

Lecciones sobre la Analítica de lo sublime

(Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, § 23-29)

Jean-François Lyotard

Prefacio de Catherine Malabou

Traducción de Iván Trujillo y María Emilia Tijoux

(con la colaboración de Francisca Germain y Javier Pavez)

Filosofía

CIENCIAS
SOCIALES Y
HUMANAS



Lecciones sobre la Analítica de lo sublime

(Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, § 23-29)

Jean-François Lyotard

Prefacio de Catherine Malabou

Traducción de Iván Trujillo y María Emilia Tijoux
(con la colaboración de Francisca Germain y Javier Pavez)



Filosofía | CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

© **LOM ediciones**

Primera edición en Chile, enero 2021

Impreso en 1.000 ejemplares

ISBN impreso: 9789560013729

ISBN digital: 9789560014665

Leçons sur l'Analytique du sublime

©Les Editions KLINCKSIECK,

95 boulevard Raspail, 75006 París, Francia

«Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme Gabriela Mistral d'aide à la publication, a bénéficié du soutien de l'Institut Français du Chili».

«Esta obra, publicada en el marco del Programa Gabriela Mistral de ayuda a la publicación, contó con el apoyo del Institut Français du Chili».

Imagen de portada: J. M. W. Turner, El desembarco de Luigi Filippo en el Royal Clarence Yard.

Todas las publicaciones del área de Ciencias Sociales y Humanas

de LOM ediciones han sido sometidas a referato externo.

Edición, diseño y diagramación

LOM ediciones. Concha y Toro 23, Santiago

Teléfono: (56-2) 28606800

lom@lom.cl | www.lom.cl

Diseño de Colección Estudio Navaja

Tipografía: Karmina

Registro N°: 112.020

Impreso en los talleres de LOM

Miguel de Atero 2888, Quinta Normal

Impreso en Santiago de Chile

Testimoniar por Lyotard

Catherine Malabou

Era otro tiempo. Un tiempo donde Kant aún ejercía sobre la comunidad filosófica un real poder de sideración. Durante los años 80, Kant ya no era solamente el filósofo *de lo sublime*, sino *el* filósofo sublime, capaz de transportar el espíritu más allá o más acá del umbral de la racionalidad hasta confrontarlo con su otro, es decir consigo mismo en tanto que otro consigo mismo, otro de sí mismo. Y capaz de asegurar en ese transporte un porvenir histórico casi infinito. En efecto, cada época ahora sería libre, después de Kant y gracias a él, de determinar el sentido de lo sublime a la luz de su actualidad específica.

La contribución de Jean-François Lyotard a esta lectura de Kant ha sido considerable. Es el primero en haber deslocalizado lo sublime de su estrecho enclave estético y en haberlo identificado como potencia de catástrofe política. Mostró que la confrontación del espíritu consigo mismo no era un diálogo sino un conflicto. Comprendió el franqueamiento del umbral no solamente como movimiento hacia lo irrepresentable, sino como lo irrepresentable mismo. Lyotard y Kant efectivamente se encontraron en el umbral. Este encuentro fue histórico. Nuestra memoria todavía tiembla.

La lectura metamórfica de Kant operada por Lyotard está en gran parte inscrita en el contexto político abierto por la difusión del film *Shoah* de Claude Lanzmann en el año 1985, en una época donde la diferencia entre campos de concentración y campos de exterminio no era aún tan clara en la conciencia colectiva. *Shoah*, por primera vez, apuntaba hacia todas las formas de negación donde el exterminio permanecía envuelto, oculto en la psiquis

occidental. Lyotard entregó en el *Différend*, publicado en 1984, precisamente en el momento en que elaboraba sus lecciones sobre Kant, una de las reflexiones más profundas jamás desarrolladas sobre el negacionismo. Me acuerdo también de las apasionantes discusiones en el College International de Philosophie sobre Heidegger y el nazismo. Jean Luc Nancy publicaría luego *La Communauté désœuvrée*¹. Lyotard, de manera increíblemente audaz, sostenía por su parte que la comunidad estaría siempre fisurada, fracturada con respecto a lo impresentable, ya que la *Shoah* es impresentable, por eso es que se puede, al mismo tiempo, pensarla y negarla.

