *Crítica de la razón pura* Kant se esfuerza por dar a lo empírico unidad y continuidad desde lo trascendental. Es cierto que eso trascendente parece volver a caer en lo empírico cuando se le fundamenta en el concepto del Yo producido por la síntesis de la imaginación, o síntesis de la apercepción originaria. Pero es igualmente cierto que Kant se ocupó en definir la experiencia como un conocimiento obtenido por medio de percepciones enlazadas²⁵, es decir, por medio de un trabajo donde la Razón se encarga de

anudar todas las partículas de lo fortuito de que tiene noticia, cuidando siempre de no convertir los nudos en una maraña. Resulta así que la piedra de toque de la filosofía trascendental kantiana debía ser, antes que el concepto del Yo, el enlace o, mejor dicho, la actividad de enlace. Precisamente de esta actividad se encarga la imaginación en su síntesis pura. Así que, si bien está visto que algo así como un conocimiento histórico regido por el entendimiento no tiene cabida en la filosofía de Kant, cabría preguntar qué sucede con los enlaces de la imaginación cuando la pauta le viene dada por la razón.

1.3. ¿Quién es el político moral en la historia?

Al decir de Benjamin y Heidegger, el programa trascendental quedaba solamente como un asomo en una historia de la filosofía que se había precipitado al anunciarlo. La filosofía seguía echando en falta una trascendentalidad que no tropezara con lo empírico, pues la experiencia, “referida al hombre de cuerpo espiritual individual y a su conciencia, y entendida apenas como especificación sistemática del conocimiento, *no pasa de ser mero objeto del conocimiento verdadero*”²⁶. La filosofía quedaba condenada a una vida humana que, a su vez, había sido reducida por aquélla a un objeto. El objeto de la filosofía convertida en antropología, el objeto-hombre, como tal, no podría en ningún caso fundar una historia encaminada hacia la libre teleología que Kant parecía proponer en sus opúsculos sobre la historia.

“Pero esta concepción es mitología”²⁷, advierte Benjamin refiriéndose aún a la recaída del concepto del Yo en lo empírico. El intento de fundamentar un sistema de filosofía trascendental sobre la síntesis de la apercepción originaria –síntesis que *exige* el paso por un momento empírico– no constituye sólo una contradicción en los términos, ni siquiera una infracción inadmisibles de las leyes de la trascendentalidad. Esa fundamentación, dice Benjamin, es un tipo de locura: la proyección de un conocimiento espiritual sobre una presencia sensible. O sea, la reducción del programa de la filosofía trascendental a una ontoteología, al *leit motif* de la historia de la filosofía occidental, según Heidegger. A través de la síntesis de la apercepción originaria un ente es tomado como fundamento de lo existente y esto existente pierde su ser.

Se trataría ahora de ensayar otra vía. Podría pensarse que la tendencia hacia lo indeterminado o incondicionado –como llama Kant a la cosa en sí incognoscible en la *Crítica de la razón pura*– quedaría delegada en otra facultad con otro campo de conocimiento que no sería el teórico. La sucesión de las obras kantianas casi parece confirmar esto. El ámbito donde lo incondicionado es aquello que mueve a la Razón a traspasar los límites de su propia experiencia, a marcar la positividad del límite que debía funcionar negativamente en el conocimiento de la naturaleza, se define claramente en la *Crítica de la razón práctica*. Ahí explica Kant cómo, aun cuando no se tiene y es radicalmente imposible tener la experiencia de la libertad –pues en tanto libertad no puede ésta ser determinada–, la razón procede conforme a una ley que tiene como consecuencia un acercamiento a esa libertad. Es decir, lo incondicionado se pone como objeto de la acción, pero es a la vez el principio que la determina. La libertad, pues, no subsume como concepto puro del entendimiento ni puede en forma alguna ser determinada, pero la razón tiene la idea de ella. Idea que se postula como un principio regulativo que la razón pone ante sí no ya como un objeto, sino como un fin. Así, la actividad humana atiende ahora a algo más que su naturaleza: a un fin indeterminado como es la idea de libertad.

Ese fin al que la razón práctica ha de obedecer permanecía, sin embargo, eternamente desconocido. La ley moral, para Kant, fue un imperativo absolutamente falto de todo contenido: el deber por el deber. Lo indeterminado de la idea de libertad colocaba así a la Razón en el lugar de un receptor que no puede ver el rostro de su interlocutor ni tampoco considerar toda la trama del mensaje que recibe. De esta forma, la moralidad adquiriría un preocupante matiz de incomunicabilidad muy poco compatible, digamos, con

la Ilustración, por citar sólo un ejemplo. Ante esta situación, ¿se echaría en falta una suerte de «moralista político»? ¿Alguien que, combinando la referencia a un objeto determinado que desde el conocimiento teórico se establece como doctrina universal e indiscutible y la posición de receptor que acata un mandato surgido de una ley superior inalcanzable, se erija en maestro de virtud de la sociedad humana? Ciertamente no.

La pauta que rige el sistema kantiano de la filosofía –de cuya posibilidad y fundamento da cuenta la crítica– es la estructura de la actividad racional. Cada facultad (*Vermögen*) dentro de la estructura de la Razón pura constituye una posibilidad (*Möglichkeit*) de aquélla. De acuerdo con la naturaleza de sus objetos, las facultades de la Razón asumen una jerarquía distinta para su función. La gran división de esos objetos de la Razón es la que Kant esbozó al inicio de la “Primera introducción a la Crítica del Juicio”, donde apunta que el sistema de la filosofía se compone de filosofía práctica y filosofía teórica²⁸. Esta doble variación, dijo, se da en virtud del modo de representación, esto es, según la disposición que las facultades adoptan en cada tipo de conocimiento. En el caso del conocimiento teórico, el entendimiento subsume intuiciones bajo conceptos haciendo que la naturaleza acate una conformidad a ley; en el caso del conocimiento práctico, la razón legisla a partir de la idea de libertad donde la razón atiende, en cambio, a una conformidad a fin. Un moralista político tendría que conocer el concepto de la libertad para imponerlo como fin de toda sociedad humana. Esto implicaría una doble infracción sobre las leyes operacionales de la Razón y, además, un crimen contra las generaciones futuras y los derechos del género humano, pues, como apuntó Kant de manera solemne, imponer un concepto empírico de libertad sería frenar el progreso de la historia humana y, así, condenar a aquellos que vendrán a poblar el futuro.

Pero si ni la conformidad a ley ni la conformidad a fin rigen la representación o la disposición de las facultades cuando se piensa sobre la historia o la política, ¿cómo se sostienen textos como los citados?, ¿cómo se conforman, desde ellos, “sociabilidades nuevas”? Chartier, el estudioso de la historia de la lectura, señala una característica propia del texto moderno en general que sin duda incumbe a los textos kantianos. Se trata de la nueva relación que surge entre el texto, los lectores y los escritores en la época moderna; relación que configura una nueva dimensión de lo público, en la cual ha de buscarse el escenario propicio para la *Begebenheit* kantiana.

Del mayor o menor trato con lo escrito –apunta Chartier– depende, pues, una mayor o menor emancipación respecto de las formas tradicionales de existencia que vinculan estrechamente al individuo a su comunidad, le sumergen en un colectivo próximo y le hacen dependiente de intermediarios obligados, intérpretes y lectores de la Palabra divina o de los mandatos del soberano.²⁹

Si hemos de creer a Chartier, la mediación que en épocas anteriores exigía cualquier texto, en la modernidad se disuelve. Pero esto no quiere decir que la mediación desaparezca. Lejos de esto, todos aquellos que tienen acceso al texto, ya sea mediante la lectura silente o la lectura en voz alta, ya sea mediante el libro o mediante la posibilidad de la contribución o la respuesta escrita, se convierten *todos* en mediadores. Justamente esta característica del texto moderno es la que abre el espacio de un pensamiento sobre historia y sobre política como el kantiano. La *Begebenheit*, que debe dirigirse a un público, que necesita de un efecto público, sólo puede desarrollarse bajo esta nueva relación de las sociedades con lo escrito.

Ahora bien, lo escrito *per se* no es el punto nodal del problema que nos atañe. Una actitud hostil frente al medio escrito es también un rasgo de la era moderna. Durante los siglos XVI, XVII y XVIII, la escritura es, para muchos, una fuente inescrutable de

poder, un instrumento de dominación cuyas claves están reservadas a los nuevos clérigos: los intelectuales. Por eso, para lograr la conformación de un texto con base en el estilo de la *Begebenheit* –un texto público– superando, además, el rechazo de lo escrito, se requiere de algo más que una ocasión propicia. Debe haber, en efecto, un principio interno que rija dichos textos, y éste debe hallarse no sólo en el medio histórico y social, sino también en el filosófico. Lyotard, quien lleva a cabo una cuidadosa lectura de los textos de Kant sobre historia, tiene una propuesta al respecto. Antes que al moralista político, dice, habría que buscar al «político moral». Esto es, a aquel ser humano que, haciendo un uso público de la Razón, presente un signo de la Razón futura, ésa que posee una filosofía absoluta o, lo que es lo mismo, que ha alcanzado sus fines*.

Esta Razón es radicalmente imposible, de acuerdo con el propio Kant. Por eso, la figura del político moral es, a su vez, la presentación de un signo: la *Begebenheit* del ideal del filósofo. Según Lyotard,

ese ideal permite al filósofo determinar más completamente la *diferencia* entre su pensamiento crítico actual y el pensamiento filosófico absoluto, es decir, el legislador de la razón humana. Hay que entender que esto se logra al establecer el filósofo las reglas de formación y validación de todas las proposiciones posibles. Y, de esta manera, al abrigo de este ideal [...] es como la filosofía sale de la escuela y es lo que debe ser, filosofía en el mundo.³⁰

* La propuesta de Lyotard está basada en la distinción entre lo “juridicopolítico”, que funciona con base en una serie de normas perfectamente determinadas, y lo “historicopolítico”, que opera sin un marco legal fijo. De acuerdo con esta distinción, la historia sería un área de la política o, mejor dicho, la historia sería el producto de la política entre familias de proposiciones. Lo cual equivaldría a decir que toda familia de proposiciones está autorizada a abarcar lo político. Esta es la tesis de la “retirada de la política” planteada por el mismo Lyotard. Ahora bien, esta tesis contraviene el esfuerzo kantiano por distinguir las áreas de conocimiento y acción de la Razón a través de sus discursos. Si bien la propuesta kantiana para pensar la historia y la política implica la posibilidad de “pasos” entre discursos, esto no significa que tres términos irreductibles como lo jurídico, lo histórico y lo político sean reducidos a una suerte de política cuya sola mención es huidiza. En este sentido, la propuesta de Lyotard se retoma aquí manteniendo separados los dos términos que involucra: la historia y la política.

El ideal del filósofo, tal como lo describe Lyotard, arroja un dato importante sobre los principios que rigen las facultades de la Razón cuando se piensa sobre la historia o la política. Si el filósofo establece las reglas de validación de todas las proposiciones posibles, debe haber una tercera regla en la filosofía crítica –ni teórica, ni práctica– que autorice la formación de esos signos que generan e impulsan la actividad inagotable de la Razón. Y esa tercera regla, la regla que permite a la Razón producir sus propios ideales y presentarlos como signos del futuro, debe funcionar con base en la distancia. El político moral, entonces, es aquel que postula un ideal *ajeno* a la circunstancia del conocimiento teórico o práctico y que, de esta manera, fuerza a la Razón a franquear sus propias reglas. La tercera regla, pues, no puede ser propiamente una regla. En los textos sobre historia y sobre política se opera un salto de la Razón sobre su propia estructura legal porque la figura del político moral es justamente la figura de un público mediador, es decir, una red de signos que atraviesan una determinada sociedad y sus posibilidades futuras.

Ahora se hace necesaria una pregunta decisiva: ¿cómo es que la Razón ejerce una cierta violencia sobre su propia legislación?, ¿bajo qué reglas inestables produce y valida la *Begebenheit*? O, en otras palabras, ¿hay pautas para la narración de los hechos históricos que nos indiquen un “plano” de la totalidad del devenir histórico del género humano? De acuerdo con los desarrollos de la filosofía crítica kantiana, esa indicación sólo puede hacerla una facultad que sea, más que una posibilidad de la Razón, una fuerza (*Kraft*). Y esa facultad es el Juicio (*Urteilkraft*), que opera a través de una fuerza dentro de la fuerza: la imaginación (*Einbildungskraft*).

Notas a la primera parte

- ¹ I. Kant, "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en *Filosofía de la historia*, pp. 42-43.
- ² Cf. I. Kant, *Prolegómenos...*, Prólogo.
- ³ I. Kant, "¿Qué es la ilustración?", en *Filosofía de la historia, passim*.
- ⁴ M. Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del poder, passim*.
- ⁵ I. Kant, "Idea de una historia...", en *Filosofía de la historia*, p. 39.
- ⁶ I. Kant, *Crítica del Juicio*, A 394, B 399.
- ⁷ G. Deleuze, *La filosofía crítica...*, p. 13.
- ⁸ Cf. J.-F. Lyotard, *El entusiasmo...*, Primera parte.
- ⁹ I. Kant, "Idea de una historia...", en *Filosofía de la historia*, p. 61.
- ¹⁰ Cf. J.-F. Lyotard, *op. cit.*, p. 57 ss.
- ¹¹ J.-F. Lyotard, *ibid.*, p. 65.
- ¹² I. Kant, "¿Qué es la ilustración?", en *Filosofía de la historia*, p. 32.
- ¹³ R. Chartier, "Figuras de la modernidad", en *Historia de la vida privada*, p. 31.
- ¹⁴ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B XII.
- ¹⁵ I. Kant, *Prolegómenos...*, p. 19.
- ¹⁶ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B XIII.
- ¹⁷ I. Kant, *Prolegómenos...*, § 30.
- ¹⁸ W. Benjamin, "Sobre el programa de la filosofía futura", en *Para una crítica de la violencia*, p. 79-80.
- ¹⁹ W. Benjamin, *ibid.*, p. 78-79.
- ²⁰ M. Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en *Sendas perdidas*, p. 98, nota de Heidegger.
- ²¹ Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 852, B 880.
- ²² I. Kant, "¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, p. 28.
- ²³ R. Chartier, "Las prácticas de lo escrito", en *Historia de la vida privada*, p. 122.
- ²⁴ R. Chartier, "Figuras de la modernidad", en *Historia de la vida privada*, p. 34, el subrayado es mío.
- ²⁵ Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 161.
- ²⁶ W. Benjamin, "Sobre el programa...", en *Para una crítica de la violencia*, p. 79, el subrayado es mío.
- ²⁷ W. Benjamin, *ibid.*, p. 79.
- ²⁸ Cf. I. Kant, *Primera introducción...*, p. 21 y ss.
- ²⁹ R. Chartier, "Las prácticas de lo escrito", en *Historia de la vida privada*, p. 122.
- ³⁰ J.-F. Lyotard, *op. cit.*, p. 23.

2. 1790, la Crítica del Juicio

fallo, Ila. (Del lat. vulg. *falla*, defecto). m. *Der.* Sentencia de un juez o de un tribunal, y en ella, especialmente, el pronunciamiento decisivo o imperativo. || 2. Defecto, falta; incumplimiento de una obligación. || 3. Quiebra que los movimientos geológicos han producido en un terreno. || 4. En algunos juegos de cartas, poner un triunfo por no tener el palo que se juega.

Kant trazó con pulso incommovible el designio de la Razón tan pronto como ésta ingresó en la vida filosófica, en el Prólogo a la primera edición de la Crítica de la razón pura. Se lee ahí que ella "tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades". Desde el momento de esta declaración, Kant habría intentado conocer el destino de la Razón. Y habría descubierto que, frente a las reglas cognoscitivas de la Razón, ésta misma falla, y que, para pensarse dentro de una teleología de la libertad, habrá de instalar en la filosofía el campo abierto de un futuro más venturoso donde, tal vez, se encuentre la manera de sanar dicha falla. Ese campo se abre, justamente, en la reflexión sobre la historia y la política.

En la historia de la filosofía se ha querido reducir la crítica kantiana a una sola obra, leída desde una sola perspectiva: la Crítica de la razón pura es la delineación de las fronteras del conocimiento. Desde ahí, se ha querido ver en la filosofía trascendental una pura limitación: la determinación legal del impedimento. Pero difícilmente podría sostenerse lo anterior si se atiende con cuidado a las dificultades que, página tras página, planteó Kant. Una edición le llevó siempre a la otra y una crítica le empujó ineludiblemente a la siguiente, y lo que nos ha sido presentado como una propedéutica no parece terminar jamás. Lo cual nos autoriza a sospechar que hacer crítica no es cumplir con un requisito previo del conocimiento, ni mucho menos postular nuevos principios como principios correctos de una metafísica nueva. La crítica, más que un trazo limitrofe, es el gesto necesario de la razón enfrentada a su propia paradoja, un avanzar sin tregua desde y hacia una falla original.

Habría que preguntarse, entonces, si acaso el movimiento fundamental de la razón se rige por su propia falla y, de ser así, ¿por qué se desgasta la Razón en lo que Kant mismo llamó un vano anhelo?. ¿qué es esta disposición natural que nos empuja a atrapar nuestro destino como ensayando las propias imposibilidades? Kant se aventuró en el terreno de sus propios laberintos tiempo después; es decir, después de dos grandes críticas y nueve años de trabajo. Fue en la Crítica del Juicio donde sondeó las complicaciones de los problemas abiertos por él mismo, y lo hizo desde la posición más radical, a saber: la problemática interioridad del sujeto, la actividad de sus facultades cuando éstas se lanzan a traspasar las reglas que les dicta su naturaleza.

En la Crítica del Juicio, el filósofo de Königsberg sostuvo la paradojicidad propia de la Razón, esta vez reformulada bajo el nombre de sentimiento. En primera instancia, el término –por su historia o, tal vez, por la falta de una historia cuidadosa del mismo– se presta a toda suerte de equívocos. Por el momento, baste decir que el sentimiento es un juicio fundado en una suposición subjetiva de universalidad, un juicio interior al sujeto, inherente a su movimiento. Pero, ante todo, un juicio. Es decir, un enlace que vincula de manera hipotética las formas que produce la actividad racional con algún objeto posible. En una controvertida obra a la que será imprescindible recurrir más adelante, Benjamín apunta que “todo sentimiento está vinculado a un objeto a priori, [...] pues los sentimientos, por vagos que puedan parecer a la autopercepción, constituyen una respuesta motriz a una constitución objetiva del mundo”². Esto es, que formalmente todo sentimiento se constituye a partir del enlace entre las formas del pensamiento y aquello que las afecta –por eso se trata de un juicio, y de un juicio universal–, pero no exige que la afección provenga de un ente cuya existencia esté empíricamente determinada. Por eso, la posibilidad de que las reglas de la Begebenheit

las dé el sentimiento no debe ser pasada por alto. Precisamente en virtud de lo anterior, será desde la estética que se pregunte ahora por la ley irrepresentable del destino de la Razón, que se traslade esa ley trascendental y de transcendencia fuera del terreno de la representación que exige el conocimiento teórico y de la incomunicabilidad a que parece condenarnos el conocimiento práctico.

Es justamente en esta su tercera crítica que Kant presentó la estética como siendo algo más que la pura normatividad de la intuición. Sin embargo, no podemos valernos de una analogía simple para concluir, a partir de lo anterior, que la Crítica del Juicio es la fundamentación de un tercer tipo de conocimiento: el conocimiento estético. Y esto por una cuestión de principio: en su tercera crítica, Kant no trabajó con miras a una metafísica futura, sino que recogió, elaboró y presentó las virtudes del gesto fallido insito en su propia obra. Al hacerlo, Kant debía enfrentarse inevitablemente al problema de la metafísica que, sin haberlo abandonado en ningún momento, no dejaba de contrariar al filósofo, pues dicho problema parecía aún ensombrecer la única posición apta desde la cual se hiciera posible divisar el plano metafísico. Para el filósofo alemán, esa posición era, claro está, la crítica. En efecto, el intento de la Razón por llegar a conocer su legislación interna y, así, avizorar su futuro debía comenzar por tratar de esclarecer—hasta donde esto fuera posible—las conflictivas relaciones entre metafísica y crítica. Está visto que la filosofía trascendental ofrecía el sustento necesario para una metafísica de la naturaleza y también para una metafísica de las costumbres. Estas dos áreas debían desarrollarse hasta lograr un sistema que presentara la totalidad de la naturaleza a través de “esquemas”, por un lado, y la totalidad del derecho a través de una legislación basada en “tipos”. Pero la historia y la política no hallaban forma de mostrarse ni en los llamados esquemas ni tampoco en los llamados tipos. Ninguna

metafísica, pues, permitiría esclarecer las reglas de formación de la Begebenheit y, en medio de este aparente empantanamiento, es que irrumpiría la estética. Una estética que dejaría de ser pura intuición –o intuición pura– para recibir de manos de Kant la difícil tarea de sondear más a fondo los estatutos de la crítica con el claro propósito de rebasar el dilema entre la empiricidad del fundamento del conocimiento teórico y la incommunicabilidad del fundamento del conocimiento práctico.

Kant emprendió el trabajo de distinción entre metafísica y crítica como fue siempre su costumbre: estableciendo aquello que por principio las separa o, lo que es lo mismo, definiendo sus respectivos principios. En un complicado pasaje escribió:

Principio trascendental es aquel por medio del cual es representada a priori la condición universal, que es la única bajo la cual las cosas pueden llegar a ser; en general, objetos de nuestro conocimiento. Por el contrario, llámase metafísico un principio cuando representa a priori la condición, única bajo la cual, objetos cuyo concepto debe estar empíricamente dado pueden luego ser mayormente determinados a priori.³

Según esto, lo que separa un principio metafísico de un principio trascendental es tan sólo un momento: un momento empírico. La diferencia parece pequeña, pero es decisiva. No se trata solamente de una distinción funcional, sino que marca la distancia entre la ley y su aplicación, entre posibles formas de mostrar y formas específicas de determinar. Esta distancia establecida por Kant nos advierte que un principio trascendental define la posibilidad misma de la existencia de un principio metafísico, el cual se encarga exclusivamente de identificar un caso dentro de esa posibilidad ya abierta. En otras palabras, un principio metafísico sucede siempre a un principio trascendental en la medida en que se refiere a fenómenos que ya han sido previamente estructurados como tales a partir de un ámbito estrictamente interconceptual, como es el de los principios trascendentales. O, aún en otras palabras, esta vez más apegadas a la terminología

kantiana, un principio trascendental abre un campo, es decir, una relación específica entre nuestras facultades y su objeto. Dentro de ese campo le es dado a un principio metafísico un territorio donde morar. El territorio es la parte cognoscible del campo que, una vez determinada, llega a ser un dominio de las facultades de conocimiento correspondientes⁴.