Kant, extrañamente, ayuda a comprender esta figura lógica de lo imposible porque es el primer filósofo en reconocer la existencia del diferendo en el pensamiento. «A diferencia de un litigio -escribe Lyotard-, un diferendo sería un caso de conflicto entre partes (al menos dos) que no podría zanjarse equitativamente por falta de una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones. Que una sea legítima no implicaría que la otra no lo sea. Si se aplica sin embargo la misma regla de juicio a una y a otra para resolver su diferendo como si este fuera un litigio, se causa un daño a una de ellas (al menos, y a las dos, si ninguna admite esta regla). Un daño resulta de una injuria hecha a las reglas de un género de discurso, es reparable según esas reglas. [...] Una regla universal de juicio entre géneros heterogéneos produce desventaja en general»².

La inscripción kantiana del diferendo en el pensamiento es precisamente el lugar de lo sublime. Lo sublime no es lo bello, y su diferencia, muestra Lyotard, es la diferencia entre representación (*Vorstellung*) y presentación (*Darstellung*). La *Vorstellung*, vinculada con lo bello, es la aprehensión de una forma. El juicio de gusto siempre es asunto de formas, de ahí su «afinidad con el entendimiento». Es bello y da placer lo que tiene un

contorno, una limitación, un aspecto. El sentimiento sublime, por contraste, está vinculado con lo «sin forma» y por eso se encuentra en afinidad con la razón y lo incondicionado. La imaginación, que quisiera jugar su rol habitual de mediadora, intenta presentar eso «sin forma» a falta de representarlo, porque no tiene forma. Pero fracasa. Lo sublime nace en cierto modo del fracaso de la *Darstellung*. Este fracaso es su éxito. Su placer, su displacer³. Mientras que lo bello es siempre natural, lo sublime abre el espacio de una «estética sin naturaleza», o incluso de una «estética de la desnaturalización»⁴. «Es esta ausencia de forma –escribe Lyotard comentando lo sublime matemático–, esta *Formlosigkeit*, que Kant evoca para comenzar el análisis de lo sublime por la cantidad»⁵. En lo sublime dinámico «encontraremos la misma heterogeneidad de los elementos unidos por la síntesis. [...] Los elementos son de una parte el objeto que procura a la imaginación la dificultad de presentación que hemos dicho, el objeto «colosal», «bruto», «sin forma». [...] La síntesis de estos elementos heterogéneos, su *nexus*, consiste en reportar lo sin forma, apenas aprehendido en la naturaleza, en la «presencia» de la Idea de la razón. Haciendo así de la impotencia de la imaginación un *signo* de toda la potencia de la razón»⁶. Pero ¿qué es esta potencia que se autoriza con una insuperable impotencia?

Lo sublime emerge de un *shock*. La operación de transporte de las «fuerzas vitales» (*Beförderung der Lebenskräfte*) es en efecto violentamente interrumpida. El flujo sensible ya no es ni sistematizado ni controlado, nos llega tal cual, «bruto». Una vez más, lo sublime siempre se puede encontrar en un objeto infinito o informe (*unendlich, formlos*) donde la *Darstellung* sólo puede ser negativa (*eine Darstellung des Unendlichen, welche zwar eben darum niemals anders als bloß negative Darstellung sein kann*)⁷.

Lyotard insiste sobre esta avería de los pasajes entre facultades, sobre el abismo infranqueable que las separa, lejos del «libre juego» entre el entendimiento y la imaginación asegurada por el juicio del gusto. La Analítica de lo sublime saca a la luz la heterogeneidad, la incompatibilidad de las reglas propias a cada facultad. Y el problema está allí: no puede precisamente haber transferencia de reglas de una facultad a otra sin diferendo. Es por eso que «el conflicto» de la razón y de la imaginación, escribe Lyotard citando al mismo Kant, «no es un litigio ordinario que una tercera instancia puede aprehender y zanjar, sino un “diferendo”, un “*Widerstreit*”». ⁸

Como Kant, Lyotard hace un uso ético de esta representación negativa. Pero este uso es profundamente reinterpretado. Lo sublime se vuelve la experiencia afectiva de la modernidad totalitaria -la *Shoah* o el terror del Estado estalinista. La experiencia de lo inhumano no es solamente, una vez más, irrepresentable, inconmensurable con los medios de la representación. Simplemente ella no se presenta. Es decir que todo testimonio de esta experiencia puede siempre, una vez más, ser negado, revocado en duda. Testimoniar sigue siendo por lo tanto un deber. Tal es la tarea del arte «sublime», del arte abstracto, que renuncia a la figuración. Extraña paradoja de lo sublime.

Era otro tiempo. Las olas desgraciadamente han deslavado la ribera de esta extraordinaria lectura. Hubo la ola Rancière primero. Jacques Rancière ha desarrollado sobre lo sublime, como sabemos, una perspectiva completamente contraria. En su obra *Malaise dans l'esthétique* operó una verdadera deconstrucción de la interpretación lyotardiana, desarrollando su propia lectura de la *Crítica de la facultad de juzgar*.⁹ Según él, el arte es un medio que permite reparar el dispositivo social sin detenerlo. Lo sublime

permite a los invisibles, a los «sin parte», presentarse, es decir aparecer sobre la escena política. Lo sublime vuelve presentable. Además, según Rancière, el régimen estético de lo sublime está en adelante perfectamente adaptado a la representación de lo inhumano. De ahora en adelante no hay ya experiencia de excepción. «Si el Edipo de Sófocles, y en particular la escena que nos muestra a Edipo sacándose los ojos, una escena cuya crueldad es excepcional, es irrepresentable en las tablas en tiempos de Corneille, ya no lo es más hoy en día», escribe Denis Skopin¹⁰. Lo sublime ya no es más entonces, por mucho que nunca lo haya sido, el lugar del diferendo.

Así, las posiciones de Rancière y Lyotard frente a lo sublime constituyen dos polos opuestos. Por un lado, encontramos el fracaso de la inscripción del choc sensible y el infinito de lo impresentable (Lyotard); del otro, la apertura de toda experiencia a su puesta en palabras, a su forma (Rancière). Presentación imposible de una parte, representación sin trabas de la otra.

La ola de «realismo especulativo» después. Con la publicación, en 2006, del libro de Quentin Meillassoux *Après la finitude, Essai sur la contingence radicale*¹¹, se constituye un movimiento que reagrupa diversos autores que tienen en común una crítica, incluso un rechazo, de Kant. Kant sería un pensador «correlacionista», en que todos los análisis tendrían como punto de partida la experticia (la correlación) del sujeto y el objeto, poniendo así el pensamiento frente al desafío de acceder a la realidad de lo absoluto. Kant no había podido pensar un mundo indiferente a nuestra presencia, un mundo que hubiera comenzado mucho antes que nosotros y capaz igualmente de sobrevivirnos. Puede ser que un tal mundo haya precisamente entrevisto en la experiencia de lo sublime, pero permanece sublime justamente, es decir, a la vez estético y sublimado. No es objeto de ningún

conocimiento. Lo impresentable es el otro nombre del subjetivismo según el cual es la finitud la que da la medida de las cosas. Lo que la transgrede es un encantamiento limitado. Lo sublime es un escalofrío efímero. Después de lo sublime, todo entra en orden. De este orden, el realismo especulativo ya no quiere más. ¿Pero queremos realmente nosotros realismo especulativo?, habría preguntado Lyotard. Yo lo pregunto con él.

Escribo este prefacio para la traducción latinoamericana de *Leçons sur l'Analytique du sublime* para afirmar que la filosofía kantiana de Lyotard sobrevivirá a estas olas que no la ahogaron. Él, de todos modos, nunca buscó conseguir la unanimidad porque escribió que la unanimidad, precisamente, era imposible. El «*sensus communis*» nunca es un consenso, he ahí otra de sus potentes afirmaciones. No es un acuerdo inmediato. Para ser universal, permanece incompatible. «Incluso considerado subjetivamente, el diferendo mismo no puede exigir ser compartido por todo pensamiento»¹².

Incluso incompatible, el tiempo de Lyotard regresará.

¹ Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, París, Christian Bourgois, 1986. [Hay dos versiones en castellano: *La comunidad inoperante*, Santiago, Lom, 2000 y *La comunidad desobrada*, Madrid, Libros de Arena, 2001. N. del T.].

² Jean-François Lyotard, *Le Différend*, París, Minuit, 1984, p. 9. [*La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988. N. del T.].