Visto así, la distinción y la relación entre principios trascendentales y principios metafísicos bien podría confundirse con lo que Heidegger criticó como "imagen del mundo": un esbozo previo de la naturaleza que señala la pauta del conocimiento de la misma. O sea, una relación fundante ontoteológica. Pero no se trata aquí solamente de eso. Es decir, que los principios trascendentales constituyen la posibilidad misma de toda metafísica es algo bien sabido desde la Crítica de la razón pura, pero lo que hay en esta tercera crítica es algo más que una repetición de lo ya dicho. El ejemplo que Kant proporcionó al respecto es sin duda una clave importante en el asunto, pues no abarca tan sólo la separación de los principios, sino que ilustra la relación que entre ellos se da. De acuerdo con Kant, "el principio de conocimiento de los cuerpos como substancias y como substancias alterables, es trascendental, cuando por su intermedio se dice que su alteración debe tener una causa"⁵. Es cierto que ni el concepto de sustancia ni el concepto de sustancia alterable contienen ningún conocimiento objetivo. Sin embargo, ocurre que todo concepto empírico de un cuerpo en movimiento requiere del concepto trascendental de sustancia alterable, en la medida en que éste constituye el campo del movimiento corporal. Es decir, el concepto trascendental funda la posibilidad del movimiento en tanto lo estructura a partir de una causa y un efecto. Por su parte, el concepto empírico de cuerpo en movimiento que reclama, a su vez, el concepto de

sustancia alterable

es metafísico [...] cuando por medio de él se dice que su alteración debe tener una causa externa: porque en el primer caso [principio trascendental] cabe pensar al cuerpo sólo mediante predicados ontológicos (conceptos puros del entendimiento), por ejemplo, como sustancia, para conocer a priori la proposición; en el segundo, en cambio, hay que poner por fundamento de esta proposición el concepto empírico de un cuerpo (como cosa que se mueve en el espacio), de manera que sólo entonces pueda verse totalmente a priori que el último predicado (del movimiento por causas externas solamente) le conviene al cuerpo.⁶

En este caso, tomar por fundamento el concepto empírico de un cuerpo en movimiento exige implícitamente el recurso a predicados ajenos a una fundamentación previa de la objetividad: predicados empíricos cuya posibilidad misma, desde el punto de vista crítico, debe ser avalada por lo a priori. En este sentido, el concepto metafísico de una sustancia alterable no hace del cuerpo en movimiento un objeto posible, sino que se limita a mostrar que el movimiento de cierto cuerpo, considerado como objeto, puede llegar a ser pensado mediante predicados ontológicos. El concepto trascendental de sustancia alterable, en cambio, no sólo condiciona a su homólogo metafísico, sino que, además, encierra en sí una relación aún no determinada entre las formas de pensamiento y aquello que las afecta, es decir, abre la posibilidad misma del objeto metafísico, o bien, lo pone en cuestión. Un principio trascendental, a diferencia de un principio metafísico, no presupone objetividad, sino que constituye una "respuesta motriz" de las facultades del sujeto trascendental a una realidad objetiva posible; una realidad objetiva que, sin embargo, no ha sido empíricamente determinada.

De esta manera, la "imagen del mundo" heideggeriana solamente socavaría – por lo demás, acertadamente – el terreno de los conceptos metafísicos, mas no el campo de los conceptos trascendentales. Pero hay aún algo más; algo que rescata a la Crítica del Juicio kantiana de la crítica heideggeriana y que, incluso, hace que ésta surja de la necesidad de aquélla. Se trata de la causalidad que Kant manejó en su ejemplo. En éste,

el movimiento de un cuerpo es estructurado causalmente en un nivel estrictamente interconceptual. Esto es, no se hace ninguna determinación ni de la fuerza que produce el movimiento del cuerpo, ni del cuerpo mismo, sino que se ordena analíticamente el movimiento con miras a una síntesis en la metafísica de la naturaleza. Parafraseando la ejemplificación kantiana, Paul de Man concluye que la metafísica es el cuerpo cuyo movimiento está posibilitado por la crítica que, a su vez, constituye las estructuras que permiten movilizar el cuerpo de la metafísica⁷. En términos generales, esto quiere decir que, analíticamente, todo corpus metafísico genera una filosofía trascendental cuya acción crítica consiste en incidir sobre la supuesta estabilidad del corpus metafísico en cuestión. Sintéticamente, la crítica es el fundamento móvil de todo corpus metafísico. Así, una vez que la labor kantiana ha sido canonizada por la lectura tradicional de la historia de la filosofía, ella misma genera la crítica heideggeriana que la desestabiliza y nos presenta un nuevo Kant o, mejor dicho, un nuevo campo de pensamiento en el texto kantiano. Entre metafísica y crítica se da, pues, una continua provocación, un extrañamiento mutuo, pero no hay que olvidar que son siempre los principios trascendentales los que controlan los principios metafísicos, los que abren el campo que éstos han de morar. Así, el discurso de la crítica le da la ley al discurso de la metafísica.

Varias preguntas permanecen después de todo lo anterior: ¿cuál es la sustancia y la estructura de la crítica?, ¿qué le da la ley?, ¿cómo y desde dónde se le controla?, ¿bajo qué norma se conforma un campo? Visto que ni la historia ni la política tienen su campo en la labor científica que la Crítica de la razón pura fundamenta, o en la ley moral que la Crítica de la razón práctica deduce, ¿sería acaso en la pura trascendentalidad donde se produce la Begebenheit?, ¿tiene la reflexión sobre la historia y la política un papel desestabilizador análogo al de la crítica? O, más aún, ¿existe la posibilidad de

desestabilizar la filosofía trascendental misma? Si el conocimiento no es capaz de ello, ¿será éste el papel del sentimiento? En la Crítica del Juicio, Kant desarrolló una noción estética en lo que él mismo consideró como "un mero apéndice" a su obra. Se trata del sentimiento de lo sublime. En lo sublime, el Juicio y la imaginación operan libremente trastocando la legalidad de la Razón. Parece lícito, entonces, buscar la posibilidad del pensamiento sobre la historia y la política en el sentimiento de lo sublime. Y parece lícito también apostar por el carácter subversivo de ese sentimiento, no sólo en un nivel metafísico, sino más allá: en un nivel trascendental. Habría que confirmar ahora esta última –y por demás aventurada– opción.*

* Juicio se escribe con mayúscula cuando se trata de la facultad del sujeto trascendental que lleva ese nombre; con minúscula, cuando se trata de la afirmación de un predicado acerca de un sujeto.

2.1. Fuerza y reflexión

Quizá todas las respuestas deban buscarse en una relectura de Kant. Quizá la misma falla de la Razón sea la clave de la crítica. A lo largo de la obra kantiana se descubre paulatinamente una extraña estrategia metodológica que compele a la Razón a ir hasta el límite de sus fuerzas representacionales por medio de repetidos ensayos. De ahí que la aparente inanidad del ensayo, de su repetición, se revele en la *Crítica del Juicio* como la única vía posible para no rendirnos ante la pregunta por nuestro destino como seres racionales. Kant afirmó que “si no pudiésemos estar determinados al empleo de las fuerzas antes de habernos asegurado de la suficiencia de nuestra facultad para la producción de un objeto, aquéllas quedarían en su mayor parte sin uso”⁸. Pero también se limitó, cauto como siempre, a señalar su perplejidad ante este hecho y desplazó el problema a otro ámbito: “por qué ha sido puesta en nuestra naturaleza la propensión a deseos que a conciencia son vacíos, es una cuestión antropológico-teleológica”⁹. Cuestión que, sin embargo, es tratada en esta tercera y última crítica.

En su libro *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger proponía la elaboración de una especie de «antropología trascendental» que superara la naturaleza-sujeto instaurada en la *Crítica de la razón pura*. Para su planteamiento, recurrió, en efecto, a la *Crítica del Juicio*. Y, sin embargo, la relectura de esta obra nos lleva muy lejos de la analítica existencial que Heidegger aventuraría más de un siglo después. Y es que la necesidad de una especie de antropología pura es, en efecto, imperiosa, como acierta Heidegger a indicar. Pero, ateniéndonos a la línea teórica trazada hasta aquí, dicha «antropología» debe ser, antes que la descripción ontológica de lo humano, el descubrimiento de aquello que funda un impulso aparentemente perdido de antemano. Pues, como se verá, son deseos

vacíos o vanos anhelos, como los llama Kant, lo que nos determinan al uso de fuerzas que no han sido previamente sopesadas, y es en tales deseos que encontramos el último resquicio en la filosofía trascendental kantiana donde sería posible dar cabida a la historia y a la política. De ser así, no podría hablarse propiamente de una antropología trascendental, ya que de esta forma el fundamento de la acción racional quedaría efectivamente reducido a una cuestión antropológico-teleológica que supondría ya un objeto: el ser humano. Un deseo que a conciencia es vacío no está fundado en un objeto previamente determinado; por el contrario, ese deseo es lo que mueve a la Razón a configurar objetos posibles. La apuesta de la estética kantiana no es el estudio del hombre. Más bien, la propuesta de Kant radica en elucidar una serie de operaciones que se llevan a cabo en un campo exclusivamente interconceptual; más aún: que trastocan las estructuras interconceptuales. Pensar desde ahí la historia y la política se trataría, antes que de estudiar al hombre, de inventar formas para mostrar un futuro posible de lo humano, formas que impulsen “sociabilidades nuevas”. Pero, al mostrar ese futuro, al avizorar esas sociedades, ¿se convertiría la estética en metafísica, en una ontoteología más en la historia de la filosofía?, ¿o habrá podido ser, ya desde Kant, algo distinto?

La teleología de la libertad es una paradoja y, como tal, quiebra las fronteras entre las formas de representación del entendimiento y las de la razón. La figura del político moral o el ideal del filósofo requiere del libre tránsito entre ambas legislaciones para presentar el imposible punto de llegada adonde deben dirigirse los esfuerzos de la Razón, es decir, para mostrar sus fines. Ese tránsito necesario, empero, debe darse franqueando el límite que divide los modos de representación del conocimiento. Ya desde la *Crítica de la razón pura*, Kant venía diciendo: “lo que nos impulsa ineludiblemente a traspasar los límites de la experiencia y de todo fenómeno es lo *incondicionado* que la

razón, necesaria y justificadamente, exige a todo lo que de condicionado hay en las cosas en sí, reclamando de esta forma la serie completa de las condiciones”¹⁰. Hasta la *Crítica de la razón práctica*, Kant tenía clara la existencia de dos grandes campos del conocimiento trascendental: el teórico y el práctico. Ambos tipos de conocimiento encontraban su límite –positivo o negativo– en lo incondicionado, del que ningún *corpus* metafísico puede dar cuenta. En el primero, lo incondicionado funciona como límite del conocimiento, como la cosa en sí incognoscible de la que es manifestación el fenómeno que se intuye y se determina como objeto. En el segundo, por su parte, lo incondicionado funciona como la ley misma que determina la acción moral en tanto se presenta como su ideal regulativo. En la *Crítica del Juicio*, se hizo patente que lo incondicionado de un campo y lo incondicionado del otro debían ser una misma unidad suprasensible. Unidad a la que ninguna metafísica –en tanto comporta un momento empírico– puede acercarse. Esa unidad, en consecuencia, debía ser postulada por la crítica antes de que el edificio metafísico volviera a derrumbarse.

Al advertir esto, Kant emprendió la búsqueda de un paso de los modos de representación teóricos a los modos de representación prácticos tendiendo un puente desde la unidad suprasensible. Refiriéndose a la necesidad de esta su tercera crítica, Kant afirmó:

tiene que haber, entonces, un fundamento de la *unidad* de lo suprasensible que está en la base de la naturaleza con aquel que el concepto de la libertad contiene prácticamente, cuyo concepto de este fundamento, aunque no alcance ni teórica ni prácticamente para un conocimiento suyo, y no tenga, por tanto, ningún dominio propio, haga posible, sin embargo, el tránsito desde el modo de pensar según los principios de uno al modo de pensar según los principios del otro.¹¹

El tránsito que, gracias a este nuevo puente de la arquitectura kantiana, nos permite pasar de una región del conocimiento a otra no es ningún sistema, según indica el propio constructor. Lo que lo distingue del sistema –y esto marca un hito hasta cierto punto

sorprendente dentro de una lectura tradicional de la filosofía de Kant— es que *no se trata de un tercer modo de representación*, sino de un elemento puramente crítico.

Este elemento puramente crítico es la facultad de juzgar. Precisamente esta facultad es la que se ocupa en llevar a cabo el tránsito entre distintos modos de representación. Y por ello, es esta facultad la encargada de impulsar el designio natural de la Razón: trascender su naturaleza trastocando su propia legislación. El Juicio —que merece espacio únicamente en la filosofía trascendental y que permanece fuera de toda doctrina— se encarga de dar “pasos” entre áreas de legitimidad¹²; el Juicio funciona única y exclusivamente en el ámbito interconceptual de los principios trascendentales; el Juicio abre campos; y, aún sin tener ningún dominio, justifica toda posible relación entre las facultades y sus objetos.

Ciertamente, en este nivel interconceptual no podemos hablar de justificación del conocimiento en términos estrictamente kantianos, pues no existe un dominio de la facultad de juzgar, es decir que ésta no tiene una zona de determinaciones de conceptos; puesto que no hay aquí objetos a determinar, no se espera una metafísica que se derive de la operación de las facultades, esta vez regida por el Juicio. Lo que está en juego ahora, como apunta Lyotard, es la pertinencia del juicio mismo, y no su adecuación¹³. Se trata de un tipo de conocimiento cercano a aquel por el cual aboga Benjamin, esto es, un conocimiento exento de lo empírico, que supere tanto la naturaleza-objeto como la naturaleza-sujeto y que se aboque a la justificación más profunda. Más allá de los requerimientos de cualquier sistema metafísico, la crítica en y de la facultad de juzgar debe tener otra naturaleza distinta de la del conocimiento según Kant: aquella naturaleza ignota que es la del pensamiento. Adentrarse en ella es la apuesta de la estética kantiana.

En la *Crítica de la razón pura* Kant hizo una importante distinción entre la actividad de conocer y la de pensar y apuntó que, mientras la primera requiere necesariamente de objetivación, es decir, de la determinación de un fenómeno bajo un concepto puro del entendimiento, la segunda puede prescindir de aquélla, pues no está condicionada por categoría alguna¹⁴. Esta distinción, hecha en una breve nota a pie de página, se convierte más tarde en el eje teórico alrededor del cual gira la *Crítica del Juicio*. Ahora bien, si conocer quiere decir determinar progresivamente los objetos naturales a partir de las estructuras que la propia Razón les impone, ¿qué quiere decir pensar?

Pensar es reflexionar. Reflexionar es precisamente la actividad que Benjamin – pues su encono es de lo más selecto que puede producir la filosofía: un enfado que no pretende destruir– reanuda a partir de la filosofía kantiana. Para este agudo lector de Kant, es él

el más reciente, y con Platón, el único filósofo ante todo abocado a la justificación del conocimiento [...] Ambos –prosigue Benjamin– comparten el convencimiento de que el conocimiento sostenido por una justificación más pura, es también el más profundo. No desterraron la exigencia de profundidad fuera de la filosofía, sino que le hicieron justicia de un modo especial al identificarla con la exigencia de justificación.¹⁵

Y es que reflexionar, según lo describió Kant, es como “comparar y mantener reunidas representaciones dadas, sea con otras, sea con su facultad de conocimiento, en referencia a un *concepto posible* a través de ello”¹⁶. Si la reflexión puede enlazar todas las representaciones en referencia a conceptos posibles, esto se debe a que no determina dichas representaciones. Lejos de ello, las posibilita como tales, es decir, no busca su adecuación, sino que las hace pertinentes. La actividad reflexiva –a diferencia de la acción de conocer– es la constante construcción de un sistema interconceptual que pueda albergar, idealmente, la totalidad de la experiencia. Para lograr esto, la Razón no requiere de la aplicación correcta de un concepto a una intuición –aplicación que, de ser acertada, pro-

duce un objeto conocido—. La reflexión exige, más bien, la justificación de “conceptos posibles”, es decir, la creación de campos; creación que, aunque ordenada, permanece siempre inconclusa. Hay que notar que, si bien Kant había enumerado escrupulosamente los conceptos puros del entendimiento o categorías en la *Crítica de la razón pura*, en la *Crítica del Juicio* estos conceptos parecen perder consistencia frente a la mención de conceptos *posibles*, pues el Juicio, que no tiene ningún dominio, es nada menos que la fuente de todo campo y, por eso, la única facultad a la que le es lícito ampliar conceptos. El Juicio, por lo tanto, es la única facultad autorizada para maniobrar en el campo de los conceptos trascendentales. El Juicio, pues, justifica toda posibilidad conceptual.

Toda ampliación de un concepto requiere, necesariamente, de una justificación impecable. Ahora bien, dado que esta justificación no puede proceder de ninguno de los dos grandes campos del conocimiento, la Razón ha de elaborarla sobre la base subjetiva del sentimiento. Esto quiere decir que, al reflexionar, la facultad de juzgar se encarga de proporcionar a la Razón una justificación hipotética, un fragmento argumentativo que Kant denominó un *como si*, y que le permite a la Razón subsanar sus carencias y seguir adelante en su esfuerzo por “reclamar la serie completa de las condiciones”, como si pusiera un nuevo naípe sobre un frágil castillo. Reflexionar, según Kant, es un arte muy cercano a la arquitectura, pues se trata de enlazar —actividad crucial de la filosofía trascendental— representaciones delineando el edificio completo de una legislación absoluta. La construcción de este edificio abarcaría, en forma hipotética, la totalidad de los conceptos posibles, permitiendo así que la Razón pueda pensar —aunque de ninguna manera conocer— un sistema futuro de la experiencia que, en términos estrictos del esquematismo de la *Crítica de la razón pura* y de la tipología de la *Crítica de la razón práctica*, resulta imposible.

Lo anterior significa que, al reflexionar, se muestra una construcción que la experiencia jamás conocerá y que, sin embargo, está cimentada sobre complejas y sutiles operaciones intrafacultativas. Pensar un edificio legal absoluto es, sin duda, un anhelo vano. Pero, para la Razón, ese anhelo tiene una fuerza de la que en un principio parecía adolecer. La actividad reflexiva puede dar, desde un *como si*, cimientos más firmes a los sistemas metafísicos. Sin embargo, una justificación tal, basada en una hipótesis, también puede derrumbarlos precipitadamente, pues al mostrar una hipotética consumación de la actividad racional, el ordenamiento presente de aquéllos puede quedar súbitamente entredicho. He aquí el riesgo del *como si*, su carácter crítico; he aquí el fundamento móvil de todo *corpus* metafísico, y aquello que constituye la diferencia entre las posibilidades facultativas de la Razón y la fuerza del Juicio. La reflexión, en suma, es aquello que traspasa las posibilidades naturales de la Razón y la impulsa a trazar su destino. Y de la reflexión se encarga la estética.

2.2. Técnica para mostrar lo no presente

Si la crítica decide la posibilidad de toda metafísica, el Juicio abre la posibilidad de toda crítica. Empujando la investigación hasta sus consecuencias últimas, Kant emprendió la búsqueda del principio trascendental que debía regir sobre la facultad de juzgar. Ya antes había proporcionado una primera versión de este principio, pero no lo hizo como arquitecto, sino como juez. Esa versión la encontramos en la *Crítica de la razón pura* bajo la noción de autorreflexividad. Ahí se trataba de llevar los principios de toda experiencia posible hasta el proceso legislativo al que estarían destinados y se requería, por supuesto, de todo un aparato montado por las facultades de la Razón que hicieran efectivamente posible dicho proceso. El aparato en cuestión era el *esquematismo*. Éste se refiere al procedimiento que el entendimiento requiere para subsumir la condición formal de la sensibilidad –el esquema del fenómeno– a la categoría correspondiente. La labor del esquematismo consistiría, dicho brevemente, en homogeneizar dos instancias totalmente heterogéneas: las intuiciones y los conceptos, y su puesta en acción sería delegada en una facultad de rango aparentemente inferior: la imaginación. Dado un cierto fenómeno, la imaginación se encargaría de subsumirlo bajo el concepto adecuado, es decir, de inscribirlo formalmente en el sistema de la naturaleza. Así, la labor que desempeñaba la imaginación en el esquematismo era la de una simple mediación mecánica donde los extremos heterogéneos estaban dados y ella debía encargarse solamente de hacerlos corresponder. Incluso para fundar la representación del Yo, que acompaña a todas las otras representaciones, ése esquematismo que la Razón traza para sus objetos, o sea, para una naturaleza legislada, sería el mismo –ya que, en tanto es necesario, es único– que aplicaría sobre ella misma. De esta manera, la Razón fundaba el Yo en la tarea mecánica asignada a la imaginación.

Heidegger es quien desentraña el funcionamiento mecánico del esquematismo como una manifestación de lo que él llama olvido del ser. La fundamentación kantiana del sujeto, afirma, “se logra haciendo que en un dominio de lo existente, por ejemplo, en la naturaleza, se esboce un determinado plano de los procesos naturales. El esbozo [esquema, *Bild*] traza de antemano de qué modo el proceso cognoscitivo tiene que combinarse con el campo abierto”¹⁷. El esquema es, entonces, re-presentación. Las reglas a través de las cuales permite la determinación del fenómeno como objeto son reglas de acuerdo con las cuales lo existente sólo puede ser tal si se presenta frente a un sujeto de conocimiento. Más aún: para hacer de ese sujeto de conocimiento algo cierto, él mismo debe quedar representado, es decir, debe someterse a su capacidad objetivadora. Pero si dicha capacidad se funda en el esbozo de un dominio determinado de antemano, entonces el sujeto no es propiamente un problema trascendental. Las estructuras *a priori* de la Razón que debían ser descubiertas por el ensayo copernicano de Kant estarían dadas como parte de una naturaleza dispuesta para ser determinada por la Razón. Dicha naturaleza, como tal, no podría dar cuenta de la naturaleza, no podría ser naturaleza de la naturaleza, por así decirlo. Por el contrario, sería una muy específica región de la misma: el hombre. De manera tal que las estructuras racionales no serían ni siquiera un problema metafísico, sino –como ya se ha visto– un problema meramente antropológico¹⁸. Así es como la filosofía habría fracasado en su labor de fundamentar el conocimiento de todas las ciencias, pues sería ella misma una ciencia empírica, sería antropología.

Y aquí regresamos, como debía suceder, a lo ya dicho por Kant. Pues quizá no se habló en el esquematismo solamente de cierta capacidad de desdoblamiento de la Razón. Tal vez no había ahí únicamente una tramposa actitud de su parte, haciéndose otra frente a sí misma para mirarse como en un espejo. La autoconciencia que Kant hace posible en

la *Crítica de la razón pura* lo es en virtud de que el concepto del Yo es aplicado a su objeto, esto es, al conjunto de operaciones de la Razón que, al darse de manera efectiva, le afectan. Es decir que, si bien el conocimiento de la Razón por sí misma tiene como resultado la representación del Yo, ésta surge con apego a una ley que no es la del propio Yo, pues éste es un *efecto* del esquematismo. Habría que buscar, entonces, esa ley que sin duda antecede a cualquier momento empírico, que, sin duda, no es mecánica y que rige, de hecho, todo el proceso de síntesis de la imaginación. Habrá que buscar, pues, el principio trascendental del Juicio.