³ El sentimiento de lo sublime «consiste en efecto en dos sensaciones contradictorias, placer y displacer, «atracción» y «repulsión». El pensamiento se encuentra «*angezogen*» y «*abgestossen*», como lo leímos en el párrafo 23». *Leçons sur l'analytique du sublime, Kant, Critique de la faculté de juger, § 23-29*. París, Klincksieck, 2015, 104.

4 *Ibid.*, 55, 56.

5 *Ibid.*, 78.

6 95.

7 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S. 192. Quellen Philosophie: Deutscher Idealismus, S. 2704 (vgl. Kant-W Bd. 10, S. 201).

8 *Leçons*, 117.

9 Jacques Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, París, Galilée, 2004. [Versión en castellano: *El malestar en la estética*, Madrid, Clave Intelectual, 2012. N. del T.].

10 Denis Skopin, «Le sublime, la surface picturale et les disparitions politiques. Sur la polémique Rancière/Lyotard», *Appareil*, «Lyotard et la surface d'inscription numérique», n°10, 2012, 2.

11 Quentin Meillassoux, *Après la finitude, Essai sur la nécessité de la contingence*, París, Seuil, 2006. [Versión en castellano: *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires, Caja Negra, 2015. N. del T.].

12 *Leçons*, 216.

Prefacio del autor

Esto no es un libro, sino un conjunto de lecciones¹³. O, mejor, un registro de notas preparatorias para la explicación verbal de la Analítica de lo sublime de Kant (Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, § 23-29). De ninguna manera exime de leer el texto kantiano, más bien lo exige.

Estas notas no recibieron un último «retoque». El profesor nunca dio por finalizado su curso. Esta doble negligencia tiene como efecto un doble defecto: la escritura conserva las pesanteces y las repeticiones de la explicación oral que sigue al texto kantiano paso a paso, pero, al mismo tiempo, el conjunto está muy lejos de «recubrir» el texto. Y no hablo del contenido, que es inagotable, sino incluso considerando la «letra».

El género de estas lecciones es modesto. Antiguamente se le llamaba explicación de texto. Una de sus reglas es encontrar la explicación del texto en el texto, sin apelar a un recurso externo. Sin embargo, lo que he hecho es extender las referencias al conjunto de las tres *Críticas*, tal y como la Analítica de lo sublime lo exige.

¿Por qué publicar estas notas en este estado? La cuestión siempre excede lo que el autor puede adelantar a modo de razones o de excusas. He aquí algunas. Imagina que estas notas serán aptas para evitar malentendidos en la lectura del texto kantiano, y también en las discusiones en curso o por venir con sus colegas filósofos. También se convence que este libro, una vez publicado, permitirá aliviar mucho lo que está en bruto. Incluso quisiera que las marcas visibles de la enseñanza oral que ha dejado hagan de este registro una especie de homenaje torpe, y de adiós, a esta «profesión» tan extraña, pues no se enseña la filosofía sino aprendiendo a filosofar. Tal como está, dedico

esta recopilación a los estudiantes que, de aquí o de allá, han soportado este machacamiento durante años.

Si hubiese que señalar el propósito en algunas palabras, podríamos decir que estas lecciones buscan aislar, en el texto kantiano, el análisis de un diferendo en el sentimiento, que es también un sentimiento del diferendo, y relacionar el motivo de este sentimiento con el transporte que conduce todo pensamiento (pensamiento crítico incluido) a sus límites.

Abreviaturas utilizadas

Antr.: *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), traducción de Michel Foucault, Vrin, 1970. *Antropología en sentido pragmático*, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

Fund.: «Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace» (1768), traducción francesa, Zac, en *Quelques opuscules précritiques*, Vrin, 1970. «Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio», traducción de Roberto Torreti, Diálogos, 1972.

KPV: *Critique de la raison pratique* (1788), Picavet, PUF, 1943. *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg, Meiner, 1974. *Crítica de la razón práctica*, traducción de Dulce María Granja Castro, México, FCE, 2011.

KRV A, B: *Critique de la raison pure* (A: 1781; B: 1787), Tremesayques y Pascaud, PUF, 1980. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Meiner, 1956. *Crítica de la razón pura*, traducción de Mario Caimi, México, FCE, 2009.

***KUK: Critique de la faculté de juger* (1790), traducción de Philonenko, Vrin, 1979. *Kritik der Urteilskraft*, Hambourg, Meiner, 1974. *Crítica de la facultad de juzgar*, traducción de Pablo Oyarzún, Monte Ávila, Puerto Rico, 1991.**

***Orient.: Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* (1786), traducción de Philonenko, Vrin, 1978. ¿Qué significa orientarse en el pensamiento?, traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Editorial Alba, Barcelona, 1999.**

***PI: Première Introduction à la Critique de la faculté de juger* (1789), Guillermit, Vrin, 1975. Primera versión de la introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar*, traducción de Pablo Oyarzún en *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Puerto Rico, 1991.**

N.B.: Para las tres *Críticas*, las referencias son hechas, primero, a la traducción francesa, y enseguida, a la edición alemana. Las referencias que no están precedidas de una sigla corresponden a la *Critique de la faculté de juger*. Aunque procedamos a traducir íntegramente los pasajes citados de esta traducción, no dejaremos de tener a la vista la traducción al castellano del texto de Kant, la que añadiremos en la referencia en el caso que la hayamos utilizado. Asimismo, tenemos a la vista la versión en inglés del presente libro en la traducción de Elizabeth Rottenberg, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, Stanford University Press, 1994. Finalmente, el signo «t.m.», que sigue al llamado de la traducción francesa, señala que ha sido modificada por el autor.

13 Una primera versión de los capítulos 1 y 7 fue publicada en la *Revue Internationale de philosophie*, 4/1990, nº 175 y en la recopilación colectiva *Du sublime*, París, Berlín, 1988. Agradezco a los directores de esta publicación.

I. La reflexión estética

1. El sistema y el sentimiento

La tarea asignada a la *Crítica de la facultad de juzgar*, que su Introducción hace explícita, es restablecer la unidad de la filosofía tras la severa «división» infligida por las dos primeras *Críticas*. Una lectura correcta, pero demasiado confiada en la letra, ve cumplirse esta tarea gracias a la Idea reguladora de una finalidad de la naturaleza que expondrá la Segunda Parte de la tercera *Crítica*. En efecto, esta idea sirve de 'puente' buscado por encima del abismo entre lo teórico y lo práctico, cruzado previamente entre el conocimiento de los objetos según la experiencia posible y la realización de la libertad bajo lo incondicionado de la ley moral. En la apertura de este pasaje, la crítica de la facultad de juzgar estética cumpliría, según dicha lectura, un oficio principalmente preparatorio, ya que el gusto al menos, y si no el sentimiento sublime, ofrece la paradoja de un juicio que parece destinado a la particularidad, a la contingencia y a lo problemático. La Analítica del gusto le restituirá una universalidad, una finalidad y una necesidad, ciertamente todas subjetivas, revelando simplemente su estatuto de juicio reflexionante. Es este estatuto el que será transferido al juicio teleológico para legitimar precisamente su uso. Entonces, la validación del placer subjetivo no hace sino introducir la de la teleología natural.

Esta lectura parece plenamente justificada por la manera en que la reflexión es presentada en la Introducción de la tercera *Crítica*. La facultad de juzgar es llamada «simplemente reflexionante» cuando «sólo lo particular es dado» y se trata de «encontrar lo universal» (28; 15). Ella es lo que la *Antropología* (§ 33) llamará *Witz, ingenium*, «inventar lo general por lo particular», descubrir una

identidad en una multiplicidad de cosas desemejantes. Si la reflexión está llamada a la tarea de la reunificación, se debe a su función heurística: quizá la facultad de juzgar pura no tiene «una legislación que le sea propia», pero podría ser que esta tuviera al menos «un principio particular para buscar sus leyes» (26; 12). En la terminología de la esfera judicial empleada en el párrafo II de esta Introducción (23-24; 9-10), la facultad de juzgar no tendrá «dominio» en el que legisla de manera autónoma, pero su principio particular puede aplicarse a «cualquier territorio». Entendemos que este principio, justamente porque no es legislador, puede venir a suplementar las legislaciones determinantes del entendimiento en su dominio teórico y de la razón en su dominio práctico, y por consiguiente reconciliarlos. La «debilidad» de la reflexión constituye así su «fuerza».