Kant marcó precavidamente la diferencia entre una imagen y un esquema. La primera es sensible, y a partir de su mera forma puede la imaginación producir un esquema que permita subsumirla bajo un concepto puro del entendimiento. Pero dicho esquema no es, a su vez, sensible, ni puede ser llevado a una imagen por un proceso inverso. El esquema *es la pura actividad de la síntesis de la imaginación*¹⁹. Actividad que, por lo tanto, no puede ser determinada como exterior a sí misma, como una imagen en el espacio. Solamente una forma pura de la intuición es afectada por la actividad sintética de la imaginación: el sentido interno. Es sólo en y a través de la receptividad de esta forma pura que el esquematismo es posible y, por eso mismo, sólo desde ella pueden resistirse los embates de las denuncias benjaminiana y heideggeriana. Entonces, una fundamentación de la filosofía trascendental ha de verse impulsada a alcanzar la regla de ese sentido interno; regla que es, al mismo tiempo, su centro y su límite. Pues ahora nos es dado ver que en el sentido interno están fundados los poderes todos de la Razón pura, su prodigalidad y sus carencias.

La clave de esa regla está en el juicio. En el nivel trascendental o interconceptual en el que nos hallamos, ya no se trata de lo que Kant denominó juicios determinantes,

aquellos que se dan en el conocimiento teórico y práctico cuando un fenómeno particular es subsumido bajo un concepto. En el campo de la facultad de juzgar hay solamente juicios reflexionantes. La distancia que los separa fue explicada así por Kant:

la facultad de juzgar, en general, es la facultad de pensar lo particular en cuanto contenido bajo lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, la facultad de juzgar, que subsume bajo él lo particular (también cuando, como facultad de juzgar trascendental da a priori las condiciones sólo conforme a las cuales se puede subsumir bajo aquel universal), es *determinante*. Si lo particular es dado, para lo cual debe encontrar ella lo universal, la facultad de juzgar es sólo *reflexionante*.²⁰

El modo de enjuiciar que Kant llamó determinante es una mecánica del conocimiento: la forma más simple o más básica de relación entre metafísica y crítica donde el esquematismo de la imaginación encuentra el terreno más propicio para su funcionamiento. Aquí, un principio metafísico es aplicado al fenómeno que cumple con la estructura del mismo. Por ejemplo, la causalidad allí donde un fenómeno sigue a otro en la sucesión del tiempo o donde una voluntad es puesta como causa de la efectividad de su objeto.

Por su parte, el principio trascendental al que se apela en el juicio reflexionante radica en el puente suprasensible que se extiende entre los modos de representación teórico y práctico y, en la medida en que no es la base de una ulterior determinación objetiva, tiene cabida solamente en la subjetividad. No se trata una vez más del concepto puro del Yo, sino de una subjetividad en toda su precaria dimensión, no despojada de la indeterminación de su destino. Este principio trascendental de la facultad de juzgar, lejos de ser una mecánica del conocimiento o, mejor dicho, una mecánica de la mecánica, es una técnica. Y para Kant, la técnica es “el arte de poner en pie lo que se quiera que deba ser, arte que, en una teoría completa, es siempre una nueva consecuencia y no una parte por sí consistente de alguna especie de instructiva”²¹.

La necesidad de llegar a esta tercera crítica y de trabajar los juicios reflexionantes en la construcción de una técnica dentro de la filosofía trascendental se expuso al inicio de la *Crítica del Juicio*, donde se presenta el problema del desfase entre la universalidad sistemática del conjunto de las categorías y la posibilidad real de una metafísica total de la naturaleza. Se trata del problema de lo fortuito en la experiencia. Kant afirmó que

si bien la experiencia constituye un sistema según leyes *trascendentales*, que contienen la condición de posibilidad de la experiencia en general, es posible una *tan infinita diversidad* de leyes empíricas, y una *tan grande heterogeneidad de formas* de la naturaleza, que pertenecerían a la experiencia particular, que un sistema con arreglo a esas leyes (empíricas) tiene que serle completamente ajeno al entendimiento y no se puede concebir ni la posibilidad, ni menos aún la necesidad de un todo semejante.²²

Frente a este dilema, Kant desarrolló la idea de la naturaleza como técnica, esto es, como un principio regulativo de la Razón que le permite a ésta tomar a la naturaleza *como si* estuviera ordenada en sí por un entendimiento que fuese la causa de la efectividad de todo objeto natural posible. Esta técnica de la naturaleza no sólo recurre a juicios reflexionantes en tanto que, ante las infinitas formas particulares de la naturaleza, postula ese entendimiento referido como el universal que sólo tiene cabida en la reflexión y bajo el cual es posible subsumir lo fortuito de la experiencia. La técnica de la naturaleza se opera en la frontera entre los modos de representación teóricos y los modos de representación prácticos, pues en ella el entendimiento postulado funciona como si la naturaleza fuese una creación de su voluntad. Así, el Juicio proporciona a la Razón un condicional, el *como si* necesario que le permite “reclamar la serie completa de las condiciones” de la totalidad de los objetos naturales.

Sin embargo, aun cuando su posibilidad se halla en la forma de operar de la voluntad humana, la técnica no es entendida por Kant como un conocimiento práctico. Por el contrario, lo técnico forma parte del conocimiento teórico porque se refiere a una

voluntad que está puesta como causa natural y no como actuando conforme a la ley de la libertad.

En efecto, si la voluntad no obedece a otros principios que a aquellos acerca de los cuales el entendimiento entiende que el objeto es posible según ellos a título de nuevas leyes naturales, la proposición que contiene la posibilidad del objeto por la causalidad del arbitrio [...] en nada se distingue, en cuanto al principio, de las proposiciones teóricas que atañen a la naturaleza de las cosas.²³

De manera que, si lo considerado como producto de una técnica, es decir, de una legislación empírica total, es la naturaleza en sí, es preciso suponer un entendimiento externo y superior al nuestro al que sí le estuviera dado ordenar la totalidad de las determinaciones de la naturaleza.

Puede decirse que, para Kant, la técnica es el arte de reflexionar. En el momento en que se la toma como arte, la naturaleza en su diversidad infinita se convierte en una irrefrenable producción que parte de una teoría perfectamente estructurada. Es “el arte de poner en pie lo que se quiera que deba ser”. Pero, como sabemos que nuestro entendimiento no puede comprobar una teoría tal en la naturaleza, la técnica de ésta es el hacer *como si* kantiano: lo que se *quiera* que *deba* ser. Este supuesto, para Kant, no se da como un mero axioma, sino como actividad de la Razón. Para aprehender la naturaleza en su conformidad a fin formal –ya no a ley, como en la construcción de conceptos, ni a fin, como en la moralidad, sino en una dimensión que la proyecta como un sistema de finalidades– es preciso *reflexionar*. Y es que, como un fin es irrepresentable, para mostrarlo se precisa un principio de la más refinada ficción: lo que se *quiera* que *deba* ser. A través del juicio reflexionante el sujeto trascendental puede aprehender la infinita diversidad de la naturaleza como un sistema, aunque esta aprehensión sea cosa exclusiva de la actividad del sujeto. Es decir, aunque el principio de la técnica de la naturaleza no sea sino estrictamente subjetivo y pertenezca al sentimiento. De esta manera, la posibilidad del juicio se hace

hipotéticamente afin a la totalidad de los objetos. Esta relación hipotética es lo que Kant llamó campo y, en la dimensión de la técnica, tiene su regla en el sentimiento –lo cual coincide felizmente con la definición de este término proporcionada por Benjamin*.

Varias de las nociones a las que Kant recurre en sus textos sobre historia y política, nociones como el progreso, la Ilustración, la sociedad civil, implican el avance incontenible hacia esa totalidad teleológica hacia la que tiende la Razón. En este sentido, pertenecen a la serie de proposiciones regidas por las reglas de la *reflexión* y se muestran en la forma del sentimiento. La técnica, al operar los “pasos” entre las distintas áreas de legitimidad fundamentadas por la Razón en su ejercicio de la filosofía trascendental, permite pensar la historia y la política desde el ámbito de la crítica. Toda *Begebenheit* obedece, entonces, a las reglas de construcción de una técnica y está hecha con juicios reflexionantes. Es en este sentido que Lyotard concluye:

si no existiera el “como si fuera una naturaleza mecánica” para transferir la legalización del dominio del conocimiento al dominio moral, la idea de una “totalidad de los seres racionales prácticos” no tendría ninguna pertinencia en este último dominio y, al mismo tiempo y en virtud de un “paso” suplementario, la idea de una sociedad cosmopolita tampoco la tendría en el dominio historicopolítico.²⁴

La historia, que nunca se remite a una realidad empírica, y la política, que nunca se refiere a una ley moral absolutamente vacía, son presentadas, entonces, a través de la técnica, por intermedio de la cual nuevos campos se abren paso en el hipotético y frágil «sistema de la historia del género humano».

* De acuerdo con Benjamin, “todo sentimiento está vinculado a un objeto a priori, [...] pues los sentimientos, por vagos que puedan parecer a la autopercepción, constituyen una respuesta motriz a una constitución objetiva del mundo”. Un juicio subjetivo postulado como universalmente válido, un *como si*, es justamente esta “respuesta motriz” que permite abrir campos, es decir, constituir objetivamente el mundo sin determinarlo.

El juicio reflexionante, que es el que nos interesará de aquí en adelante, comporta dos operaciones esenciales que las facultades de la razón no llevan a cabo ni en la construcción de una metafísica de la naturaleza, ni en la consecución de una metafísica de las costumbres: primero, la inserción de lo general (un concepto) en la unidad sistemática de la verdad*; después, y con toda la dificultad que ello implica, la justificación de esa inserción, o sea, la apertura de un campo para ese concepto. Ese campo debe permitir la entrada de lo fortuito, de lo no sujeto a la regularidad natural. No se trata, pues, de una doctrina fundada en la objetividad, sino de la construcción de un pensamiento. De esta manera, el *como si* kantiano, que es el principio trascendental del que hablamos, puede ser, en efecto, el principio narrativo que estructura los textos sobre historia y sobre política, ya que da pie a una construcción que, sin estar empíricamente determinada, produce un efecto sobre el ánimo del sujeto. Pues sucede que, desde aquí, no se determina objeto *ni facultad* alguna, sino que se *afecta el ánimo*, es decir, se produce el movimiento de la totalidad de las facultades sin que ninguna guarde supremacía sobre las demás, sin que ningún juicio se adecue a ningún concepto o idea y, por lo tanto, sin que la Razón opere en un ámbito privado*. Y es que, en la facultad de juzgar, así como en la historia y la política, la situación del sujeto no está determinada ni natural ni moralmente, sino socialmente. Puesto que los textos sobre historia y sobre política pertenecen a la esfera

* Es preciso anotar aquí que, si bien para Kant el sistema es el resultado de la totalidad de las síntesis que el sujeto trascendental puede llevar a cabo en el terreno del conocimiento, al acceder al ámbito interconceptual de los juicios reflexionantes, el sistema deja de ser ese resultado sintético y se convierte en un juego de equilibrio analítico. Es decir, se convierte en una construcción equilibrada por medio de hipótesis y justificaciones variables.

* Recuérdese que, en el conocimiento, las facultades de la Razón ejercen una función similar a la del funcionario de los textos kantianos: mantienen la legalidad vigente. El conocimiento, por lo tanto, opera dentro del ámbito de lo privado en la medida en que busca la adecuación de los juicios al encuentro entre las formas puras y los fenómenos y objetos. Lo público, en cambio, franquea la legalidad establecida; no le incumbe la adecuación, sino la pertinencia misma de los juicios.

pública, y puesto que los juicios reflexionantes conllevan una justificación, puede darse la comunicación necesaria entre los seres humanos que intentan dar cuenta de su destino y transformarlo.

Sin embargo, pese a todo lo dicho, existe aún una pequeña pero significativa disonancia entre la *Begebenheit* y la técnica. Pues se ha dicho que en el *como si* se postula un entendimiento externo y superior al nuestro y, al mismo tiempo, se ha dejado claro que la reflexión sobre la historia y la política es materia de la comunidad humana. Para dejar atrás esta clara contradicción, es preciso dar, pues, aún otro paso. Por eso, Kant nos reservó otra pequeña pieza, esta vez ya no en el tribunal de la razón, sino en el teatro del ánimo. Esta pieza parece preparada en verdad para hacer frente al desafío que, contra lo que él mismo llama una “naturaleza-sujeto”, lanza Benjamin. Tiene lugar en lo que Kant consideró un mero apéndice de la *Crítica del Juicio* y su protagonista es, una vez más, la fuerza de la imaginación. Se trata, por supuesto, de la “Analítica de lo sublime”. Ahí fue donde Kant buscó el suelo de la facultad de juzgar. Y aquí podemos adelantar que ese suelo somos nosotros mismos, pero no como sujetos que se autoperceben, sino como eso incondicionado que también nos constituye y que buscamos en el paso de nuestra historia.

Notas a la segunda parte

- ¹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A VII.
- ² W. Benjamin, *El origen del drama...*, p. 132.
- ³ I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, A XXVII, B XXIX.
- ⁴ Cf. I. Kant, *ibid.*, A XVII, B XVII.
- ⁵ I. Kant, *ibid.*, A XXVII, B XXIX.
- ⁶ I. Kant, *ibid.*, A XXVII, B XXIX.
- ⁷ P. De Man, "Phenomenality and materiality in Kant", en *Hermeneutics...*, pp. 123 ss.
- ⁸ I. Kant, *op. cit.*, B XXIII, nota de Kant.
- ⁹ I. Kant, *ibid.*, B XXIII, nota de Kant.
- ¹⁰ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B XX.
- ¹¹ I. Kant, "Primera introducción a la crítica del Juicio", en *Crítica de la facultad de juzgar*, p. 35.
- ¹² Cf. J.-F. Lyotard, *El entusiasmo...*, *passim*.
- ¹³ J.-F. Lyotard, *ibid.*, p. 19, n. 3.
- ¹⁴ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B XXVII, nota de Kant.
- ¹⁵ W. Benjamin, "Sobre el programa...", en *Para una crítica de la violencia*, p. 75.
- ¹⁶ I. Kant, "Primera introducción...", en *Crítica de la facultad de juzgar*, p. 35, el subrayado es mío.
- ¹⁷ M. Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en *Sendas perdidas*, p. 70.
- ¹⁸ Cf. M. Heidegger, *Kant y el problema...*, capítulo IV.
- ¹⁹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 138, B 177 ss.
- ²⁰ I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, A XXIV, B XXVI.
- ²¹ I. Kant, "Primera introducción...", en *Crítica de la facultad de juzgar*, p. 27.
- ²² I. Kant, *ibid.*, p. 29.
- ²³ I. Kant, *ibid.*, p. 25.
- ²⁴ J.-F. Lyotard, *op. cit.*, p. 46.

TESIS C' N
FALLA DE ORIGEN

3.

El lenguaje de lo sublime

Y precisamente esta representación de un hecho indicado mediante el tanteo, que es el germen de su creación, constituye una forma de representación muy peculiar que apenas aparece fuera del ámbito de la vida idiomática, pues ésta encuentra en las analogías y los signos otros medios de expresión distintos del intesivo, es decir, la realización previa y alusiva.

Walter Benjamin, *La tarea del traductor*

TESIS C A
FALLA DE ORIGEN

Es preciso advertir que la técnica de la naturaleza, en la Crítica de la facultad de juzgar, se refiere al sentimiento de lo bello, y tiene como objeto la totalidad de la naturaleza como conforme a fin. Siendo que aquí nos preguntamos por una región peculiar de la naturaleza, que es la creatura racional, ¿cabe hablar de una «técnica de la Razón»? ¿O, tal vez, de una especie de «técnica de la historia»? Por ejemplo, la noción de progreso como hilo conductor de la historia del género humano sería justamente un como si de tipo técnico. Sin embargo, las nociones básicas de la reflexión kantiana sobre la historia y la política deben ser la indicación del campo suprasensible que la Razón adivina en sí misma, y toda técnica, dice Kant, pone una voluntad externa como causa de un fin en el plano de una teoría acabada. Es decir, supone un entendimiento –con intuiciones y conceptos– ilimitado en el plano del conocimiento teórico. El juicio de lo bello, en este sentido, funciona aún bajo las pautas del esquematismo, pues el libre juego de la imaginación y el entendimiento bajo el como si de la conformidad a fin formal de la técnica de la naturaleza contribuye al conocimiento de objetos y a la teleología de dicho conocimiento. El como si de lo bello es la totalidad de la naturaleza como planificada por un entendimiento que tiene a aquella como fin.

Para hablar de una técnica de la Razón habría, pues, que subvertir la técnica de la naturaleza. En ésta, la causalidad ha sido transformada en su paso de una simple mecánica al terreno de la finalidad. Ahora bien, la causalidad habrá de sufrir aún otra transformación que la lleve de una técnica de la naturaleza a una posible técnica de la Razón. Tanto el juicio de lo bello como el de lo sublime son juicios estéticos. Esto quiere decir que no presuponen un juicio de los sentidos ni uno lógico-determinante, o sea, que son juicios de reflexión. En este sentido, en ambos casos se trata de juicios que, pese a ser singulares, se pronuncian como universales. Esto es, se trata de juicios generados a

partir de la pura actividad interna de la Razón. Pero lo anterior no significa que sean juicios similares. La diferencia fundamental que separa un juicio de lo bello de un juicio de lo sublime radica en que el primero enjuicia una conformidad a fin en la forma de la naturaleza, mientras que el segundo se presenta a nuestras facultades como contrario a fin.

En tanto juicio estético, el juicio de lo sublime implica la actividad de la facultad de la presentación: la imaginación. Pero, si en el juicio de lo bello la imaginación proporciona al entendimiento una imagen de los fenómenos naturales como totalmente adecuados a la serie completa de las categorías, en el juicio de lo sublime la imaginación es convocada a representar de igual manera las ideas de la razón. Así, la imaginación se enfrenta a una ilimitación irrepresentable, pues, en cuanto se refieren a totalidades absolutas, no es posible presentación alguna para las ideas de la razón. No obstante, dice Kant, lo sublime es posible y placentero. Pero lo es de manera indirecta: "es un placer que sólo surge indirectamente, a saber, de modo tal que es generado por el sentimiento de un momentáneo impedimento de las fuerzas vitales y de una tanto más fuerte efusión de éstas inmediatamente consecutiva". Aquí radica justamente el carácter contrario a fin del sentimiento de lo sublime. En él, una inconformidad entre la ilimitación de las ideas y la necesidad de presentación de la imaginación se advierte sensiblemente, y esta sensación se atribuye al objeto, que es calificado como sublime.

Ahora bien, si lo sublime es tan sólo un impedimento, ¿para qué dedicarle una sección de la analítica de los juicios estéticos? Kant mismo no se mostró muy convencido sobre la pertinencia de lo sublime en la Crítica del Juicio. Mas en su propia incredulidad, Kant develó las posibilidades inherentes a lo sublime. En la primera parte de la analítica, Kant dijo: "vemos que el concepto de lo sublime de la naturaleza no es de lejos tan

importante y rico en consecuencias como el de lo bello en la naturaleza y que no indica absolutamente nada conforme a fin en la naturaleza misma", a lo que inmediatamente agregó: "sino sólo en el uso posible de sus intuiciones para hacer susceptible de ser sentida en nosotros mismos una conformidad enteramente independiente de la naturaleza"². Desde lo sublime, pues, surge la indicación de ese campo suprasensible que también constituye a la Razón, ese campo que no puede de ninguna manera ser determinado, ni empíricamente a través del conocimiento, ni tampoco hipotéticamente a través de una técnica de la naturaleza, y tal es la pertinencia de lo sublime en la Crítica del Juicio.

Un principio de ficción cuyo campo indeterminado somos nosotros mismos funciona, dentro de las peculiaridades de la facultad de juzgar, de manera peculiar. La causalidad es transformada en su paso de la mecánica del esquematismo a la técnica de la facultad de juzgar, pues deja de ser una sucesión necesaria de eventos y se constituye como la finalidad que un entendimiento proporciona a la totalidad de la naturaleza. En el juicio de lo bello, ésta debe ser juzgada conforme a los fines no de ella misma, sino del entendimiento que la determina. Por su parte, el juicio de lo sublime funciona desde un curioso exilio de la teleología natural: un ser natural –el ser humano– se pone a sí mismo, sin que su fin sea, a su vez, determinado por la naturaleza; se trata, efectivamente, de un fin, pero no se trata de la naturaleza como determinada por la Razón, sino de la Razón operando libremente. Y puesto que interviene en él la idea de la libertad, hay en lo sublime una inadecuación de nuestras facultades que no alcanzan para enfrentarse a la ilimitación que lo caracteriza. La imaginación falla, y esto es lo que la hace entrar en un juicio sublime. Sin embargo, en esa falla ella misma descubre una ley cuyo solo cumplimiento la redime de su fracaso, pues el como si de lo sublime indica una esfera

suprasensible justo en el medio de la subjetividad, es decir, justo dentro de la Razón pura. Esta esfera, que es la del hombre considerado como noumeno, es la que Kant abrió como el campo del futuro de la humanidad o como una posible muestra de su moralización a través de la historia. En él, la técnica se presenta en su versión más pura: es la necesidad de producir algo por una insalvable carencia, la necesidad de tener una morada fuera de sí, en lo que ya no es propio.

En el vocabulario kantiano, lo sublime marcaría la distinción entre un fin último y un fin final^F. La transformación de la causalidad en aras de una libre finalidad racional es efectivamente llevada a cabo en el juicio de lo sublime, que, al funcionar desde un curioso exilio de la teleología, funciona también fuera de la causalidad: hay un fin, pero postulado por el hombre y no demostrado en la naturaleza. Hay un fin final, diría Kant, pues no se trata de perfeccionar un elemento dentro del sistema en pos de la perfección de este último, sino de un fin que no requiere de ningún otro: un fin en sí mismo, o sea, un fin moral postulado en una narración histórica.

Tal parece que lo sublime funciona en un nivel completamente distinto al del conocimiento e incluso fuera de la teleología propiamente dicha. Si Kant considera que la "Análitica de lo sublime" es un apéndice, es porque transige, incluso, en la legalidad de la facultad de juzgar. La imaginación, frente a lo infinitamente grande o lo infinitamente potente, trata de proporcionarle un esquema a la razón que le exige la imagen de la totalidad que ella misma contiene en la forma de una idea: producción imposible; necesidad absoluta. En esta tragedia de la imaginación, como la llama Paul de Man⁴, ella sacrifica su naturaleza para cumplir con un mandato más alto y, haciéndolo, representa un papel ficticio para seguir funcionando. El como si de lo sublime es la pura indicación de una esfera lejana que la imaginación finge alcanzar porque de otra manera

quedaría inmovilizada. En tanto forma parte de la naturaleza de una creatura, esta facultad humana "no dispone más que de medios transitorios y provisionales, por no tener a su alcance una solución permanente y definitiva o, por lo menos, por no poder aspirar a ella inmediatamente"⁵.

Esta última frase, que podría ser la frase con la cual Kant rematará su apología de la imaginación en lo sublime, no lo es. La frase pertenece a un texto de Walter Benjamin que trata sobre la traducción y que, por disímil que parezca, es preciso traer a cuento ahora'. Y es que aquí se dibuja ya la radical transformación que padecen las operaciones facultativas de la Razón en el sentimiento de lo sublime. Transformación que se encuentra en el pensamiento de Kant y que, sin embargo, habrá sido leída desde un afuera de ese pensamiento. Los medios transitorios y provisionales de que habla Benjamin no se refieren a la ley (Gesetz) de la imaginación, sino a la traducción (Übersetzung) como realización de las lenguas, en tanto éstas constituyen una fragmentación originaria –una ruptura en el origen–. En términos de un discurso trascendental, la transición entre una ley y la postulación de una ley es la incógnita que permanece desconocida –la

* La teoría de la traducción de Walter Benjamin está vinculada con su concepción del lenguaje y de la experiencia. Para Benjamin, el lenguaje de los hombres es un lenguaje caído, es decir, un lenguaje post-adámico, un lenguaje roto que no *nombra* las cosas, sino que las *significa* . Sin embargo, este lenguaje fragmentario, cuya multiplicidad se delata en la variedad de lenguas que existen y han existido, es la fuente de toda experiencia, es decir, el elemento *a priori* de todo pensamiento. La traducción, en este contexto, no es una mera actividad mecánica de traslación, sino un esfuerzo por complementar los significados de cada lengua, un esfuerzo por volver a nombrar, y esta búsqueda del nombre enriquece o, por lo menos, transforma en todo momento la experiencia posible. Independientemente de las connotaciones místicas que pueden hallarse en la teoría del lenguaje benjaminiana, es preciso apuntar aquí que Benjamin rescata al lenguaje de una estrecha concepción utilitaria –el lenguaje como herramienta de la comunicación– y nos lo presenta como un ámbito, –un *médium* , en sus palabras– desde el cual se conforma toda posibilidad de experiencia humana. Es esta nueva concepción del lenguaje la que se intenta recobrar en este texto y la que se pretende encontrar –como apenas un bosquejo– en lo sublime kantiano, pues es allí donde puede encontrarse la clave de la trascendentalidad según la trabajo Kant.

incógnita x₃, como le llama Kant en la Crítica de la razón pura—. Es el texto de Benjamin el que desentraña el funcionamiento de esta transición en el texto de Kant, pues lo sublime opera justamente ese tránsito de la Gesetz de Kant, o la ley, a la Übersetzung de Benjamin, o sobre-ley (literalmente).

Esta nueva relación entre los dos filósofos alemanes —ya no de antagonismo, sino ahora de complicidad—, no obedece a ningún capricho. Justamente lo que Benjamin reclama a Kant es no haber visto el lenguaje como la fuente trascendental de la experiencia. En su texto "Sobre el programa de la filosofía futura", el mismo texto en que Benjamin delata la naturaleza-sujeto contenida en la representación del Yo, puede leerse: "por encima de la conciencia de que el conocimiento filosófico es absolutamente determinado y apriorístico, por encima de la conciencia de los sectores de la filosofía de igual extracción que las matemáticas, está para Kant el hecho de que el conocimiento filosófico encuentra su única expresión en el lenguaje y no en fórmulas o números"⁶. Así, desde la perspectiva benjaminiana, la "Analítica de lo sublime" adquiere un estatuto mucho más alto del que su propio autor le dio. Pues si hemos de creer a Benjamin, si el lenguaje es la fuente de toda experiencia, y si su funcionamiento está reflejado en el sentimiento de lo sublime, entonces éste se convierte en la clave del principio narrativo que nos ha traído hasta este punto, la clave que rige una posible técnica de la Razón y su forma apriorística nodal: el sentido interno.

3.1. Lo sublime matemático...

Kant dividió su exposición del juicio de lo sublime en dos partes que no parecen igualmente imprescindibles. Esta división, según explicó Kant, es inherente al sentimiento de lo sublime. Mientras que el juicio de lo bello conserva el ánimo tranquilo, el de lo sublime conlleva un movimiento: es referido a la facultad de conocimiento, generando en el ánimo el temple matemático, y referido a la facultad de desear, generando el temple dinámico. Ya en la analítica, lo sublime dinámico parece simplemente complementar lo sublime matemático ejemplificándolo en la naturaleza. Sin embargo, aun cuando en ambos casos parece explicarse la misma tragedia de la imaginación desde modos distintos –la cantidad y la cualidad– hay en ello una extraña necesidad de llevar hasta sus últimas consecuencias lo que en principio podría ser, muy al estilo kantiano, solamente una manera de agotar la explicación.

En un primer momento, entonces, Kant presentó lo sublime como la magnitud absoluta, o como lo absolutamente grande. Esto es, el superlativo del tamaño (*Grösste*). El rasgo estético de esta medida literalmente inimaginable consiste en que debe ser aprehendida comprensivamente, es decir, captada entera a través de un solo golpe de la intuición. Sin embargo, en aprehender algo comprensivamente hay una contradicción insalvable, pues está implícita una sucesión indiscutiblemente ajena a la simultaneidad de la intuición que aquí se exige. Una pluralidad puede ser aprehendida por la intuición en etapas sucesivas, como sucede con cualquier serie numérica. Cuando esa pluralidad forma en conjunto una unidad, entonces se aprehende una magnitud. Pero la magnitud no es solamente una sucesión; es, además, una medida. ¿Cómo hacer para medir la medida? De acuerdo con Kant, medir lo infinitamente grande recurriendo a la infinitud de las

series numéricas es un error de principio, ya que sólo desde la infinitud puede comprenderse la sucesión interminable de las series numéricas. Es decir, sólo desde la infinitud se puede considerar como unidad el conjunto de los números naturales, por traer a colación tan sólo un ejemplo. Lo sublime es, de esta manera, la fuente de la idea racional de infinitud en las matemáticas. Es así como, para que la razón tenga la idea de la infinitud en matemáticas, es necesario que la imaginación –en una osada subrepción de funciones– le proporcione la intuición estética de la magnitud absoluta. Y para ello, según escribió Kant, se requieren dos actos de la imaginación:

aprehensión (apprehensio) y comprensión (comprehensio aesthetica). Con la aprehensión no hay apuro –afirma el filósofo alemán–, pues se puede ir con ella al infinito; pero la comprensión se hace cada vez más difícil mientras más avanza la aprehensión, y pronto arriba a su máximum, o sea, a la medida fundamental estéticamente más grande de la estimación de magnitudes. Pues cuando la aprehensión ha llegado tan lejos que las representaciones parciales de la intuición de los sentidos primariamente aprehendidas empiezan a extinguirse en la imaginación en tanto que ésta avanza a la aprehensión de otras más, pierde ella tanto por su parte, como por la otra, gana y en la comprensión hay un máximamente grande que ella no puede ya remontar.⁷

Paul de Man ve en esta doble operación imaginativa lo que podría ser, en la historia de la filosofía, el primer intento de una fenomenología de la lectura⁸ en la que, al ir avanzando en el encadenamiento de las palabras, se deben hacer pausas para realizar síntesis que, olvidando la sucesión literal, nos permitan comprender el sentido general de un texto. Desde esta perspectiva, sería lo sublime matemático una concepción tropológica del lenguaje, es decir, una concepción donde el sentido (magnitud absoluta, *Grösste*) se entiende en función de los dos ejes, paradigmático y sintagmático: el de la contigüidad (sucesión, *Auffassung*, kantianamente) y el de la semejanza (comprensión estética, *Zusammenfassung*, según Kant). Pero esta supuesta fenomenología de la lectura que De Man extrae de lo sublime matemático está muy cerca de lo que aún puede aparecer como objeto de los sentidos, y sabemos –ya nos lo indicó Kant al inicio de la analítica– que lo

sublime “es aquello cuyo solo pensamiento da prueba de una facultad del ánimo que excede toda medida de los sentidos”⁹. En lo sublime matemático, la razón exige a la imaginación la *presentación* de todos y cada uno de los miembros de una serie numérica progresivamente creciente. Ciertamente, es imposible que la imaginación lleve a cabo esta empresa. Por eso es que se deja sentir una inconformidad a fin. Mas es exactamente esta inconformidad la que indica el ámbito suprasensible de la Razón, ya que, según dejó dicho Kant, “para poder siquiera pensar el infinito dado sin contradicción, se requiere de una facultad en el ánimo humano que sea ella misma suprasensible”¹⁰. Considérese, en lugar de una serie numérica, una serie histórica; considérese la historia del género humano. Para poder pensarla sin contradicción —es decir, sin reducirla a una medida ya conocida por los sentidos, a aquello que ha sido hasta ahora— se requiere del gesto fallido de la imaginación en lo sublime. Se requiere que, en este gesto, se dé la indicación de una facultad suprasensible en el ánimo humano que permita pensar el “infinito dado”, el futuro que excede toda medida de los sentidos. A través de la tensión de la imaginación, a través del displacer que produce su fracaso es que la Razón encuentra el campo de lo suprasensible donde al fin tienen cabida sus fines.

Ahora bien, ni las series numéricas, ni la historia, ni cualquier otra pluralidad que se acerque progresivamente al infinito son *causa* del sentimiento de lo sublime. No es el objeto el que produce el sentimiento, sino la incompatibilidad entre la razón y la imaginación, que da pie a lo *monstruoso*. Kant definió este término como aquello que “por su tamaño aniquila el fin que constituye a su concepto”¹¹. Indudablemente, una magnitud infinita cancela la estructura misma de una serie numérica como unidad; el futuro cancela la estructura misma del pasado como continuidad sin fisuras. Es por ello que lo sublime no puede estar en una fenomenología de la lectura, como quiere De Man:

no puede estar en lo tropológico, porque lo absolutamente grande no puede ser el sentido, sino lo monstruoso del lenguaje, aquello que apenas alcanza a asir la imaginación, aquello que deja al lenguaje sin sentido. En términos de Benjamin, se trata también del encadenamiento de una serie, pero no como comprensión, sino como exceso. Kant mismo reconoció que la labor de la imaginación será siempre rebasada, pues por más comprensión que se tenga, la magnitud absoluta nos será dada irremediabilmente en términos de sucesión: una sucesión que, sin embargo, no proviene del entendimiento, sino que *indica* una esfera superior que la mantiene como unidad. Desde el punto de vista de Benjamin, que se sitúa en la esfera del lenguaje, no se habla, pues, de un encadenamiento como *Zusammenfassen*, ya que en lo sublime no se apresa el contenido de todas las lenguas posibles, sino de un encadenamiento como *Zusammenhang*, suspensión, tanto en el cese del sentido de las lenguas, como en la elevación que pone al lenguaje puro por encima de nuestro alcance. Según Benjamin, se trata de la sobre-vivencia de las lenguas en la historia, de su necesidad de ser traducidas (*Übersetzen*) para elevarse, en el encadenamiento de sus palabras, por encima de su propia ley, hacia lo que él llama la *reine Sprache*.

Esta operación, que Benjamin encuentra en el lenguaje, fue planteada por Kant en un nivel intrafacultativo. Cuando, en lo sublime, la imaginación deja de obedecer a su propia ley, alejándose así del esquematismo, se eleva por encima de sí misma atendiendo al mandato de la razón. Este extrañamiento de la imaginación para consigo misma es el que permite postular, en un plano especulativo, totalidades que rompen con la finalidad natural. Por ejemplo, en el cuarto principio de “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, una tendencia natural, la “insociable sociabilidad” es conducida hasta la cultura a través de una estrategia cuyo fundamento trascendental sólo puede ser hallado

en el sentimiento de lo sublime. El cuarto principio reza así: “*El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones [de la especie humana] es el antagonismo de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas*”¹². Este cuarto principio podría explicarse así: la tendencia del ser humano a entrar en sociedad se opone a su natural rechazo hacia los demás miembros de dicha sociedad; esta situación deriva, necesariamente, en la instauración de un orden legal –propriadamente humano, y no natural– que mantiene el frágil equilibrio del conjunto social. Esto, de acuerdo con Kant, nos habla de una sociedad “patológicamente provocada” que llega, a través de una progresiva ilustración, a la “coincidencia para formar sociedad en un todo moral”¹³. Dentro del sistema de las facultades de la Razón, la postulación de este todo moral –el cual solamente puede ser comprendido desde una facultad suprasensible– a partir de un desacuerdo que se manifiesta patológicamente, sensiblemente, sólo puede ser entendida desde la subrepción de la actividad imaginativa operada en lo sublime. Es así como la imaginación proporciona a la Razón una clave suprasensible de su destino: la sociedad como un todo moral.

Esta subrepción, empero, da pie tan sólo a la *narración* de un posible principio de la cultura, y de ninguna manera a una demostración deductiva de su desarrollo. Cabe preguntar, entonces, si esa narración se hace posible a través de una específica actividad intrafacultativa o si, acaso, es la misma actividad la que opera de acuerdo con ciertas posibilidades del lenguaje; si Benjamin postula también la *reine Sprache* como una narración de la historia de las lenguas, o si la considera como inherente a los mecanismos lingüísticos. Y, finalmente, si el lenguaje puede ser no un principio que rige sobre la filosofía trascendental, sino un elemento extraño que tiene la posibilidad de desestabilizarla.

3.2. ... seguido de lo sublime dinámico...

Pero todavía hay algo más en el texto kantiano sobre lo sublime. La primera palabra de la segunda sección de la analítica de lo sublime —“De lo sublime dinámico de la naturaleza”— es “poderío” (*Macht*). Abruptamente, Kant pasó de una descripción de corte matemático a una inquietante alusión a la violencia. Pero, una vez más, comenzó haciendo una sutil distinción. *Macht* es el poderío que se sobrepone a grandes obstáculos; *Gewalt* es la violencia que se opone a la resistencia de aquello que ya tiene poderío. La naturaleza, según el autor de la *Crítica del Juicio*, puede ser juzgada como sublime dinámicamente, siempre y cuando no ejerza ningún tipo de violencia sobre nosotros. Sin embargo, ya antes nos había advertido que ningún objeto natural puede ser juzgado como sublime. Esto nos autoriza a preguntarnos, ¿cómo es que la naturaleza puede ser juzgada como sublime dinámicamente? Y, en el caso de que así se la juzgue, ¿dónde radica el poderío, dónde la violencia?

Walter Benjamin también alude a la violencia en su texto *La tarea del traductor*. Ahí, afirma que puede ejercerse sobre la lengua un determinado tipo de violencia que es, justamente, la traducción. Pero esta violencia tiene lugar en una actitud que no es comúnmente asociada a ella. La violencia de la traducción se da en términos de fidelidad. Aquí está, en efecto, el extremo de lo sublime, eso que hace necesario agregar a la primera explicación matemática una aclaración dinámica. Se trata este extremo de una fidelidad que se apega a una rotura original. Para Benjamin, la fidelidad de la traducción no se da hacia una lengua original que constituyera el lenguaje puro, sino a la rotura del propio lenguaje. De acuerdo con el filósofo judeoalemán, “mientras la palabra del escritor sobrevive en el idioma de éste, la mejor traducción está destinada a diluirse una y otra

vez en el desarrollo de su propia lengua y a perecer como consecuencia de esta evolución [...], ha de experimentar de manera especial la maduración de la palabra extranjera, siguiendo los dolores [...] en la propia lengua”¹⁴. Al traducir, entonces, se da el sentido más puro de la fallida totalidad de las lenguas, pues al traducir palabra por palabra –de manera absolutamente material, según apunta De Man¹⁵– se revela el fracaso de la traducción. Pero no el fracaso como operación, sino como constancia del fracaso de las lenguas que, ni siquiera al complementarse entre sí, alcanzan la esfera superior del lenguaje puro. La *reine Sprache*, así, no existe sino como esta *disposición a revelar lo originariamente roto*.

Para Kant, que filosofa desde el contexto de la Razón como sistema operativo de facultades, “la complacencia [en el juicio de lo sublime] atañe [...] sólo a la *destinación* de nuestra potencia, que se descubre en este caso en cuanto que se halla en nuestra naturaleza la disposición para ella, mientras que el desarrollo y ejercicio de esa potencia nos está entregado y nos obliga”¹⁶. En primer lugar, cabe aclarar que la complacencia de los juicios estéticos reflexionantes no significa un goce individual, sino un funcionamiento posible del sistema facultativo más allá del conocimiento, sea teórico o práctico. Es en este sentido que Kant pudo calificar lo sublime como placentero, aunque solamente de forma indirecta. Ya en lo sublime matemático, la imaginación convoca a todas las facultades a un concierto que, desde el punto de vista de la normatividad cognoscitiva, sería, más bien, una especie de delirio. Al presentar la totalidad por medio de un *como si*, la imaginación, en un juicio de lo sublime, permite el funcionamiento del sistema facultativo más allá del conocimiento. Pero esto sólo llega a ser posible mediante la fuerza, es decir, por medio de una cierta violencia que se ejerce sobre las potencias del sujeto trascendental, sobre su poderío. Y esta violencia es justamente la que nos obliga a la ampliación de las

reglas e intenciones del uso de todas nuestras fuerzas mucho más allá del instinto natural. Así, en la complacencia de lo sublime dinámico, se manifiesta la fidelidad a la insuficiencia originaria de la imaginación. Contrariamente a lo que se suele pensar, lo dinámico de lo sublime, su poderío, no consiste en lo brutal de la naturaleza; en su carácter atemorizante frente a nuestra fragilidad física. Propiamente, lo dinámico de lo sublime consiste en el *hacer patente* el impedimento ontológico de la imaginación y, al hacerlo, descubrir que la *destinación* de la Razón rebasa cualquier presentación de la naturaleza, por más grandiosa que ésta sea. Así, el respeto que debe convocar cualquier juicio de lo sublime no se dirige hacia la majestuosidad de algún fenómeno natural, sino a la trascendencia del destino de la Razón, destino que quedaría cancelado si no se pusiera de manifiesto la insuficiencia de la imaginación para presentarlo.

Ahora, así como ninguna serie progresivamente creciente es la causa del temple matemático de lo sublime, la violencia ejercida sobre el sujeto trascendental tampoco es, *per se*, la causa del temple dinámico. Éste debe construirse atendiendo a la complicada sobreposición de funciones que en lo sublime toca a la imaginación. Para llevar a cabo esta construcción, le fue necesario a Kant invocar una “cultura lejanamente mayor” a “la del rústico”¹⁷ y, con ello, a las dos figuras centrales de su texto “¿Qué es la Ilustración?": el maestro y el funcionario. En sentido estricto, y según lo dejó dicho Kant¹⁸, la destinación de nuestras potencias racionales ha de ser *descubierta*; y, una vez descubierta, debe forzosamente –imperativamente– desarrollarse obligándonos a actuar conforme a ella. El funcionario es el encargado de atender esta faceta imperativa del destino humano, mientras que el maestro tiene en sus manos la difícil tarea de descubrir la estructura de eso que Kant llamó “un ser común total”¹⁹. De esta manera, el funcionario se atiene a un estado fáctico de la potencia racional; es el encargado de mantener un *statu quo*. El maestro, por

su parte, sin eliminar ese estado fáctico, es quien se encarga de subvertirlo; el maestro busca “sociabilidades nuevas” a través del uso público de la Razón. En opinión de Kant, quien apuesta por una estructura del ser común total del género humano, “en calidad de *maestro* que se dirige a un público por escrito haciendo uso de su razón, puede razonar sin que por ello padezcan los negocios”²⁰. Así, la falla de la imaginación no cancela de ninguna manera la actividad facultativa, pero sí la empuja a ir más allá de su funcionamiento mecánico, e incluso de su funcionamiento técnico. Lo dinámico de lo sublime consiste, pues, no sólo en la ruptura de la normatividad trascendental, sino en revelar a través de ella la insuficiencia de la imaginación y, desde ahí, esforzarse para divisar la lejanía de una destinación racional.

El poderío de la naturaleza juzgada sublime dinámicamente no ejerce ninguna violencia sobre nosotros —no nos destruye físicamente—. Somos nosotros quienes ejercemos una cierta violencia sobre el concierto de nuestras facultades. Al revelar la falla de la imaginación y, con ella, la trascendencia del destino racional, se opera “un movimiento subjetivo de la imaginación, por el cual [ésta] hace violencia al sentido interno”²¹. Esta violencia que, paradójicamente, salva al sistema racional de la aniquilación, subvierte, entonces, el fundamento móvil de toda la filosofía trascendental. ¿Qué quiere decir hacer violencia al sentido interno, si no es desestabilizar el sistema racional fundamentado por la crítica? Pero, una vez más, esta subversión se da en un nivel narrativo. Tanto el maestro como el funcionario son *personajes* del texto kantiano. Incluso la imaginación, en la lectura que ensaya De Man, es “protagonista de una tragedia”²². La pregunta se mantiene vigente: ¿son las posibilidades inherentes al lenguaje las que desestabilizan la filosofía trascendental? O, más bien, ¿es el sistema de las facultades el que genera un lenguaje subversivo?

3.3. ... seguido del Comentario...

A partir de todo lo anterior parece configurarse la posibilidad de una forma de pensar la historia y la política desde la filosofía trascendental sustentada por Immanuel Kant. A las críticas de Benjamin y Heidegger se enfrenta esta revisión o, mejor dicho, relectura de los textos kantianos; específicamente, del texto que trata sobre estética, la *Crítica del Juicio*. Pero hay que regresar de nuevo a la filosofía de Kant, pues falta aún aclarar un aspecto de lo sublime que el filósofo alemán se encargó de tratar en un apéndice del apéndice: el “Comentario general a la exposición sobre los juicios estéticos reflexionantes”. ¿Cuál es exactamente la pertinencia del juicio de lo sublime en la filosofía? Si en él puede al fin mostrarse la *Begehenheit*, ¿exactamente qué relación se da entre el juicio de lo sublime y la filosofía trascendental?. ¿qué relación existe entre el sentido interno, la historia y la política?, ¿qué relación entre la *Begehenheit* y el lenguaje?

En el Comentario, Kant definió lo sublime como “la *relación* en que lo sensible en la representación de la naturaleza humana es juzgado idóneo para un posible uso suprasensible de aquél”²³. En el ámbito de este uso suprasensible es donde se puede dar cabida a la *Begehenheit* y, por lo tanto, en ese ámbito se realiza la capacidad de fijarse fines libremente que caracteriza a la paradójica naturaleza racional. En este sentido, el juicio de lo sublime traslada la causalidad moralmente dirigida al rubro de la estética. Es por ello que Kant agregó que “no se puede pensar un sentimiento para lo sublime de la naturaleza sin ligar a él un temple de ánimo que es parecido al temple para lo moral”²⁴. El “paso” que lleva a cabo el juicio de lo sublime para abrir, por medio de un dispositivo intrafacultativo de la Razón que transige sus propias leyes, nuevos campos en los que sea posible pensar un futuro distinto en la historia humana y una estrategia diferente de

equilibrios de poder en la política, es un paso que hace de lo moral un “temple”, una disposición de ánimo. Este no es un detalle gratuito. Si en el Comentario no se refiere el juicio de lo sublime simplemente a la moralidad regida por la razón, sino a una *temple moral*, esto se debe a que la figura del político moral o el ideal del filósofo debe estar constituida de tal manera que produzca un efecto sobre el ánimo del destinatario, y no sobre sus facultades cognoscitivas. O sea, debe ser una figura que produzca un efecto sentimental. Es preciso que un juicio de lo sublime ejerza una violencia sobre la propia naturaleza racional; y es preciso, también, que comunique al conjunto del género humano la efectiva indicación de un principio suprasensible que pueda guiarlo hacia su destino, y que consuele a la totalidad de los seres racionales al tiempo que les informa sobre su propia insuficiencia para pensar ese principio suprasensible que da fundamento a su trascendencia. Violencia y consolación son los dos momentos del sentimiento de lo sublime, y son dos vocablos que de ninguna manera tienen cabida en los rubros del conocimiento teórico o práctico. Los cimientos para la construcción de la *Begebenheit* están, por tanto, en el sentimiento.