Esta debilidad se observa en el hecho que este principio que es particular de la reflexión es «un principio *a priori* simplemente subjetivo» (26; 12). No incumbe a la determinación de los objetos que son el mundo para el entendimiento y la libertad para la razón. Pero, sobre todo, los objetos sólo han sido determinados como posibles *a priori* por las dos *Críticas* anteriores. El juicio reflexivo se aplica a estos objetos en su particularidad, como son dados, y los juzga como si las reglas que determinan su posibilidad *a priori* no bastaran para dar cuenta de su particularidad. Va entonces a esforzarse en «descubrir» una generalidad o una universalidad que no es la de su posibilidad, sino de su existencia. Y el problema crítico consiste en determinar cuál es el principio por el que la reflexión se guía en el camino de este descubrimiento.

Lo que en principio es planteado por esta problemática es que este principio no debe encontrarse ni en el dominio del entendimiento teórico ni en el de la razón práctica. No debe ser sacado de otra autoridad que no sea la facultad de juzgar en sí misma. Esta «no puede darse a sí misma como

ley tal principio trascendental» (28; 16). Tal es la «subjetividad» de este principio: la facultad que la ejerce es la misma que la inventa. Este principio, que resulta de un arte más que de la razón y que no puede aplicarse más que con arte, no puede entonces tener la misma validez objetiva que las categorías para el entendimiento o la ley para la razón práctica, que se deducen por argumentación.

Sabemos que este principio es el de una teleología de la naturaleza para la libertad. Juzgando según él, el pensamiento se autoriza a pensar las leyes particulares de la naturaleza como formando un «sistema de la experiencia», tal que nuestra facultad de conocer en su conjunto (es decir el pensamiento mismo) podría haberlo determinado «en su provecho, *zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen*» (28; 16). Gracias a esta Idea simplemente reguladora, y no legisladora, es que los dominios separados de la naturaleza y de la libertad pueden estar unidos, sin perder nada de su heterogeneidad.

Está fuera de discusión entonces que la reflexión es convocada en el umbral de la tercera *Crítica* sólo por su capacidad heurística, ya que inventa su principio, la finalidad, y se deja guiar por él para descifrar las leyes empíricas de la naturaleza. Eso basta al proyecto de reunión del pensamiento filosófico consigo mismo, puesto que la finalidad natural puede entonces sólo ser pensada en analogía, *nach der Analogie* (26; 12-13), con la de la razón en su uso práctico, en el que la finalidad es la causalidad mediante la Idea. Es conveniente, por tanto, introducir la facultad reflexiva entre el entendimiento y la razón para asegurar la suplementación indispensable en este proyecto.

Sin embargo, el texto de la Introducción no se detiene aquí. Invoca «otra razón» para hacer el vínculo entre lo teórico y lo práctico. Y el vínculo que podemos esperar de esta razón «parece de una importancia aún mayor» que aquel que acabamos de indicar. Este último era «lógico»

(26; 12) en el sentido trascendental de la determinación de dominios de jurisdicción y de territorios de legislación. Aquel que es juzgado «más importante» atañe a las «facultades del alma» (*ibid.*), y se diría que pertenece a la psicología trascendental si este nombre no estuviera demasiado emparentado con el de la «psicología racional», cuyos Paralogismos de la primera *Crítica* mostraron suficientemente que ella «no saca su origen más que de un simple malentendido» (*KRVB*, 308; 415).

Este no es el lugar para debatir esta distinción, enigmática después de todo, entre las facultades de conocimiento (lógicas) y «las facultades del alma en su conjunto», cuyo final de la Introducción establece, en un cuadro famoso (42; 36), el paralelismo que sólo puede ser «retorcido». Esta distinción, y el paralelismo que induce de vuelta, son tan importantes, sin embargo, que contienen quizá todo el secreto del problema de la reflexión, pues «lógicamente» esta se llama facultad de juzgar, pero «psicológicamente», si se autoriza por un instante este uso abusivo del término, ella no es más que el sentimiento de placer y de pesar (*peine*)¹⁴. Ahora bien, como facultad de conocimiento ella está destinada a lo *heurístico*, mientras que procurando «sensaciones», en un sentido que vamos a precisar, revela plenamente su carácter *tautegórico*, un término por el cual designaría solamente el hecho notable de que el placer o el pesar es a la vez un «estado» del alma y la «información» que el alma recoge en cuanto a su estado. De manera que no se distingue bien, a primera vista, qué papel podrá jugar la estética, análisis de las condiciones *a priori* de las sensaciones «subjetivas», en la gran estrategia de suplementación.