En una lectura ambiciosa, Lyotard encuentra específicamente en el entusiasmo el punto toral de lo sublime en el que se conjugan la violencia y el consuelo puestos en marcha por el político moral. Kant definió el entusiasmo como “la idea del bien, acompañada por afecto”²⁵. Esta caracterización del entusiasmo lleva al filósofo francés a afirmar que la ilusión política de la revolución –en el caso histórico concreto de la Revolución francesa– permitiría la construcción de una *Begebenheit* que, por un lado, indica el progreso de esa humanidad que es capaz de rebelarse y que, por el otro, marca la distancia infranqueable que aún le separa de una totalidad del género humano guiado por la regla de la moralidad, es decir, operando conforme a una causalidad libre en un orden

legal²⁶. Esta caracterización de Kant trabajada cuidadosamente por Lyotard flaquea en cuanto se repara en que el entusiasmo es tan sólo uno de los afectos que Kant asoció a lo sublime. La sensiblería, el asombro, la ternura, e incluso la apatía, son algunos de los afectos que pueden presentarse –para bien o para mal– en un juicio de lo sublime. Sin embargo, esto no cancela el análisis de Lyotard. Pero sí nos permite suponer que la edificación general de lo sublime está basada no en un afecto, sino en la estructura de un sentimiento.

Es posible alimentar la sospecha de que este sentimiento sea la *melancolía*. Ya desde un texto precrítico –*Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*– Kant había tipificado la disposición de ánimo melancólica como la más receptiva a la legislación moral. La incidencia explícita de lo sublime en lo moral y los dos extremos que construyen la tensión que caracteriza lo sublime –el temor frente a lo monstruoso y la violencia que nos empuja a enfrentarlo; la indicación de una faceta nouménica de la racionalidad y el consuelo que nos brinda– hacen de lo sublime un sentimiento formalmente emparentado con una patología que, durante siglos, ha ocupado la mente de distintos pensadores. Ahora bien, si lo sublime puede relacionarse con la melancolía formalmente es porque su discurso es similar al de la patología ancestral. En efecto, lo sublime recurre a lo que podría llamarse una «retórica de la melancolía» para liberar la estrategia narrativa que pone en cuestión la trascendentalidad misma. De ser así, es la retórica de la melancolía –una estrategia del lenguaje– la que proporciona su potencialidad a lo sublime. Cómo lo consiga y en qué medida afecte el sistema facultativo sustentado en la filosofía trascendental es algo que aún queda por elucidar.

Notas a la tercera parte

¹ I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, A 74, B 75.

² I. Kant, *ibid.*, A 77, B 78.

³ Cf. I. Kant, *ibid.*, §§ 83-87.

⁴ P. De Man, "Phenomenality and Materiality...", en *Hermeneutics...*, p. 127.

⁵ W. Benjamin, "La tarea del traductor", en *Ensayos escogidos*, p. 82.

⁶ W. Benjamin, "Sobre el programa...", en *Para una crítica de la violencia*, p. 84.

⁷ I. Kant, *op. cit.*, A 86, B 87.

⁸ P. de Man, *op. cit.*, p. 129-130.

⁹ I. Kant, *op. cit.*, A 84, B 85.

¹⁰ I. Kant, *ibid.*, A 91, B 92.

¹¹ I. Kant, *ibid.*, A 88, B 89.

¹² I. Kant, "Idea de una historia...", en *Filosofía de la historia*, p. 46.

¹³ I. Kant, *ibid.*, p. 47.

¹⁴ W. Benjamin, "La tarea del traductor", en *Ensayos escogidos*, p. 81.

¹⁵ Cf. P. de Man, *op. cit.*, *passim*.

¹⁶ I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, A 104-5, B 105-6.

¹⁷ I. Kant, *ibid.*, A 109, B 110.

¹⁸ Cf. *supra*.

¹⁹ I. Kant, "¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, p. 29.

²⁰ I. Kant, *ibid.*, p. 29.

²¹ I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, A98-9 B99-100.

²² Cf. *supra*.

²³ I. Kant, *op. cit.*, A 112, B 114.

²⁴ I. Kant, *ibid.*, A 115, B 116.

²⁵ I. Kant, *ibid.*, A 119, B 121.

²⁶ J.-F. Lyotard, *El entusiasmo...*, p. 74 ss.

TESIS C R
FALLA DE ORIGEN

4. Una melancolía barroca

Todo tiene su momento, y cada cosa su tiempo bajo el cielo: Su tiempo el nacer, / y su tiempo el morir; / su tiempo el plantar, / y su tiempo el arrancar lo plantado. / Su tiempo el matar, / y su tiempo el sanar; / su tiempo el destruir, / y su tiempo el edificar. / Su tiempo el llorar, / y su tiempo el reír; / su tiempo el lamentarse, / y su tiempo el danzar. / Su tiempo el lanzar piedras, / y su tiempo el recogerlas; / su tiempo el abrazarse, / y su tiempo el separarse. / Su tiempo el buscar, / y su tiempo el perder; / su tiempo el guardar, / y su tiempo el tirar. / Su tiempo el rasgar, / y su tiempo el coser; / su tiempo el callar, / y su tiempo el hablar. / Su tiempo el amar, / y su tiempo el odiar; / su tiempo la guerra, / y su tiempo la paz. ¿Qué gana el que trabaja con fatiga? He considerado la tarea que Dios ha impuesto a los humanos para que en ella se ocupen. Él ha hecho todas las cosas apropiadas a su tiempo; y también ha puesto el conjunto del tiempo en sus corazones, pero el hombre no es capaz de descubrir la obra que Dios ha hecho de principio a fin.

Eclesiastés 3:1-11

TESIS C. N.
FALLA DE ORIGEN



Al preguntar por el incierto futuro del género humano, Kant entregó a la filosofía la nada insignificante tarea de llenar lo que él mismo llamó "el vacío de la creación en lo que se refiere a su destino [de los seres humanos] como seres de razón". Mientras que, para la naturaleza, Kant encontró una finalidad egoísta –literalmente: la naturaleza es en la medida en que un campo de fenómenos naturales es determinado por el concepto del Yo–, para los seres humanos los fines quedaron, y quedan aún, por encontrar. Pero, según advirtió el filósofo alemán, debemos guardarnos de buscar esos fines en lo que de naturaleza, necesariamente, tenemos y somos. Debemos guardarnos de pensar que la filosofía trascendental termina ahí donde el giro copernicano apenas comienza.

En la Crítica de la razón pura, un movimiento peculiar le fue exigido a la Razón: ponerse como su propio objeto de conocimiento. Si mediante las formas puras de la intuición, espacio y tiempo, la Razón intuye la multiplicidad de la materialidad sensible como la unidad del fenómeno, y si mediante las categorías o conceptos puros del entendimiento la Razón determina esos fenómenos como objetos, entonces, para fundar toda su actividad, la Razón debía darse su propia intuición y su propio concepto. Sólo afectándose a sí misma como fenómeno, esto es, como una sucesión de conciencias empíricas o, en otras palabras, sólo teniendo experiencia de sí misma podría la Razón dar cuenta de sí, apereibirse. Pero este movimiento, que dejaba a la Razón en un estado de pasividad previamente atribuido al mundo natural, no agotaba el ensayo copernicano de Kant; en él no se clausuraba la filosofía trascendental ni se hallaban su necesidad y sus logros. Y es que el giro copernicano no se limitaba simplemente a describir el círculo cerrado de la apercepción. Lejos de ello, invitaba a prolongar la crítica, a abrir para la Razón radios de acción independientes de aquél que dominaba el entendimiento.

Tal vez una comprensión cabal de la apuesta crítica se encuentra en lo que Benjamin llamó un "conocimiento verdadero", es decir, un conocimiento que, sin abandonar la trascendentalidad, va más allá de la pura determinación de objetos naturales. Para llegar a un conocimiento de esa especie, habría que repetir la suspensión kantiana de la historia de la filosofía e informar al mundo que, esta vez, el programa de una filosofía trascendental sí se ha llevado a cabo. Pero, si esto ha de suceder, habrá que enfrentarse antes a esa locura desarrollada por Kant en la síntesis de la aperccepción originaria. Habrá que salir del embrollo o, tal vez, llevarlo hasta sus últimas consecuencias. En la aperccepción, según Deleuze, "mi existencia jamás puede ser determinada como la de un ser activo y espontáneo, sino de un Mi mismo pasivo que se representa el Yo, es decir, la espontaneidad de la determinación, como un Otro que le afecta"². Esto quiere decir que, en última instancia, es la receptividad del sentido interno la que produce la espontaneidad de la determinación, y no a la inversa, como debía suceder si Kant se hubiera apegado estrictamente al dictum del conocimiento teórico: "todos los principios sintéticos a priori no son nada más que principios de la experiencia posible"³. Sucede, en cambio, que el sentido interno desata una suerte de experiencia imposible: aquella en la que el Yo se presenta como un Otro imposible de determinar: un Otro que es la Razón misma y que encierra la clave de su destino: un Otro que no puede presentarse como fenómeno, pero que permite entrever su noumeno si se recurre a la técnica de la Razón habilitada, como se ha visto, en el sentimiento de lo sublime. En términos del programa benjaminiano de una filosofía futura, esta experiencia imposible podría llevarnos a alcanzar una experiencia auténtica, pues ésta —dice el filósofo judeoalemán— "se basa en una conciencia (trascendental) teórico-cognitiva. Y ese término debe satisfacer una condición: la de ser aún utilizable una vez librado de todas las vestiduras del sujeto"⁴.

Si se considerase la conformidad a fin de la naturaleza con base en la pura acción determinante del mecanismo cognoscitivo kantiano, entonces la pregunta por el destino humano no sería siquiera pertinente. Únicamente considerando un fin en referencia al cual, y reflexivamente, el conjunto de la naturaleza se constituyera como un sistema de fines, comenzaría dicha pregunta a cobrar sentido. La facultad de juzgar reflexionante en el juicio de lo bello realiza este ordenamiento de la naturaleza. En lo bello, la conformidad a fin natural se dirige claramente hacia lo que Kant mismo denominó el "fin último": el ser humano. Sin embargo, para que la pregunta por la finalidad se mantenga en pie, el fin último del sistema de los fines naturales no puede ser, a su vez, enteramente natural. En una sección de la Crítica del Juicio que lleva por título "Crítica de la facultad de juzgar teleológica". Kant se dispuso a indagar por los fines que pueden ser fomentados en el ser humano en (necesaria) relación con la naturaleza, pero sin olvidar ni por un instante la difícil tarea de atrapar la huidiza imagen del futuro.

La felicidad y la cultura, dijo el alemán, son fines en vista a los cuales el hombre cuenta con una muy particular naturaleza. Aunque ambos son fines humanos, resultan muy diferentes entre sí. La felicidad es el fin natural propio y último del hombre. Si bien la felicidad "es la mera idea de un estado, a la cual quiere él [el hombre] hacer que este último se adecúe bajo condiciones meramente empíricas (lo cual –apuntó Kant– es imposible)"⁵, el ser humano está dotado para buscarla con el conjunto de sus facultades. Pero un sistema de fines independiente y que pueda bastarse a sí mismo sólo puede estar en la cultura. En una definición que encanta por su aparente sencillez, Kant escribió lo que sigue: "La producción de la aptitud de un ser racional para fines cualesquiera en general (por consiguiente, en su libertad), es la cultura"⁶. Esta frase elíptica encierra un trabajo filosófico de filigrana: la obra de Kant. En ella, Kant llama al género humano a

producirse a sí mismo, a dejar de ser un medio para la conservación de la conformidad a fin de la naturaleza –es decir, un fin último–, a abandonar el mecanismo y explorar las posibilidades técnicas del uso de sus fuerzas. Kant nos convoca, en suma, a convertirnos en un fin final.

Y es que “fin final es el fin que no requiere de ningún otro como condición de su posibilidad”⁷, es un fin postulado más allá de la naturaleza racional y, probablemente, el único fin “libre de las vestiduras del sujeto”. Resulta claro, llegados a este punto, que los seres humanos no pueden limitarse a buscar una finalidad, sino que han de construirla. Es cierto también que, al hacerlo, no se abrirá una senda para arribar al destino del género humano, sino que, simplemente, cumpliremos con el quehacer de nuestra propia naturaleza: ampliar las reglas e intenciones de todas nuestras fuerzas mucho más allá del instinto natural. Y es justamente la facultad de juzgar reflexionante en el juicio de lo sublime la que abre la posibilidad misma de la convocatoria kantiana. El como si de lo sublime es la pura indicación del noumeno que nos constituye y que la imaginación finge alcanzar porque de otra manera quedaría paralizada. La imaginación, en lo sublime, nos proporciona el ideal del filósofo, del legislador de la Razón humana, como dice Lyotard. Es el filósofo quien establece la pertinencia de los juicios, quien abre los campos de conocimiento y, en este sentido, quien construye finalidades. Pero ese filósofo aún no existe o, más bien, existe en el futuro colectivo de la humanidad, y por eso solamente “al abrigo de este ideal (de la presentación de lo que no es inmediatamente presentable), es como la filosofía sale de la escuela y es lo que debe ser: filosofía en el mundo”⁸.

La indicación de lo sublime es lo que, en sus textos sobre historia y política, Kant maneja como la Begebenheit, es decir, como la presentación de la libertad de la Razón en un fenómeno histórico o político. Es por ello que, en la filosofía crítica, lo

sublime es asociado directamente con la esfera moral del comportamiento humano, pues sólo por medio del juicio de lo sublime es posible señalar la posibilidad de un más allá del presente humano construido con acciones humanas, tal como lo imaginaba Kant con su noción de progreso. Al pensar desde lo sublime, se extienden los campos conceptuales, mas no en beneficio del conocimiento que esto pudiese generar, sino en pos de la cultura, es decir, de otra esfera que no sea la objetividad del presente, que sea, por ejemplo, el futuro histórico —la historia cosmopolita, diría Kant— o tal vez la posibilidad de seguir pensando, de que el pensar no se termine.

Existe, sin embargo, una curiosa acotación de la faena cultural de los hombres en la que Kant insistió discretamente. En cada ocasión en que el filósofo de Königsberg mencionó la felicidad —el fin natural del hombre—, apuntó muy cerca de dicha mención que ésta es una finalidad humana “aquí en la tierra”⁹, como si la cultura tuviese otra ubicación, bastante lejana, por lo que parece, en términos espaciales y temporales. Sucede que, en la filosofía kantiana, el juicio de lo sublime, que es el juicio de la historia y de la política, es una especie de juicio por el final de la historia, un “Juicio Final” que no se da como un fin de los tiempos, sino como una presentación estética del futuro racional del género humano con la cual se mide ineludiblemente el presente. Esta discreta preocupación por un final de la historia permite entrever un aspecto completamente descuidado en el estudio de la filosofía trascendental. El estilo de los textos kantianos sobre la historia y la política es, efectivamente, la Begebenheit, y ésta alude a esa especie de Juicio Final que es la presentación estética del futuro. Sin embargo, esta alusión a una suerte de “Juicio Final” tiene, en la filosofía trascendental, una resonancia muy poco moderna, y a Kant se le conoce en la historia de la filosofía, junto con Descartes, como uno de los fundadores de la modernidad occidental. Sucede que, en una lectura

atenta, el estilo de la Begebenheit puede tener una resonancia aparentemente ajena a la modernidad filosófica, puede parecer, más que moderno, barroco.*

La revolución copernicana no simboliza necesariamente el orgullo de la modernidad racionalista. La doctrina de Copérnico, además de situar el Sol en el centro del sistema, inauguró un universo infinito y, a la vez, unitario, "un sistema de mutuas influencias; algo continuo, organizado según un principio propio, para una conexión vital orgánica; un mecanismo y en buen funcionamiento; una máquina de reloj ideal, para hablar con la época"¹⁰. En este nuevo universo, "el hombre se convirtió en un factor pequeño e insignificante"¹¹. Aunque la de Arnold Hauser, historiador del arte, es sólo una posible interpretación alternativa de la modernidad, si se atiende a ella puede decirse que, con la revolución copernicana, se había perdido la ubicación del hombre, su estatuto central y, con él, su finalidad en el mundo. Ahora, eso formaba parte de un pasado irrecuperable y, frente a ello, el ser humano no podría sino sentir algo de nostalgia o, en términos de la época, melancolía.

Al tratar el tema de la traducción en Benjamin y el de lo sublime en Kant, Paul de Man coincide en calificar el efecto de ambas disertaciones como un efecto melancólico¹². Toda definición de la melancolía comporta por lo menos dos elementos

* En adelante, el término "barroco" se utiliza en dos sentidos: *el Barroco* como una época histórica que ha sido objeto de diversas interpretaciones por parte de un sinnúmero de estudiosos, y *lo barroco* como una categoría de análisis que, si bien procede de la teoría del arte, no está restringida a lo artístico, sino que se extiende incluso a ciertas formas de socialización y conocimiento. En cuanto a la acepción histórica, se retoma de manera general la interpretación de Arnold Hauser; lo barroco como categoría de análisis es trabajado minuciosamente por Gilles Deleuze.

que resultan casi contradictorios. Por un lado, se la describe siempre como una patología. Ya sea en términos de la medicina antigua basada en la teoría de los cuatro humores o en las alegorías medievales y renacentistas, en la antropología de la época moderna o en la psiquiatría actual, la melancolía es tipificada como un desequilibrio patológico en el que un sentimiento de luto domina el ánimo. Sin embargo, el carácter patológico de esta disposición convierte a quien la padece en un ser peculiarmente afortunado. Sucede que la melancolía es la enfermedad propia de los sabios. Para el melancólico, la frontera entre la enfermedad y la sabiduría es siempre difusa, de ahí su reiterada asimilación al ladrón y al geómetra, al licántropo y al astrónomo. Este antiguo padecimiento parece confirmar, entonces, más que la vulnerabilidad y lo errático de la vida de una creatura, una grandeza insita en su propia debilidad.

Esta caracterización de la melancolía es producto de una larga historia de la palabra. Desde la antigüedad clásica hasta el siglo XX se ha ido construyendo una cierta forma del significado de la melancolía que, con todas las variantes y matices que necesariamente implica, conforma una retórica de la melancolía. Esto es, una serie de normas en la construcción de los discursos que tratan el tema. El trabajo del duelo, por ejemplo, es una de las normas más extendidas. Desde los tratados médicos hasta las imágenes pictóricas del Barroco y las descripciones tipológicas de antropologías como la kantiana, el pesar por la brevedad de la vida y la inminencia de la muerte —mostrado a través de diversas estrategias del lenguaje, ya sea verbal o plástico— debe formar parte indispensable de lo melancólico.

Tal vez ahora sea preciso encontrar dónde están las reglas del discurso kantiano que permiten hallar en él —y, específicamente en su desarrollo de lo sublime— una retórica

de la melancolía. Pues parece ser que el lenguaje es el principio de una posible técnica de la Razón. Y para probarlo, es preciso volver al principio de la obra crítica kantiana, a su primer intento por fundamentar la actividad de la Razón como búsqueda inagotable de lo incondicionado. Ese primer intento fue la aperccepción trabajada en la Crítica de la razón pura. Aperccepción que tenía como resultado la producción de la espontaneidad por la receptividad y que llevaba a la indagación por la única forma pura de la intuición afectada por la actividad racional y que se devela como la forma apriorística nodal: el sentido interno.*

* Al hablar de una retórica de la melancolía en lo sublime kantiano debe hacerse la siguiente precisión. Por una parte, la retórica de la melancolía –en caso de haberla– debe obedecer a ciertos parámetros y normas establecidos por la disciplina clásica de la retórica, disciplina cuyo objeto fue, durante siglos, el discurso y, más específicamente, los efectos del discurso. Pero esto no quiere decir que Kant llevara a cabo su reflexión filosófica con base en ciertas estrategias retóricas. Lejos de ello, si es posible hallar en la filosofía kantiana un discurso similar al discurso histórico de la melancolía, esto se debe a que la lectura que aquí se hace de Kant es una lectura que toma en cuenta un postulado central de la neoretórica: es posible encontrar en todo fragmento del lenguaje ciertos elementos –en este caso, elementos performativos– que ni el autor ni el lector controlan, pues esos elementos están en el lenguaje mismo. Así, la retórica de la melancolía opera aquí como una categoría articulada que abarca, por un lado, los elementos clásicos que debe contener y, por otro, las estrategias de lectura que nos permiten encontrarla.

4.1. Hablar del tiempo

En los límites del colosal sistema legislativo de la Razón pura habita una ley que jamás fue decretada por ella. Se trata de una ley extraña, pero inapelable. Una ley cuya única inscripción se encuentra grabada en el medio de la Razón pura y que habla del enigmático fundamento de toda actividad racional. Es la ley que compele a la Razón a seguir pensando sin tregua alguna. Esa extraña ley es el designio que mora en el corazón mismo de la Razón humana. Y ahí, en ese centro que a su vez es límite, no se halla otra cosa, según Kant, que la forma pura del tiempo.

El sentido interno *es el tiempo*. Toda la vida de la Razón humana está determinada a través de sus modos o relaciones, de sus magnitudes, de sus intensidades. Ésa es la gran revolución kantiana: Frente a esta preponderancia del tiempo, no es de extrañar que el mundo sea considerado, según la metáfora aludida por Hauser, como un reloj. La alusión no es gratuita. El historiador francés Jacques Attali, quien se da a la tarea de escribir una historia de los relojes, apunta que el surgimiento del reloj como tal, es decir, del reloj como *máquina*, marca un hito fundamental en la concepción del tiempo, por lo menos en el mundo occidental. El tiempo deja de ser, a partir de entonces, un tiempo cosmológico o meteorológico —en palabras de Deleuze— o un tiempo de los dioses —en términos de Attali— para convertirse en un tiempo urbano, un tiempo que regula las relaciones entre los hombres, que circunscribe los acontecimientos históricos y en el que se juegan la división del trabajo y el equilibrio político¹³. El nuevo tiempo, tiempo moderno, tiempo de la ciudad, guarda una estrecha relación con los mecanismos que lo regulan y lo hacen público, esto es con los relojes. A partir del siglo XIII aproximadamente, las clepsidras de los monasterios empiezan a ser sustituidas por mecanismos de pesas y péndulos que se

ubican en los espacios públicos. En dichos mecanismos, la fuerza de gravedad, que atrae las pesas, es utilizada para impulsar un movimiento oscilatorio, de manera que la fuerza ejercida hacia abajo en un plano vertical es interrumpida rítmicamente por un movimiento que la escinde en un plano horizontal. Así, la máquina del reloj echa a andar una serie de operaciones en las que se juega la tensión entre las leyes —la gravedad— y su infracción —la fuerza de restitución de la misma gravedad que es mantenida y prolongada por el mecanismo de una rueda dentada o, en casos aislados, por medio del magnetismo— (figura 1). Esta serie de operaciones resulta muy parecida al movimiento de la Razón en el sentimiento de lo sublime, donde las reglas de la naturaleza racional son violentadas por y en aras de un artificio que permita el avance de la empresa cultural humana. Como artefacto, la Razón pone de manifiesto la tensión entre la representación y la imposibilidad de la misma; se convierte así en el movimiento pendular del reloj. “Extraño mecanismo es este péndulo —dice Attali—: imita la teoría misma del tiempo. Deteniendo la energía a intervalos regulares, la libera en fechas circunscritas, tal como el calendario libera la violencia en fechas determinadas”¹⁴ (figura 2).

Pero existe aún otra diferencia entre el tiempo cosmológico y el nuevo tiempo urbano: éste es lineal. Como la forma pura del tiempo, el tiempo urbano no tiene aristas ni describe un movimiento circular. Todo lo contrario: lo rompe; escinde al sujeto. El tiempo lineal del reloj es, según el historiador francés, el tiempo de la muerte lenta, del inexorable paso de una línea continua. Pero no se trata de la línea descrita por la geometría cartesiana: una sucesión de puntos interrumpida en dos puntos determinados, sus extremos. De acuerdo con la lectura que Deleuze hace de Kant, el tiempo “es la forma de todo lo que cambia y se mueve, pero es una forma inmutable que no cambia. No una forma eterna, sino precisamente la forma de lo que no es eterno, la forma inmutable del cambio

Figura 1

El movimiento de un péndulo simple se aproxima bastante a lo que en la teoría física se conoce como "movimiento armónico simple" o MAS. El MAS es un movimiento periódico producido por una fuerza de restitución que es directamente proporcional al desplazamiento y que se aplica en la misma dirección, pero en sentido opuesto. Cuando la pesa de un péndulo es desplazada, la fuerza de gravedad actúa como fuerza de restitución, provocando así las oscilaciones del péndulo. El tiempo necesario para que se complete una oscilación se conoce como período. En cada período del movimiento pendular, la velocidad y la aceleración de la pesa sujeta a una cuerda o a una barra varían de acuerdo con el arco subtendido por el ángulo θ —es decir, según la amplitud del desplazamiento inicial—. Esto quiere decir, en primer lugar, que la velocidad y la aceleración de la pesa, que su movimiento mismo, son *funciones del tiempo*. Y, en segundo lugar, que esas funciones no están dadas en relación a un desplazamiento lineal, sino que están relacionadas, a su vez, con las funciones de un ángulo; que son, antes que medidas del movimiento, *puntos de inflexión en el tiempo*. De esta manera, el movimiento pendular no sólo imita, como dirá Attali, la teoría misma del tiempo, sino que revoluciona la idea de tiempo. Éste deja de ser una variable del movimiento para convertirse en su condición misma.

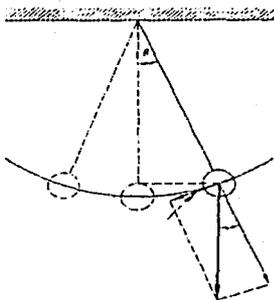
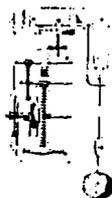


Figura 2

A partir de que Christian Huyghens aplicara el mecanismo del péndulo a los relojes, los relojes de péndulo comenzaron a formar parte del paisaje urbano. Con su tamaño descomunal y su compleja elaboración, estos relojes eran capaces de informar a los ciudadanos sobre el inminente paso del tiempo, algunos de ellos con artificios tan contundentes como el de una procesión encabezada por un esqueleto portando una guadaña. La publicidad del tiempo permitió regular el trabajo, el ocio, los poderes civiles y eclesiásticos. La actividad humana, la infinita serie de acontecimientos humanos se convirtieron, también, en funciones del tiempo, del tiempo urbano.



Esquema de la aplicación del péndulo al reloj, hecho por Huyghens en el siglo XVII

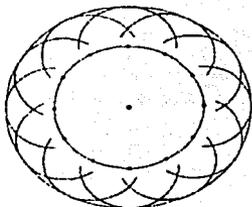
TESIS C N
FALLA LE ORGEN

y del movimiento”¹⁵. En una terminología kantiana, podría decirse que el tiempo, en tanto forma de todo lo mutable, permite la espontaneidad y el libre juego de las facultades. Es gracias al tiempo que un *Mí mismo* pasivo –al decir de Deleuze– se representa el *Yo*, la espontaneidad de la determinación, como *Otro* que le afecta. Pero si la *Razón* nos pertenece en tanto humanos, no sucede lo mismo respecto a su ley interna. Por el contrario, “el tiempo no nos es interior, o por lo menos no nos es especialmente interior, sino que nosotros somos interiores al tiempo, y en este sentido estamos siempre separados por él de lo que nos determina afectándole”¹⁶. Sujeta a las reglas de su propia legislación, la *Razón* se encuentra en la imposibilidad absoluta de conocer el tiempo, pues entre el *Mí mismo* y el *Otro* se extiende la línea continua que escinde al sujeto.

Mas esta línea continua, reitero, no es la línea cartesiana. Entre el *Mí mismo* y el *Otro* no hay espacio vacío, un plano limpio sobre el cual se trace una sucesión de puntos. Es gracias al tiempo que le es dada a la *Razón* la capacidad de desdoblamiento y, en este sentido, la línea del tiempo se asemeja más a una torsión que a una recta. Deleuze, en su trabajo sobre la filosofía leibniziana, encuentra en esta línea contorsionada la categoría de análisis fundamental de lo barroco: el pliegue. El pliegue es la forma pura de la curva: la forma inmutable del movimiento. Según el filósofo francés, en el Barroco todo objeto y todo sujeto se relacionan con el tiempo a través del pliegue: los objetos son materia-tiempo en cada “punto de inflexión”, mientras que los sujetos son alma-tiempo en cada “punto de vista”. Y es que, incluso en el terreno de las llamadas ciencias exactas, el Barroco no se concentra en la esencia, sino en la variación: “Cuando las matemáticas toman por objeto la variación, la noción de función tiende a manifestarse, pero también la noción de objeto [y de sujeto] cambia y deviene funcional”¹⁷. El objeto barroco es tocado por curvas tangentes en una infinidad de puntos de inflexión, convirtiéndose así

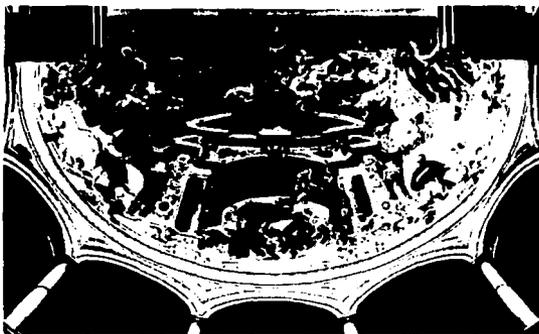
en un objeto variable en sus proyecciones, en un objeto-proyectil. Por su parte, la verdad de la variación sólo se presenta a un eventual sujeto bajo la condición de un punto de vista (figuras 3 y 4). Pero el punto de inflexión y el punto de vista no son rupturas en la forma del objeto ni en la ubicación del sujeto. Así como la inflexión obedece a la ley de la curvatura continua, el punto de vista obedece a la continuidad de la distancia. De esta manera, el Barroco crea un mundo “cavernoso” en el que ninguna caverna se encuentra vacía, pues es siempre susceptible de variación. ¿No es acaso este mundo cavernoso al que se refiere Hauser cuando habla de “un sistema de mutuas influencias”, de “una máquina de reloj ideal”?

Tal vez por todo esto Kant pudo caracterizar los esquemas como siendo no más que “*determinaciones del tiempo* realizadas *a priori* según unas reglas que, según el orden de las categorías, se refieren a los siguientes aspectos del tiempo: *serie*, *contenido*, *orden* y, finalmente, *conjunto*, en relación todos ellos con la totalidad de los objetos posibles”¹⁸. Estas “determinaciones del tiempo” separan y, a su vez, relacionan la espontaneidad exterior –los pliegues de la materia, la fachada, la determinación del mundo natural y las manifestaciones fenoménicas de la libertad de la voluntad– y la receptividad interna –los pliegues del alma, la capilla, los signos del futuro o *Begebenheit*– (figuras 5, 6 y 7). Por esto, también, Deleuze se da cuenta de las más profundas dimensiones de la revolución kantiana y sabe que “si el Yo determina nuestra existencia como la de un yo pasivo y cambiante en el tiempo, el tiempo es esa relación formal según la cual estamos interiormente afectados por nosotros mismos”¹⁹. De esta manera, el resultado del movimiento revolucionario kantiano no es el sujeto trascendental, sino la paradójica centralidad del tiempo. La forma pura del tiempo encierra en sí la culminación del ensayo copernicano iniciado en la *Crítica de la razón pura*, pues en la filosofía kantiana, el



El mismo Huyghens desarrolló una física matemática barroca que tuvo como objeto la curvatura. Según Deleuze, la curvatura de Huyghens se convirtió con Leibniz en una suerte de ley universal que transformó lo mismo al objeto que al sujeto. Por una parte, el objeto “ya no se define por una forma esencial, sino que alcanza una funcionalidad pura, como declinando una familia de curvas enmarcadas por parámetros, inseparable de una serie de declinaciones posibles o de una superficie de curvatura variable que él mismo describe” (G. Deleuze, *El pliegue...*, p. 30). El objeto, pues, tiene una variación posible en cada punto, de manera que ninguna línea desemboca nunca en una tangente, sino

que sigue la curvatura del universo. En estricto sentido, de hecho, el objeto no se forma por puntos en el espacio, sino por pliegues de la materia, por inflexiones. Asimismo, el sujeto deviene igualmente funcional. La variación del objeto es la condición bajo la cual un eventual sujeto capta esa misma variación. Este sujeto funcional es el inicio del perspectivismo y, a su vez, el principio de la perspectiva barroca. La forma arquitectónica de una capilla barroca, por ejemplo, proporciona —en, por y desde la variación de sus elementos— los puntos de vista de eventuales sujetos. Desde cada punto de vista, un sujeto incluye las inflexiones de la construcción como una “idealidad” o una “virtualidad” que “representa finitamente la infinitud” (G. Deleuze, *op. cit.*, p. 35-39). Así, la extensión total del mundo se convierte en la repetición continua del punto de vista. Según esta funcionalidad del sujeto y del objeto, producto de la variación de la materia y del alma, la actualidad del mundo es sólo una función del tiempo, un *como si*.



Cúpula de la Iglesia de San Luis, en Sevilla



Corte transversal de la Iglesia de San Marcos, en Madrid

Según Deleuze, el Barroco no remite a una esencia, sino a una función: a la operación, a la obra infinita. El problema, para el Barroco, no es cómo terminar el pliegue, sino cómo continuarlo, cómo evitar la tangente de la curvatura. Por eso, cada inflexión no deja de diferenciarse, se actualiza en el alma y se realiza en la materia. "Este es el rasgo barroco: un exterior siempre en el exterior, un interior siempre en el interior. Una «receptividad» infinita, una «espontaneidad» infinita: la fachada exterior de recepción y las cámaras interiores de acción" (G. Deleuze, *El pliegue...*, p. 50). La forma en que se concilian el interior y el exterior, la receptividad y la espontaneidad de manera armónica es por medio de una distribución en dos pisos. Abajo, la materia-fachada que desciende;

y arriba, el alma-cámara que asciende. Afuera, la fachada que pesa y se impone; adentro, la capilla que asciende hacia la luz de ventanas que la vista no alcanza. Abajo, la determinación total a través del arte; arriba, la ficción de la *Begebenheit* auxiliada por el *como si*. Y, entre ambos espacios, el pliegue o la curvatura única de variación constante: el tiempo, la forma inmutable de todo lo que varía.



Narciso de Tomé, "El transparente", catedral de Toledo



Fernando de Casas y Novoa, fachada de la Catedral de Santiago de Compostela, en Galicia

tiempo deja de ser una sucesión determinada por la conciencia, y se torna la posibilidad misma de una conciencia en perenne construcción. Cuando se logra la unidad de todas las conciencias empíricas en una sola conciencia trascendental a través del sentido interno, la temporalidad invade al sujeto, lo escinde una y otra vez sin que pueda darse al final una síntesis pura del sentido interno.

Pues es preciso apuntar que el tiempo permanece siempre ajeno a la homogeneidad producida por el esquematismo. Es él quien se encarga de darle forma a esa homogeneidad. Es él quien produce la sucesión, quien mide la intensidad, quien encuentra la relación, quien otorga a cada objeto su momento de existencia, sea éste posible o necesario. La forma pura que ordena toda posible determinación de objetos, el tiempo, es heterogéneo. Más que nada, heterónomo. Aplica una ley, se rige conforme a una ley, pero no es posible, desde ella, legislarlo. El tiempo asigna su función a las categorías, pero ninguna de ellas puede dar cuenta del funcionamiento del tiempo. Ninguna categoría puede determinarlo, pues el tiempo no aparece nunca como fenómeno, sino que permite que, en él, aparezcan los fenómenos todos. Pero no por ello puede la receptividad del tiempo ser considerada simplemente como una condición de la percepción, ya que aquélla es el límite que encierra al sujeto y sólo a través del cual éste opera. Si el tiempo es ley, la Razón tratará de fundar su determinación. Pero sin fenómeno y sin categoría que lo determine —es él quien es afectado, es él quien determina el orden de las categorías—, las fuerzas representacionales del sujeto nunca podrán bastar. Fallarán, por definición. Y por fortuna. La determinación del tiempo cancelaría el funcionamiento de las facultades, por lo menos en el sentido técnico. Por eso, la ley del tiempo siempre queda fuera del alcance del mecanismo racional. En cada ocasión, nuestro encuentro con el tiempo se posterga, así como se lanza cada vez hacia el futuro la idea de un final de la historia, de un Juicio Final.

El propio Kant —ése que a cada oportunidad nos recuerda a pie de página la inminencia de su muerte— supo que no se puede echar marcha atrás en el tiempo, que no se puede suprimir la espera, que la representación de un pasado distinto o de un futuro presente es sólo un movimiento interior —representado, gracias al tiempo, como interior— que *nunca llega a ser causa de la efectividad de su objeto*. El movimiento interior, movimiento fallido por naturaleza, mantiene fiel el designio de la Razón pura, pues “al ensanchar el corazón y tornarlo mustio y agotar así las fuerzas, prueba que las fuerzas son puestas una y otra vez en tensión por las representaciones, pero que de continuo, a su vez, dejan que el ánimo vuelva a sumirse en la santidad al considerar la imposibilidad”²⁰. Y si la Razón se rige por el tiempo, aunque éste le permite la violencia necesaria para buscar su destino más allá de su naturaleza y aunque en esa violencia ella encuentra consuelo, toda la actividad racional, hasta la más extrema, concentrada en el sentimiento de lo sublime, está condenada a su carácter circunstancial. Es por ello que el ánimo entero, como dice Kant, “se vuelve a sumir en la santidad al considerar la imposibilidad”. Y es justamente aquí que el juicio de lo sublime adquiere un matiz nuevo. Wölfflin, el teórico del arte, organiza el mundo barroco según dos vectores: el hundimiento y la elevación. Esta organización no se asocia ya con lo sublime matemático ni con lo sublime dinámico. Se trata ahora de lo sublime melancólico.

4.2. La retórica de la melancolía

Una enfermedad mental caracterizada por la más profunda tristeza y por una mezcla de indiferencia y fatiga; un tipo de carácter asociado a ciertos parámetros de la constitución física y a ciertas conductas obsesivas; en el mejor de los casos, un estado de ánimo transitorio susceptible de ser atribuido, por transferencia, al mundo objetivo. La melancolía –que, incluso reducida a una definición esquemática, ofrece significados multívocos– es producto de una muy larga historia*. Se trata de una historia que va desde la literatura fisiológica de la Antigüedad hasta la psiquiatría clínica actual. Sin embargo, no todas las mutaciones semánticas de la palabra melancolía muestran lo que bien podría llamarse su consumación, no en el sentido de terminación, sino de una posible plenitud o saturación, en este caso, de significado.

La *Iconologia* de Cesare Ripa, que data del siglo XVII, indica que la melancolía debe ser representada como una vieja con la mirada gacha, sentada sobre una piedra y junto a un árbol seco (figura 8). Esta imagen condensa una historia de siglos. Ya en la literatura médica antigua –los tratados hipocráticos, por ejemplo– la melancolía era objeto de estudio, especialmente por parte de la patología humoral, que se encargaba de atender cualquier desequilibrio entre los cuatro humores: la sangre, la bilis amarilla, la bilis negra

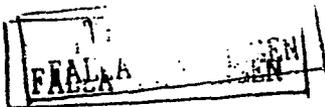
* Una de las historias más completas de la melancolía se encuentra en el libro de R. Klibansky, E. Panofsky y F. Saxl *Saturno y la melancolía*. La mayor parte de las referencias a la historia de este mal provienen de ese texto. Sin embargo, el trabajo de los tres autores mencionados adolece de una omisión común: el Siglo de Oro español y, en general, lo que se refiere al mundo hispano es tratado de manera extremadamente sintética, teniendo como único punto de referencia –claro está– a Miguel de Cervantes. Esta omisión es importante, puesto que el barroco español representa una oportunidad de análisis mucho más rica en consecuencias que el estudio de los elementos saturninos en la idea de melancolía –lo cual no resta ningún mérito, por supuesto, al trabajo de Klibansky, Panofsky y Saxl–. Para subsanar esta falla, se recurre al trabajo que, desde la antropología, hace Roger Bartra, pero sobre todo, a algunos cuantos ejemplos de la tradición española y a la importancia de la retórica en el Barroco español.

y la flema. Un exceso de bilis negra (melancolía), producida por el bazo, podía sumir al paciente en un estado extático, entendido el término en sus dos temibles vertientes: la parálisis absoluta o el delirio incontrolable. Las cualidades de la bilis negra, ser fría y seca, se asociaban a ciertos elementos y ciertos períodos en el tiempo que eran especialmente propicios para la enfermedad. Así, el elemento tierra, la estación del otoño y la edad avanzada facilitaban el aumento desproporcionado de la bilis negra. Podemos reconocer ahora la imagen de la melancolía decretada por Ripa: la vieja y la edad avanzada, la tierra y la piedra, el árbol seco y el otoño.

Pero aún hay más. La literatura fisiológica, desarrollada principalmente en Grecia, se difundió por Europa gracias al trabajo de los traductores árabes y judíos, quienes se encargaron de hacer llegar la melancolía a la Edad Media. Durante este período, la clasificación hecha por la patología humoral permitió la integración de nuevas asociaciones. Al ordenamiento cuatripartita de los ciclos terrestres –las estaciones y los elementos que imperan en ellas, las edades del hombre–, se sumaban los ciclos astrales (figuras 9 y 10). Ya no era solamente una víscera la que producía melancolía. Ahora, quienes nacían bajo el signo nefasto de Saturno también estaban amenazados por la depresión y la locura. Así, el antiguo dios de las cosechas, Cronos-Saturno, dejó de segar trigo, se vistió con una toga negra y comenzó a llevar una guadaña para segar la vida de los hombres. De ser una enfermedad relacionada con algunas disposiciones físicas, meteorológicas y fisiológicas de carácter cíclico, la melancolía se convirtió en el padecimiento que algunos desventurados experimentaban de cara al inexorable paso del tiempo y la inminencia de la muerte (figura 11).

Algo más había cambiado con la presencia de Saturno. La melancolía, que aún se consideraba como enfermedad, comenzó a formar parte también del inventario de los

Figura 8



La *Iconología* recobraba y reunía en una serie de figuras –por lo general antropomorfas– los atributos que, con el tiempo, se habían establecido como propios de un cierto carácter, vicio o virtud. Su función era la de una especie de diccionario alegórico. Cada elemento de la representación contribuía al cumplimiento de dicha función. Así, la melancolía, que se relacionaba con la edad avanzada, el elemento tierra y el otoño podía ser representada mediante una vieja sentada en una piedra, con la mirada gacha y junto a un árbol seco.

Malinconia, de Cesare Ripa (1630)



Figuras 9 y 10

Más que los atributos de ciertos tipos humanos y las características de ciertos elementos naturales o de los ciclos meteorológicos, los discursos médicos se preocupaban por una cierta simetría. Las edades del hombre, en las que muchos veían simplemente una triada, pronto aumentaron su número a cuatro, con el fin de formar unidad con las estaciones del año y los elementos naturales. Bajo esta norma de equilibrio numérico, se integraron al discurso médico los signos zodiacales y algunos motivos de la alquimia.

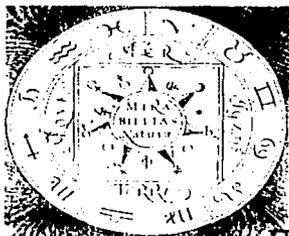


Figura 11

Con la integración de elementos saturninos a las teorías médicas de la Antigüedad se gestó una figura que habría de poblar la imaginaria medieval y que marcaría profundamente la idea de la melancolía. La guadaña dejaba de ser, desde entonces, una herramienta campesina para convertirse en la alegoría por excelencia de la muerte. El trabajo de duelo se sumaba, de esta forma, a la construcción de la melancolía.

El tiempo royendo el torso de Apolo de Belvedere,
portada de Francois Perrier (1702)



Figura 12

De nuevo, la *Iconología* presenta gráficamente los atributos del melancólico. El estudio exagerado y la avaricia eran asociados al padecimiento y al carácter melancólico. Es por ello que, esta vez, la melancolía se identifica por medio de una piedra geométrica, una bolsa de dinero sostenida firmemente en el puño de la mano y un grueso volumen.

El melancólico. de Cesare Ripa (1603)



caracteres humanos. Surgió el temperamento melancólico. Nacer bajo el signo de un planeta era nacer con sus atributos y su destino. Nacer bajo el signo de Saturno significó, desde entonces, tener los atributos y seguir el destino de un melancólico. Los médicos hipocráticos ya sabían que ningún hombre es igual a otro y que en la naturaleza de ciertos individuos podía imperar un humor por encima de los demás, sin que pudiera mostrarse, a partir de esto, la existencia de individuos perpetuamente enfermos. Los tratadistas medievales tampoco ignoraban este hecho y, así, para ellos, la prevalencia de la bilis negra en el organismo, ya se debiera a un rasgo fisiológico o a una conjunción astronómica, generaba precisamente un temperamento melancólico.