El párrafo VII de la Introducción está ciertamente dedicado a exponer esta justificación. Pero no es azar si la fuerza del argumento consiste en remitir el placer del gusto como facultad del *alma* al acuerdo, totalmente

subjetivo ciertamente, pero al acuerdo (a «la adecuación, *die Angemessenheit*», 36; 27) de las dos facultades *de conocimiento* que está en juego en toda relación con un objeto, la facultad de presentación y la facultad de conceptos, la imaginación y el entendimiento. El motivo del placer, estado «psicológico» por excelencia, se encuentra así transferido en una armonía que es totalmente lógica. Podemos entonces encontrarle una finalidad, la de la relación de los objetos, por sus solas formas (ya que el placer no da ningún conocimiento), con las facultades de conocer. Es finalmente la relación entre estas la que confiere al gusto la autoridad de pretender la universalidad (aquí 8). Pretensión totalmente subjetiva, es cierto, pero universal, dado que el juego del entendimiento y la imaginación relativo a la forma del objeto y «sin consideración de ningún concepto, *ohne Rücksicht auf einem Begriff*» (37 t.m.; 22), basta para suscitar en el pensamiento el placer que le procura de forma general la adecuación de estas dos facultades de conocer (37; 28-29).

La finalidad subjetiva, así analizada en el placer estético, parece tan poco esencial al proyecto general anunciado en la Introducción de la tercera *Crítica*, que la reflexión estética es declarada no perteneciente sino a «una facultad particular», la que «juzga las cosas según una regla y no siguiendo conceptos» (40; 32). La facultad teleológica, por el contrario, «no es una facultad particular, sino solamente la facultad de juzgar reflexionante en general» (*ibid.*). Y la razón de esta excelencia, a primera vista sorprendente, es que, como en todas partes en el conocimiento teórico, la facultad teleológica «procede [...] según conceptos, *nach Begriffen*» (*ibid.*). Sólo puede tratarse del concepto de finalidad, o causalidad según fin. Simplemente, la susodicha facultad usa este concepto de finalidad «siguiendo, en relación con algunos objetos de la naturaleza, principios particulares» (*ibid.*). Estos principios son ellos mismos «de una facultad simplemente

reflexionante» (*ibid.*). Esta prescribe que la finalidad no sea empleada, en efecto, sino como Idea reguladora y no legisladora. Aun así, siendo una Idea, la finalidad es un concepto. Y eso basta para volver la reflexión teleológica del lado del conocimiento, pues ella «pertenece a la parte teórica de la filosofía», mientras que la reflexión estética, que «no contribuye en nada, *nichtbeträgt*, al conocimiento de su objeto [...], debe entonces ser sólo imputada, *gezählt*, a la crítica del sujeto que juzga» (*ibid.*, t.m.). El argumento relativo a la estética puede entonces concluirse a través de la siguiente concesión: «Esta crítica [del sujeto que juzga] constituye la propedéutica de toda filosofía» (*ibid.*).

Vemos que la lectura clásica de la tercera *Crítica*, aquella que pone el acento en la teleología, está sólidamente fundada en la letra de la Introducción. Incluso cuando esta reconoce al placer estético una gran «importancia», es para hacerlo volver a lo que él significa para las facultades de conocer, es decir, a una finalidad subjetiva. Y el carácter subjetivo de esta finalidad permite enseguida limitar la «importancia» de la estética a la de una propedéutica. A la inversa, el uso explícito, es decir conceptual, luego «exponible» (166-167; 201-202), de la teleología y su aplicación a los objetos de la naturaleza, incluso suspendida de la cláusula del «como si» o de la «regulación» que constituye el «principio particular» de la reflexión, merecen el lugar de honor en la estrategia de unificación. La fuerza de la debilidad reflexiva corresponde a la función heurística de la reflexión; la estética, toda tautegórica, no comparte más que la debilidad de esta fuerza.