Es en este temperamento que se advierte la vida de tensión y contradicciones que llevó siempre la melancolía. Pues sucede que, desde el siglo IV a. C., la escuela peripatética se encargó de llevar a cabo una modificación sustancial de la concepción de este ambiguo mal. Con base en el *Problema XXX, I*, atribuido a Aristóteles, y teniendo tras de sí la idea de locura en la tragedia griega y la idea de furor en la filosofía platónica, los peripatéticos hicieron de la melancolía una oportunidad de sabiduría. La sustancia cuyo nombre (mela V, negro) evocaba una enfermedad siniestra se convirtió entonces en la fuente de una peligrosa exaltación espiritual que bien podía llevar a la locura, pero también, ahora, a una sabiduría sin par. De esta manera, el melancólico dejaba de ser sólo un paciente y se transformaba en la figura del que piensa o, mejor dicho, del que piensa demasiado –del que lee demasiado, como dice otra figura de Ripa (figura 12)–.

Es así que, desde el comienzo de su historia, la melancolía, además de la enfermedad de la bilis negra, además del oscuro hado saturnino, fue la condición catalizadora, por así decirlo, de la inteligencia contemplativa. Inteligencia *sui generis*, destinada a vislumbrar las esferas más altas del conocimiento y condenada a vivir apegada

a la tierra, a la ruina, a la tumba. El melancólico reunió para sí todos los atributos de una naturaleza escindida que nada debe a la revelación y que extrae su conocimiento del mundo de lo creado, y esta vertiente de la melancolía poco a poco cobró fuerza sobre la acepción plenamente negativa de este mal. Acepción que, por cierto, se asoció durante el Medioevo a un pecado capital: la acedia, la pereza. La figura del melancólico pasó así, en su tránsito de la Edad Media al Renacimiento, de los grabados didácticos sobre las virtudes cristianas que reprobaban la inmovilidad de la acedia, a la imagen del genio; imagen que Marsilio Ficino comenzó a forjar a partir, también, de la idea platónica del furor o la manía, misma que, una vez cristianizada, pobló gran parte de la imaginería del melancólico (figuras 13 y 14).

Faltaba un paso más para que el mundo, las cosas, los paisajes y las historias pudieran propiciar una aguda melancolía sobre los temperamentos melancólicos. Ese paso lo daría el Barroco. Pero, para comprenderlo, se precisa aún una palabra más sobre la melancolía. Los rasgos distintivos de esta ambigua enfermedad —la grave disyuntiva entre la sabiduría y la locura, el temor frente a la muerte que se cierne irremediable, o bien, el carácter taciturno o la misantropía del melancólico— permanecieron en el tiempo a pesar de tantas otras mutaciones que les rodearon. Sin embargo, no sería fácil explicar por qué el estado de parálisis descrito por un médico hipocrático habría de aparecer en un grabado medieval sobre la acedia. Es evidente que de la patología humoral a la pedagogía cristiana no existe un camino directo y necesario. Los elementos tensionales y contradictorios que conforman la vida de la melancolía y que la dotan de una cierta identidad no obedecen a la idea de un contenido que evoluciona de manera continua y progresiva. Lejos de ello, es la forma de la melancolía, su *estructuración*, podría decirse, la que la mantiene en pie durante siglos. La bilis negra, la sabiduría, la locura, la muerte,



Xilografía de un calendario de Estrasburgo (hacia 1500)

El estado extático del melancólico podía significar dos cosas. O bien, una inmovilidad enfermiza, incluso pecaminosa; o bien, un arrebato de contemplación. Durante la Edad Media, el pecado capital de la acedia o la pereza era representado comúnmente a través de una hilandería dormida sobre su rueca. Por su parte, la figura del genio estaba asociada a ciertos aparatos de medición geométrica y astronómica que la mirada del melancólico contemplativo parecía ignorar por completo. El hecho es que ambas representaciones colocaban al melancólico frente a un artefacto que, lejos de desempeñar un papel activo en la escena, invitaba ya a evadirla, ya a trascenderla. El artefacto era, así, el origen del estado extático: la vía para rebasar el conocimiento “presuntamente circunstancial” – diría Kant – de un presente demasiado alejado aún del futuro, y, al mismo tiempo, la prueba fehaciente de las limitaciones humanas, prueba que podía derivar, en caso extremo, en una parálisis indolente.



Lastrónomo, portada de Johannes Ángelus (1494)

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

el rostro terroso, la licantrópía incluso, más que síntomas o vicios, más que padecimientos o estados anímicos, son elementos discursivos que conforman una retórica de la melancolía.

La retórica tiene una historia que no es ni más corta ni más simple que aquella de la melancolía. Roland Barthes definió esta antigua disciplina como un metalenguaje que comprendió, en distintos momentos, varias prácticas. La retórica fue una técnica; un arte en el sentido clásico del término: el arte de persuadir. Pero también fue una ciencia y una enseñanza, es decir, la delimitación y clasificación de un campo de fenómenos que pronto se integró a los ciclos de formación escolar. Además, en tanto disciplina normativa, la retórica se constituyó en una moral: una vigilancia de los posibles desvíos del discurso. Finalmente, la retórica formó parte de una práctica social; si el lenguaje es un poder —y un contrapoder—, lo es solamente para aquellos que tienen acceso a su mecanismo, para los rétores y sus discípulos²¹.

Si todas estas prácticas estuvieron comprendidas bajo lo que Barthes llama un metalenguaje, entonces, el lenguaje-objeto de la retórica debía ser un lenguaje capaz de incidir en la voluntad de los hombres, capaz de mantener o alterar un orden social y político, capaz, en suma, de producir efectos sobre las formaciones humanas. Y es que la retórica es un metalenguaje precisamente porque lleva a cabo una clasificación, vigila y ejerce el poder de, a y a través de un campo de fenómenos muy específico: los *efectos* del discurso. Aun cuando la enseñanza y el uso de la retórica han sido abordados desde muy distintas perspectivas —tan sólo en la antigüedad, la retórica transitó desde lo que Barthes llama la “prosa-espectáculo” de Gorgias, hasta la enseñanza medieval del *trivium*, pasando por la “retórica erotizada” de Platón en el *Fedro* y la “estética del público” aristotélica; y, tras una breve muerte y resurrección, la retórica apareció de nuevo en la época contemporánea con el trabajo de Perelman y la neoretórica del Grupo m—, esta disciplina

del discurso tuvo durante mucho tiempo una premisa irrenunciable que la colocó en una situación a la vez privilegiada y sospechosa. Se trata de la elocuencia. Ésta, vinculada tanto a la democracia como a la demagogia, útil en la simulación y también en la jurisprudencia, fue uno de los ejes centrales de la antigua retórica, y una de las principales vías para poner en marcha lo que hoy llamamos performatividad del lenguaje.

El discurso del rétor se estructuraba originalmente en función de dos acciones ejercidas por el lenguaje: convencer y conmover. Para poner en marcha ambas acciones, el orador debía apelar a los diversos recursos del arte retórico. El primero de estos recursos era la *inventio* (*heuresis*, en griego), que permitía al orador llevar a cabo una búsqueda de fórmulas argumentativas por medio de lo que podría llamarse una inspección del estado actual de la lengua. Estas fórmulas argumentativas, en principio aisladas y vacías, debían ser insertadas en el orden irreversible del discurso, lo que se lograba recurriendo a la *dispositio* (o *taxis*, en griego). La versión canónica de la *dispositio* dividía el discurso en cuatro partes, de las cuales la primera y la última —el exordio y el epílogo— debían apelar a las emociones de los oyentes, mientras que las dos partes centrales —la *narratio* y la *confirmatio*— debían presentar razones probatorias para convencerlos. Finalmente, el orador ponía en práctica sus habilidades estilísticas en la *elocutio* (o *lexis*), que contribuía en gran medida a la conmoción por medio del ornato, la representación y los recursos mnemotécnicos en el discurso*. Así, aunque el uso elocuente de las *pisteis* o razones probatorias proporcionaba al discurso una faceta demostrativa, la *elocutio* también aportaba fuerza a los efectos pasionales. Con ella, los caracteres o *ethé* y los sentimientos o *pathé*

* En sentido estricto, la memoria y la representación o *actio* eran funciones independientes del discurso. Sin embargo, con el tiempo y con el peso cada vez mayor del discurso escrito, estos dos elementos fueron absorbidos por la *elocutio*. Esto no quiere decir que hayan desaparecido. El propio Barthes apunta que la intertextualidad es una forma de darse de la memoria y la representación en el nivel de lo escrito.

adquirían capacidad probatoria al convertirse en lo que Barthes llama un “lenguaje general del otro”.

Según esto, una retórica de la melancolía, por el simple hecho de llamarse retórica, debe fundarse, necesariamente, en la propiedad del lenguaje de generar distintos efectos. Pero, de manera especial, una retórica de la melancolía debe fundarse en ese lenguaje general del otro que la *elocutio* almacena y distribuye en el discurso. Lo anterior no se debe únicamente a que la melancolía haya sido, en su origen, una enfermedad, un *pudecimiento*; ni tampoco se debe a que haya estado emparentada con los rasgos de otras tantas pasiones humanas, como la tristeza o la avaricia; ni a que forme parte del indemostrable campo de los temperamentos. El discurso de la melancolía conmueve y genera un efecto pasional por su estructura misma, esto es, porque en él se conjuntan elementos contradictorios que producen una tensión siempre irresuelta, una tensión irresuelta en el ánimo del público.

Ahora bien, esta conjunción de elementos contradictorios fue llevada hasta su límite por una época y, sobre todo, por un estilo al que ya se ha hecho alusión. Sólo el Barroco hizo del mundo un mundo melancólico. En una época en que la retórica parecía reducirse cada vez más a un listado de ornatos prefabricados, en que iba siendo opacada por la poética –concretamente, por la *Poética* de Aristóteles– y en la que su enseñanza dejaba de ser un criterio básico de formación y quedaba custodiada tan sólo por la orden religiosa jesuita, la *elocutio* –ese elemento de riqueza y de disimulo– cobró un auge inusitado. La elocuencia, originalmente un recurso complementario para un discurso previamente estructurado, salió del ámbito pedagógico de la retórica y comenzó a regir una forma de vida. Asumiendo, aristotélicamente, que las pasiones no son sino fragmentos codificados del lenguaje, la elocuencia barroca se convirtió en la estructura misma de las

relaciones sociales –a través de la ceremonia– y de la concepción de un mundo decadente –un mundo al que se trataba de rescatar por medio de la exuberancia–. La melancolía, en este contexto, dejó de ser el padecimiento de algunos enfermos, dejó de ser el carácter de algunos individuos y se instituyó como el *pathos* –retóricamente entendido– de la época.

El primer libro sobre la melancolía escrito en lengua vernácula vio la luz, justamente, en la España que se acercaba al Barroco, en una nación ya constituida que, sin embargo, sufría una obsesión generalizada por las fronteras. Ahí, el límite –el tema kantiano por excelencia– fue la preocupación que desató lo que podríamos llamar el mal de la época. Desde una perspectiva antropológica, Roger Bartra ve en esta primera entrada de la melancolía al mundo de la vida cotidiana

un mal de frontera, una enfermedad de la transición y el trastocamiento. Una enfermedad de pueblos desplazados, de migrantes, asociada a la vida frágil de gente que ha sufrido conversiones forzadas y ha enfrentado la amenaza de grandes reformas y mutaciones de los principios religiosos y morales que los orientaban. Un mal que ataca a quienes han perdido algo o no han encontrado todavía lo que buscan y, en este sentido, una dolencia que afecta tanto a los vencidos como a los conquistadores, a los que huyen como a los recién llegados.²²

Esta enfermedad de frontera, que invade a un Imperio español a punto de iniciar un largo proceso de decadencia económica y política, es la enfermedad que, casi un siglo después, alcanzará a alimentar algunos textos de la obra del filósofo que radica en la lejana ciudad de Königsberg. Los fallidos intentos de la Razón por dar cuenta de la larga historia del género humano y de ese orden legal en el que el ejercicio de la libertad es irrestricto, la imposibilidad en que se encuentra la imaginación para brindar una imagen de ellos, es justamente la contradicción irresuelta de la filosofía kantiana; es el destino perdido o aún no encontrado, es la legislación que nunca alcanza a satisfacer las exigencias de una Razón que debe vencerse a sí misma para alcanzar un orden legal superior.

No es extraño que la melancolía de las fronteras del Imperio español llegara hasta la pacífica ciudad de Königsberg. Tampoco se trata de exagerar el parenteseo político que acortó alguna vez las distancias entre los modernos territorios de España y Alemania. Sucede, más bien, que la melancolía se expandió como una enorme conjunción de signos y discursos y no fue privativa de una sola zona europea. Considérese una de las representaciones más difundidas de la melancolía: la de Durero (figura 15). En ella, se funden los rasgos patológicos de la bilis negra con los elementos clásicos de la melancolía medieval y renacentista y los ciclos pictóricos de los cuatro temperamentos. La conjunción histórica de *Melencolia I* es tan completa, que Klibansky llega a afirmar que, en ella, no es necesario el texto, puesto que la imagen por sí misma sustituye a la leyenda "la melancolía es así"²³. Claro que lo anterior no quiere decir que Kant haya conocido de hecho la imagen de Durero, ni mucho menos que haya extraído alguna lección de carácter filosófico que, más tarde, haya vertido en su obra. *Melencolia I*, de Durero, pone de manifiesto, simplemente, que la retórica de la melancolía estaba mucho más extendida de lo que permitirían suponer los albores de la modernidad y que a través de ella era posible comprender no sólo una vaga idea médica o pictórica, sino una serie de premisas que controlaban desde la religión hasta los delitos y la vida política.

La melancolía, tras una larga y rica historia de contradicciones, se había instalado así en el mundo. Cabría preguntar, entonces, y puesto que ya se ha dicho lo referente a la patología y el temperamento, qué es lo que caracteriza al mundo melancólico o, mejor dicho, cuál es la retórica del mundo melancólico. Un mundo melancólico es lo que describe Benjamin en el apartado que dedica a la ancestral patología en su estudio sobre el origen del drama barroco alemán. Allí, Benjamin encuentra que la esfera secular y política del hombre barroco sólo puede ser explicada a través de lo que él mismo llama una teoría

del luto. Y es en esta teoría del luto benjaminiana que se alcanzan a distinguir ciertos puntos de coincidencia con el desarrollo de la noción de lo sublime en la *Crítica del Juicio* kantiana. Pues la formación de un temple moral y la diada de violencia y consolación que se requieren al efecto pueden ser releídos justamente a la luz del texto de Benjamin.

Desde el punto de vista del filósofo judeoalemán, el Barroco fue una época en la que las acciones humanas habían sido privadas de todo valor, reducidas a una acumulación fortuita que sólo podría ser rescatada por la gracia de la fe —y esto solamente en el caso del calvinismo, pues en el resto del mundo protestante ni siquiera la fe era suficiente para dotar de vida al siglo—. Este mundo vacío, representado como una triste colección de escombros, fue el detonador del luto, que Benjamin define como esa “disposición anímica en la que el sentimiento reanima, aplicándole una máscara, el mundo desalojado, a fin de alcanzar una enigmática satisfacción al contemplarlo”²⁴. Con esto, no queda mucho que decir sobre el sentido de la ostentación y la ceremonia barrocas. En éstas, el sentimiento de luto efectuaba una preparación en el ánimo para encarar, con un juego de repliegues, un mundo afectado por lo que Bartra llama la enfermedad del trastocamiento.

Hay que agregar, empero, que la máscara que reanima el mundo desalojado no es una simple respuesta del abatimiento —nada es simple en un mundo barroco—, sino una compleja estrategia discursiva que busca situar en el ánimo del destinatario toda la tensión contenida en el corazón del melancólico por la disyuntiva que, desde siempre, lo hizo cavilar sin descanso: la disyuntiva entre la traición y la fidelidad al mundo de las cosas. En su texto, Benjamin evoca a un personaje no muy querido para hacer manifiesta la gravedad del sentimiento melancólico. Se trata del cortesano y, por eso mismo, se trata de la figura del traidor; un traidor que, sin embargo, obedece a leyes más altas de las cuales no puede dar cuenta. En la medida en que el mundo del cortesano es un mundo

Figura 15



Melencolia I, de Dürero (1517)

En el grabado *Melencolia I*, de Dürero, se dan cita motivos de la Antigüedad que fueron difundidos durante el renacimiento –sobre todo por Marsilio Ficino– y se muestra una composición que reúne eclécticamente las formas de representación que le precedieron. Para Klibansky, Panofsky y Saxl, esta obra de Dürero “es la imagen de una idea abstracta e impersonal simbolizada en una figura humana [...] [en ella] la idea básica se traduce al lenguaje pictórico, sin por ello perder su universalidad y sin dejar ninguna duda en cuanto a la significación alegórica de la figura, que aún así es enteramente concreta” (R. Klibansky, et al., *Saturno y la melencolia*, p. 293-296).

En *Melencolia I* se conservan las llaves y la escarcela como signos de la avaricia de Cronos-Saturno, dios que custodiaba y distribuía la riqueza. Se conserva también la inclinación de la cabeza, vuelta hacia la tierra y mirando más allá de ella, y el color terroso del rostro, también emparentado con la tierra y, además, con la oscuridad del luto. Se recobran los instrumentos abandonados del geómetra y la compañía del animal melancólico: el perro, en cuyos ojos puede brillar, según dice Benjamin, toda la sabiduría del mundo de lo creado. Pero, sobre todo, se hace de la melancolía una imagen que, de acuerdo con Klibansky, es “universal”. Es decir, no ejemplifica un caso concreto del padecimiento, no recurre a la abstracción de las edades, ocupaciones y estaciones en torno a una figura humana impersonal, ni tampoco se centra en la moraleja más que en la caracterización. Aquí, la melancolía aparece a la visión lo mismo que su idea –vieja y elaborada– se muestra en una historia escrita de ese mal. La melancolía se instala, así, en el mundo.

profundamente humano –el mundo de las intrigas y los delicados equilibrios de poder– sus decisiones pueden vulnerar en cualquier momento los principios de la fidelidad, pero pueden también aparentar una traición ahí donde se es fiel a leyes superiores. Si la infidelidad es un rasgo del temperamento saturnino, esto se debe a que “la melancolía – según afirma Benjamin– traiciona al mundo por amor al saber. Pero en su tenaz absorción contemplativa se hace cargo de las cosas muertas a fin de salvarlas. La obstinación que se manifiesta en la intención del luto nace de su fidelidad al mundo de las cosas.”²⁵. La máscara, la traición y la fidelidad son las que, al final, le devuelven el valor a las acciones humanas, aunque sea por el intermedio del sentimiento; y son también, y a su manera, el *como si*, la violencia y la consolación que generan el temple moral. No se trata, ciertamente, de una ecuación, sino del develamiento de una serie de estrategias lingüísticas –el cortesano de Benjamin es una figura teatral, la imaginación y el maestro son personajes de los escritos públicos kantianos– que permiten la construcción del sentimiento de lo sublime por el intermedio del discurso. Es la retórica de la melancolía la que permite que, desde la tensión de las facultades, se subviertan las determinaciones de la filosofía trascendental sin suprimir en ningún momento las exigencias críticas, sino exacerbándolas. La Razón traiciona su propia legislación para salvar su gesto fallido. Sin esta traición, la crítica permanecería como una metafísica y no habría forma de producir una *Begebenheit*, de animar las acciones humanas, de dotarlas de un futuro posible, de salvarlas de la inexorable muerte lenta del tiempo lineal.

Una sola pregunta queda pendiente: ¿Cómo opera la retórica de la melancolía en un texto kantiano sobre la historia o la política? Según cuentan Bartra, Benjamin y Klibansky, hay un objeto que se relaciona de muy diversas maneras con el padecimiento melancólico. El libro, Melancólico puede ser aquel que ha leído demasiado, aquel que ha

perdido su biblioteca en un incendio o que ha tenido que dejarla atrás por verse obligado a abandonar su suelo natal. Pero melancólico puede dejar de ser aquel que conoce el secreto remedio de los libros, aquel que descubre la cifra de un mundo concebido como el gran teatro de la escritura. La biblioteca y el libro son, en la cultura occidental, fuente de la sabiduría, motivo de sospecha y, también, demostración irrefutable de todo aquello que nunca podremos conocer. En su opúsculo “¿Qué es la Ilustración?”, Kant habla de la *Leserwelt*, del mundo de lectores, de un mundo que, *strictu sensu*, no existe. La *Leserwelt* es una muestra de la retórica de la melancolía en la obra de Kant.

4.3. Lo sublime de la *Leserwelt*

En el breve artículo titulado “¿Qué es la Ilustración?”, que salió a la luz pública hacia el año de 1784, Kant se refirió a lo que él mismo denominó la *Leserwelt*: el mundo de los lectores. En el texto kantiano, la *Leserwelt* es nada menos que el espacio de la Ilustración, el foro de discusión de las ideas que despejan un futuro mejor para la humanidad, la *Begebenheit* de una época ilustrada por venir. Once años después de la publicación de este artículo, en 1795, un librero conservador alemán escribía lo siguiente: “desde que el mundo es mundo, no se han visto sucesos tan extraños en Alemania como han sido la *lectura de novelas*, o en Francia la *revolución*. Estos dos extremos están estrechamente imbricados, y no es improbable que las novelas hayan hecho en secreto tan infelices al hombre y a las familias como públicamente la terrible revolución francesa”²⁶. ¿Qué clase de revolución puede ser la lectura de novelas? ¿Qué temible parentesco existe entre la guerra y el consumo de libros? Si ésta era precisamente la opinión de un librero, ¿por qué Kant invocó la *Leserwelt* como un indicio de la Ilustración?

El desconcierto del librero alemán ante la lectura de novelas no representa una reacción aislada ni exagerada. En el siglo XVIII, la historia de la lectura registra un fenómeno singular: el paso de la lectura intensiva –es decir, de un pequeño *corpus*, por lo general religioso, que se repasa a lo largo de toda la vida de los eruditos– a la lectura extensiva –es decir, al consumo generalizado de libros con la intención de satisfacer una avidez de entretenimiento privado–. Ante este fenómeno, llamado por Reinhard Wittmann, y con razón, la “revolución lectora”, no es de extrañar el asombro de quienes, hasta ese momento, habían detentado el privilegio de la producción y el consumo libresco. Y esto aún menos en una época en que las disposiciones oficiales sobre las bibliotecas públicas

especificaban que: “el que quiera ver más de cerca un libro deberá solicitarlo al bibliotecario, que se lo mostrará y, llegado el caso, le permitirá leerlo”²⁷... Junto a esta actitud casi medieval ante el libro y junto a una correspondiente proclividad al escándalo, comenzó a crecer un mercado de lectores que, en poco tiempo, permitió a los libreros de varias ciudades europeas enriquecerse con la venta de sus publicaciones, sobre todo con la de periódicos y novelas. A estos libreros se les sumaron organizaciones como las sociedades literarias y las bibliotecas de préstamo, además de algunos fabricantes de ropa y muebles especiales para la lectura. La época de Kant le brindaba así un indicio de lo que podría ser el mundo de los lectores.

Y es que, en principio, la revolución lectora parecía mostrar una situación inédita, parecía concretar los ideales de otra –otra cuyo curso Kant seguía con especial interés–. Esta situación pronto se revelaría como un espejismo. Pues, en principio, entonces, todo ser humano estaba presente en la arena de la lectura. La dama de la nobleza y sus sirvientas leían la misma novela; el banquero y el albañil se ponían al tanto con el mismo periódico. La fiebre de la lectura parecía no distinguir entre estratos sociales, ni procedencias, ni opiniones políticas. Sin embargo, esto no ocurría más que en las zonas en las que se había afianzado un mercado lector, es decir, no ocurría sino por la fuerza de un capital instalado en las nuevas posibilidades de reproducción de lo escrito. La premisa de la alfabetización, por ejemplo, no existía en la mayor parte de la Europa rural. Además, no pasó mucho tiempo antes de que las sociedades literarias se convirtieran, más que en un espacio de discusión entre lectores, en un círculo social privado, particularmente en una forma de socialización burguesa. Finalmente, incluso entre los ilustrados que habían visto con esperanza la creación de un mercado lector, la lectura devino un peligro latente: las novelas representaban una lectura inútil, carente de significado para el desarrollo –sobre todo

económico, pero también jurídico y moral— de la sociedad. Así, lo que presagiaba universalidad en el mundo de la lectura se desvanecía y, con ello, la posibilidad de hallar en el mercado de lectores un verdadero mundo de lectores.

A decir verdad, fue el propio Kant quien, preconizando los pasos del librero conservador en la *Crítica del Juicio*, calificó como nociva la lectura de novelas en la medida en que éstas provocan en el ánimo afectos de especie lánguida o, más llanamente, en la medida en que nos hacen proclives a la sensiblería. Los afectos de especie lánguida inhiben, según lo dijo el filósofo, las operaciones inherentes al sentimiento de lo sublime, y sus productos “vuelven el corazón marchito e insensible para el precepto del deber, incapaz de todo respeto por la dignidad de la humanidad en nuestra persona y el derecho de los hombres”²⁸. Muchos ilustrados de la época juzgaban la lectura de novelas con un tono moral tan alarmado como el de Kant. Según muchos de ellos, los muebles y las ropas destinados a hacer más cómoda la estancia del lector en el mundo irreal de la novela producían una actitud cercana a la pereza, a la acedia que, según otros tantos, era una innoble actitud propia de las mujeres.

Situadas en el terreno de los afectos nocivos, las novelas, decía Kant, atrofian la capacidad de la Razón para estructurar un temple moral y, así, cancelan las razones de la Razón. Sin embargo, años atrás, Kant había descrito la idea de una historia universal en sentido cosmopolita como una *novela de los fines* y, aunque parecía no hacerlo de muy buena gana, afirmaba que la filosofía se ve impulsada a postular esta novela frente a la imposibilidad de encontrar un sentido seguro en el curso de los acontecimientos históricos:

Parece una ocurrencia extraña y hasta incongruente — escribía Kant— tratar de concebir *una historia* con arreglo a la idea de cómo debía marchar el mundo si se atuviera a ciertas finalidades razonables; parece que el resultado sería algo así como una *novela*. Pero si tenemos que suponer que la Naturaleza, aun en el terreno de la libertad humana, no procede sin plan ni meta, esta idea podría ser útil.²⁹

Pero, ¿exactamente cómo habría de ser útil esta novela de los fines de la historia? De producirse, una novela tal permitiría difundir una *idea* de la historia del género humano, es decir, una historia total que serviría como presentación estética del futuro; pero, a la larga, dicha novela sólo contribuiría a fortalecer el mercado lector, en donde no tendría mayor repercusión que cualquiera de las otras narraciones que ya circulaban con celeridad. Tal era el dilema que planteaba la revolución lectora. La lectura extensiva, que muchos calificaron en su época como “manía lectora”, generó esperanzas que se vieron cumplidas sólo a medias y temores que jamás llegaron a concretarse. En efecto, esta nueva forma de lectura propició un desprendimiento de la autoridad eclesiástica o civil, que hasta entonces había fungido como intermediaria entre un cierto público y el saber. Pero esto no se vio reflejado en el llamado kantiano a atreverse a pensar. Y, aunque la lectura de novelas no sumió a Europa en una oleada revolucionaria, sí generó un nuevo tipo de lectura por empatía, es decir, una nueva recepción de lo escrito que, alejada de toda autoridad, derivó en la estrecha comprensión ejemplar que las novelas aún conservan. Así, al tiempo que la burguesía descubría en el mercado editorial una forma de afianzarse en el ámbito de la cultura, los jóvenes se suicidaban emulando a Werther.

¿Cómo, entonces, hablar de una novela de los fines y de la *Leserwelt* como indicios y motores del futuro histórico del género humano? La *Leserwelt* kantiana no puede reducirse al fenómeno de la lectura en el siglo XVIII. Si bien es posible afirmar que la idea de esta noción le vino a Kant de una realidad próxima, lo sublime de la *Leserwelt* consiste, precisamente, en no ser la determinación de una realidad empírica, sino el *como si* de un futuro posible, pero incierto y lejano. Kant tenía ante sí un mundo en que la lectura era a la vez una evasión de la autoridad y un aislamiento en lo privado. Y lo que Kant requería para su novela de los fines era un *público* que pensara sin la intermediación

de una autoridad. El modelo de la *Leserwelt* no fue ninguna agrupación lectora del siglo XVIII porque se trataba de comunidades circunscritas, reglamentadas y vigiladas conforme a un canon social o político determinado; en otras palabras, la *Leserwelt* no se conforma como un grupo humano que comparte una cierta avidez de lectura. La *Leserwelt* es el público, y lo público no se define por la participación de los sujetos, sino por su conformidad con toda la humanidad. El espacio de lo escrito se convirtió así, para Kant, en la esfera de lo universal, en el ámbito en que se forjarían los signos de la historia, en el tintero del ideal del filósofo. Como apunta Chartier, “Según Kant, la comunicación escrita, que permite el intercambio de quienes están ausentes y crea un espacio autónomo para el debate de ideas, es la única figura aceptable de lo universal”³⁰.

Es cierto que el público esperado por Kant no existía –ni existe aún–, pero comenzar a formarlo era justamente el objetivo de una novela de los fines. Ésta debía proceder, en todo caso, de la pluma de un ciudadano que “en calidad de *maestro* que se dirige a un público por escrito haciendo uso de su razón, puede razonar sin que por ello padezcan los negocios”³¹, y debía además conducir al lector a ejercer una cierta violencia sobre sus facultades para pensar el inconmensurable futuro y para consolarse por la ausencia de los fines en el presente. La novela de los fines debía generar *efectos*. De manera que no son los lectores, sino las lecturas las que conforman la *Leserwelt*. Esto es, en la narración radica la posibilidad de alcanzar un mundo de lectores atento a su propia ilustración y, sin embargo, alejado aún del ideal mismo que lo conforma como público lector. Según Lyotard, “el filósofo debe publicar su argumentación de ideas a fin de que aquel [el ser común de los lectores empíricos] llegue a ser pueblo [y de que el pueblo llegue a ser público] lo más posible. Aquí el filósofo se atiene a su ideal de pensador del mundo y, por lo tanto, a los fines supremos de la razón humana. Su lector como mundo

todavía no está presente, pero no deja de presentarse con cada nueva argumentación publicada"³². El uso público de la Razón llegaba, así, a conformar los signos del futuro.

La *Leserwelt* es *per se* un esfuerzo de la Razón por presentar lo que no es inmediatamente presentable. Es un producto del sentimiento de lo sublime en la medida en que obliga a la imaginación a presentar una imagen que sólo existe como totalidad en la razón, la imagen de una totalidad ansiada y siempre postergada, la imagen de la humanidad del género humano, que no puede ser concebida más que ejerciendo una cierta violencia sobre el concierto de las facultades. Pero, además, la *Leserwelt*, situada entre un mercado de lectores ajenos a lo público y un conjunto de maestros para quienes la certeza de que el futuro no está cercano los obliga y los desanima a un tiempo, es una forma del discurso melancólico. Situada entre un presente demasiado real y un futuro demasiado lejano, la *Leserwelt* es todo lo que la Razón puede hacer para salvar la idea de lo humano aunque sea sólo en un momento del tiempo. La gran revolución kantiana fue haber colocado el tiempo en el corazón mismo de la Razón y, con ello, haber hecho del presente objeto de reflexión filosófica. La melancolía de la *Leserwelt* es justamente una respuesta de la filosofía a su presente. Es la traición a un mundo por fidelidad a un futuro mejor: y es, sobre todo, la voluntad de producir, en el texto, desde el texto, un efecto sobre el presente que es objeto de reflexión, un efecto que, situándonos de nuevo en la encrucijada entre la determinación y la trascendencia, nos acerque al futuro.

Tal vez la mejor imagen de la *Leserwelt* y de su melancolía sea la del ilustrado en su biblioteca (figuras 16 y 17). Ajeno al mundo y, a la vez, incapaz de sustraer su pensamiento de ese mundo alejado, el ilustrado de la época de Kant fue a la vez un humilde sabio consciente de que moriría antes que todos sus libros y un vanidoso intelectual que trató de salvar al mundo en la lectura. En esta figura ambigua radicaba la libertad que, en

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

Figuras 16 y 17



Vantas, de Pieter Claesz (1630)

“El Renacimiento explora el universo, el Barroco las bibliotecas”, dice Benjamin. “El «Libro de la Naturaleza» y el «Libro de los Tiempos» son objeto de la meditación barroca. En ellos ésta encuentra su casa y su techo. Pero ellos sirven también de cobertura para los prejuicios sociales del poeta coronado por el emperador, quien desde hace mucho tiempo había dejado de tener la dignidad de Petrarca y que mira con superioridad aristocrática los entretenimientos de sus propias «horas de ocio»” (W. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, p. 133). La biblioteca barroca es vanidad y refugio a un tiempo; y tal vez de ella surgiera la pretensión ilustrada, la promesa de las Luces y su voluntad de dominio.

Biblioteca del monasterio de St. Gallen (1776)



una época ilustrada, el género humano conquistaría. Dice Chartier que la “tensión entre la doble voluntad de sustraerse al ‘gentío’ y de conservar el dominio sobre el mundo, remite sin duda a la absoluta libertad que permite el trato con los libros, y por tanto al total dominio que el individuo puede tener de sí mismo sin imposiciones ni controles”³³. El libro es, en gran medida, el artefacto frente al cual se pierde la mirada del ilustrado melancólico. Él puede dormirse sobre sus páginas como la hilandera sobre su rueca. O bien, puede conservarlo como la secreta cifra de ese “paso suplementario” –en palabras de Lyotard– que lleva a la Razón a presentar eso que no es inmediatamente presentable: el futuro humano. En la biblioteca se halla, tal vez, la cita final con el presente, la naturaleza de la libertad actualizada en cada ocasión en la palabra escrita de aquel que habla en su calidad de maestro.

Notas a la cuarta parte

- ¹ I. Kant, "Idea de una historia...", en *Filosofía de la historia*, p. 47-8.
- ² G. Deleuze, "Sobre cuatro fórmulas...", en *Crítica y clínica*, p. 47.
- ³ I. Kant, *Prolegómenos...*, §30, p. 169.
- ⁴ W. Benjamín, "Sobre el programa...", en *Para una crítica de la violencia*, p. 79.
- ⁵ I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, A384, B388-9.
- ⁶ I. Kant, *ibid.*, A387, B391.
- ⁷ I. Kant, *ibid.*, A391, B396.
- ⁸ J.-F. Lyotard, *El entusiasmo...*, p. 23.
- ⁹ Cf. I. Kant, *op. cit.*, §§ 83, 84.
- ¹⁰ A. Hauser, *Historia social...*, p. 505.
- ¹¹ A. Hauser, *Historia social...*, p. 506.
- ¹² Cf. P. de Man, "Phenomenality and Materiality...", en *Hermeneutics...*, pp. 127-28, y "La tarea del traductor...", en *Acta poetica*, pp. 270, 278.
- ¹³ J. Attali, *Historias del tiempo*, pp. 81 ss.
- ¹⁴ J. Attali, *Historias del tiempo*, p. 87.
- ¹⁵ G. Deleuze, *op. cit.*, en p. 46.
- ¹⁶ G. Deleuze, *ibid.*, p. 46.
- ¹⁷ G. Deleuze, *El pliegue*, p. 29.
- ¹⁸ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 145, B 184-5.
- ¹⁹ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 49.
- ²⁰ I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, B XXIII, nota de Kant.
- ²¹ R. Barthes, *La antigua retórica...*, pp. 9-10.
- ²² R. Bartra, *Cultura y melancolía*, p. 31.
- ²³ R. Klibansky, et al., *Saturno y la melancolía*, p. 296.
- ²⁴ W. Benjamín, *Sobre el origen...*, p. 131.
- ²⁵ W. Benjamín, *ibid.*, p. 148.
- ²⁶ J. G. Heinzmann, citado en R. Wittmann, "¿Hubo una revolución en la lectura a finales del siglo XVIII?", en R. Chartier (et al.), *Historia de la lectura...*, p. 437.
- ²⁷ Ordenanza ducal de bibliotecas de la ciudad de Gotha, citada en R. Wittmann, "¿Hubo una revolución en la lectura a finales del siglo XVIII?", en R. Chartier (et al.), *Historia de la lectura...*, p. 466.
- ²⁸ I. Kant, *op. cit.*, A 121, B 123.
- ²⁹ I. Kant, "Idea de una historia...", en *Filosofía de la historia*, p. 61.
- ³⁰ R. Chartier, "Obedecer y razonar", en *Pluma de ganso...*, p. 78.
- ³¹ I. Kant, "¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, p. 29.
- ³² J.-F. Lyotard, *El entusiasmo...*, p. 102.
- ³³ R. Chartier, "Las prácticas de lo escrito", en *Historia de la vida privada*, p. 139.

Conclusiones

Poco tiempo después de haber publicado su texto *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant recibió una misiva de Federico I que lo invitaba, con la cortesía y la certeza de autoridad propias de un monarca, a abstenerse de suscribir en el futuro textos que pudieran alterar el orden social, como lo era —a criterio del mandatario en turno— el último libro de Kant. El maestro de Königsberg contestó a la misiva unos cuantos días después de haberla recibido, con la misma cortesía, y con la misma certeza de autoridad —aunque no sobre un conjunto de súbditos, sino sobre el campo virtual de la discusión académica—. Kant había tomado tres decisiones. La primera era no suscribir en el futuro ningún texto que pudiera alterar el orden social. La segunda, era no renunciar a su calidad de entendido y suscribir —como debía hacerlo en tanto filósofo— todo texto que permitiera forjar la idea de un futuro mejor para la humanidad. La tercera era una consecuencia de sus dos decisiones anteriores: suscribir de nuevo, si fuera necesario, todo lo dicho en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Junto con sus tres decisiones, Kant informaba al monarca sobre la escasa probabilidad de que, por una parte, el texto llegara al pueblo al que —el mandatario decía— podía afectar, y de que, por otra, el monarca tuviera que molestarse de nuevo con las ideas que un súbdito propagaba desde la academia. En relación con lo primero, Kant aludió a la dificultad de que el pueblo se ocupara con su argumentación, estando ésta dirigida al público de entendidos que la someterían a una minuciosa crítica; en relación con la molestia del monarca, Kant dejó claro que el tiempo que le restaba por reinar —y por vivir— le evitarían toda contrariedad futura.

Aún cuando Kant enseñaba bajo el auspicio del gobierno prusiano, no se consideraba a sí mismo un funcionario de ese gobierno. Kant era para sí mismo un mae-

stro y, como tal, se debía por entero a la filosofía. Se debía, por lo tanto, a lo que él mismo consideró el ideal del filósofo: el que establece la pertinencia de todos los juicios y el que, desde la escuela, hace que la filosofía salga y actúe en el mundo. Este ideal del filósofo, por supuesto, no se encontraba en su persona –por fortuna– ni se hallaba en ningún colega –también, por fortuna–. Que la filosofía llegara a establecer la pertinencia de todos los juicios posibles fue para Kant, y habrá seguido siendo para toda la filosofía, una *Begebenheit*, un signo del futuro que ilumina, como un faro, el curso de la historia humana.

La *Begebenheit* fue, en la filosofía kantiana, el estilo, la forma lingüística distintiva, del pensamiento sobre la historia y la política y, ante todo, sobre lo humano que se muestra en esas dos instancias. Y la *Begebenheit* fue, al mismo tiempo, el resabio de una forma de otorgar al accidentado mundo de los acontecimientos humanos un destino por alcanzar. Si los signos del futuro se construían, para Kant, por el intermedio de una serie de operaciones facultativas en las que la imaginación subvertía sus funciones en aras de la presentación de una idea racional, el destino humano se dejaba entrever para los hombres del barroco –según lo dijo Benjamin–, en el sentimiento de luto, en la máscara que el melancólico aplica al mundo para alcanzar, en su contemplación, una satisfacción enigmática. A su modo, el maestro kantiano era un melancólico, pues sólo aplicando un *como si* al mundo que le rodeaba podía encontrar sosiego para su preocupación por el destino del género humano.

El parentesco que une al maestro kantiano con el melancólico no fue buscado intencionalmente por Kant. La relación que los une se advierte solamente en la medida en que se descubren ciertas herencias discursivas manifiestas en la teoría kantiana de lo sublime. La necesidad de postular una ficción –lo que se *quiera que deba ser*–, de aplicarla

al mundo como “una respuesta motriz a una constitución objetiva del mundo”, esto es, como un sentimiento, y de avistar, desde ahí, una posibilidad lejana –separada de nosotros por el tiempo– de una mejor o de una mayor humanidad son algunos de los rasgos que comparten la retórica de la melancolía y el lenguaje de lo sublime. No es gratuito que el lugar ficcional por excelencia del maestro kantiano fuese la escritura. Toda posible universalidad de lo humano es puesta a prueba en el espacio público que ella abre, en ese espacio virtual que congrega a los sujetos en la medida en que comparten la premisa de la humanidad. Pues sucede que, en la escritura, en la publicación de la reflexión filosófica, el filósofo produce efectos sobre el mundo, produce efectos que le permiten aproximarse a su propia *Begebenheit*, a una Razón que ha alcanzado su destino.

Siempre separado de nosotros por el tiempo, el destino de la Razón se muestra en y por una retórica de la melancolía. Es por ello que, al releer a Kant, se esboza un ensayo sobre el tiempo. Porque, en un primer tiempo, la filosofía kantiana deja de ser la puerta de la modernidad y se vuelve hacia un pasado europeo poco visitado: el Barroco. En un segundo tiempo, la preocupación kantiana por la historia y por la política que guían el destino del género humano deja de ser objeto de conocimiento y se torna materia de la imaginación, materia que el filósofo subvierte en su calidad de entendido, de maestro que pone en marcha la filosofía en el mundo. Y también porque, en un tercer tiempo, la Razón que la historia de la filosofía nos ha mostrado como el epitome de la modernidad, deja de ser autoreferente, autosuficiente, y se permite aceptar que estará siempre alejada de su destino. Kant decía que privar a las generaciones futuras de la luz de la *Begebenheit* –de lo que, en su tiempo, fue la *Aufklärung*–, era como pasar por encima de los derechos de todo el género humano. Puesto que la Razón no habrá alcanzado, aún hoy, su destino, resulta claro que eso que llamamos la idea de humanidad y sus derechos no han terminado

su largo peregrinar de la academia al mundo. De ahí la actualidad del *como si* kantiano, su pertinencia en el presente y su capacidad de hacerlo advenir.

Bibliografía

- Attali, Jacques. *Historias del tiempo*, F.C.E., México, 2001.
- Barthes, Roland. *La antigua retórica. Ayudamemoria*, Tiempo contemporáneo, Buenos Aires, 1974.
- Benjamin, Walter. "Sobre el programa de la filosofía venidera", en *Para una crítica de la violencia*, Taurus, Madrid, 1998.
- _____. "La tarea del traductor", en *Ensayos escogidos*, Sur, Buenos Aires, 1969.
- _____. *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1997.
- _____. *Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1955.
- Chartier, Roger. "Figuras de la modernidad", en *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 1991, v. 3.
- _____. "Las prácticas de lo escrito", en *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 1991, v. 3.
- _____. *Pluma de ganso, libro de letras, ojo viajero*, Universidad Iberoamericana, México, 1997.
- _____. (et al.) *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Taurus, Madrid, 1997.
- Deleuze, Gilles. *La filosofía crítica de Kant*, Cátedra, Madrid, 1997.
- _____. "Sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana", en *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona, 1997.
- De Man, Paul. "Phenomenality and Materiality in Kant", en *Hermeneutics. Questions and Prospects*, Gary Shapiro y Alan Sica (eds.), University of Massachusetts Press, Amherst, 1984.
- _____. "La tarea del traductor" de Walter Benjamin", en *Acta poetica*, No. 9-10, U.N.A.M., Instituto de Investigaciones Filológicas, primavera-otoño, 1989.
- _____. *The Resistance to Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1997.
- Foissil, Madeleine. "La escritura del ámbito privado", en *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 1991, v. 3.
- Foucault, Michel. "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992.
- Givone, Sergio. *Historia de la estética*, Tecnos, Madrid, 1990.
- Goulemot, Jean Marie. "Las prácticas literarias o la publicidad de lo privado", en *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 1991, v. 3.
- Hauser, Arnold. *Historia social de la literatura y el arte*, Debate, Madrid, 1998.

Heidegger, Martin. "La época de la imagen del mundo"; en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1979.

_____ *Kant y el problema de la metafísica*, F. C. E., México, 1996.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1998.

_____ *Crítica del Juicio*, Porrúa, México, 1997.

_____ *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Caracas, 1992.

_____ *Primera introducción a la «Crítica del Juicio»*, Visor, Madrid, 1997.

_____ *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Istmo, Madrid, 1999.

_____ *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, Porrúa, México, 1997.

_____ *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, Alianza, Madrid, 1990.

_____ *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, Porrúa, México, 1997.

_____ *Filosofía de la historia*, F.C.E., México, 1979.

_____ *Antropología práctica*, Tecnos, Madrid, 1990.

_____ *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1994.

_____ *Opuscules sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1990.

_____ *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, Stuttgart, 1966.

_____ *Kritik der Urteilskraft*, Reclam, Stuttgart, 1963.

Klibansky, Raymond (et. al.) *Saturno y la melancolía*, Alianza, Madrid, 1991.

López Eire, Antonio. *Esencia y objeto de la retórica*, U.N.A.M., México, 1996.

Liotard, Jean-François. *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1997.

Martínez Marzoa, Felipe. *Desconocida raíz común*, Visor, Barcelona, 1987.

Meld Shell, Susan. *The Embodiment of Reason*, University of Chicago Press, London / Chicago, 1996.

Wölflin, Heinrich. *Renacimiento y Barroco*, Paidós, Barcelona, 1991.