Me parece que podemos otorgar una importancia totalmente distinta a la Analítica de los juicios estéticos, la de una propedéutica filosófica, en efecto, pero que quizá es toda la filosofía (pues «se puede a lo más aprender a filosofar, *höchstens nur philosophieren lernen*», y no aprender la filosofía) (*KRV*, 561; 752). Basta no encerrarse

en la lectura temática que acabo de recordar, y que el texto kantiano reclama con todas sus fuerzas. Esta lectura es fiel a la preocupación por el sistema que acosa la Introducción de la tercera *Crítica*. Pero el juicio estético encierra, a mi parecer, un secreto más importante que el de la doctrina, el secreto de la «manera» (más que del método) por la cual el pensamiento crítico mismo procede, en general. La manera (*modus aestheticus*) «no tiene otra medida que el *sentimiento* de la unidad en la presentación», mientras que el método (*modus logicus*) «obedece a *principios* determinados» (148; 174). No hay método, sino «una *manera (modus)* para las bellas artes» (176; 215). Ahora bien, el modo del pensamiento crítico no debería ser sino puramente reflexionante, por definición (no tiene *ya* los conceptos cuyo uso busca establecer), y por otra parte el juicio estético manifiesta la reflexión en su estado más «autónomo», más *desnudo*, si puede decirse así. Está allí en efecto, como se acaba de leer en el texto de la Introducción, desprendido de su oficio teleológico objetivo, podemos incluso decir de su oficio heurístico en general, puesto que el juicio estético, considerado desde el punto de vista del «alma», no tiene ninguna pretensión de conocimiento, y el placer puro que él es no tiene ningún otro que buscar que a sí mismo. Se perpetúa: «La contemplación [de lo bello] se fortifica y se reproduce a sí misma; es un estado análogo (pero no idéntico) a la *Verweilung*, a la pausa», a la «pasividad» que un objeto atractivo suscita en el pensamiento (63; 61).

Antes de emprender la investigación de las condiciones *a priori* de los juicios, es necesario que el pensamiento crítico esté en un estado reflexivo de este tipo, si al menos no quiere -y debe no quererlo- que estas condiciones *a priori* no sean de ninguna forma prejuizadas en su búsqueda de manera que esta no fuera sino un señuelo y sus descubrimientos apariencias. El pensamiento debe observar una pausa en la que suspende la adhesión a lo que

crea saber. Presta oídos a lo que va a orientar su examen crítico, un sentimiento. La crítica debe inquirir sobre el «domicilio» de legitimación de un juicio. Este domicilio está constituido por el conjunto de las condiciones *a priori* de posibilidad de este juicio. Pero ¿cómo sabe que hay un domicilio?, ¿cómo sabe dónde encontrarlo en el supuesto, claro, que no está ya informado de su dirección? E incluso si estuviera informado de esto, todavía haría falta que sepa orientarse para encontrarlo. Ahora bien, tanto para el pensamiento como para el cuerpo, orientarse exige un «sentimiento». Para orientarme por lugares desconocidos, conociendo ya las marcas astronómicas necesarias (los puntos cardinales), me sería todavía, concretamente, «indispensable experimentar, por relación a mí mismo, el sentimiento de una diferencia; me refiero a la de la derecha y la de la izquierda» (*Orient*, 77). Dicho de otro modo, ¿cómo sabría que, de cara al mediodía, el oriente está a mano izquierda, por ejemplo? Kant subraya: «Me sirvo del término sentimiento, pues visto desde afuera, los dos lados [derecha e izquierda] no presentan en la intuición ninguna diferencia notable» (*ibid.*) En consecuencia, «me oriento geográficamente sólo en medio de un principio de diferenciación subjetivo» (*ibid.*). (El sentimiento que guía una manera, ¿puede llamarse un *principio*, que rige un método? Pero ¿es él subjetivo?).

Transportado al campo del pensamiento, el problema es entonces el de un tal principio subjetivo de diferenciación que permite a la razón determinar a su «*Fürwarhalten*» cómo va a tener ella por verdadero un objeto de pensamiento en la ausencia de «principios objetivos del conocimiento». Esta problemática del uso empírico de conceptos «ya» determinados (aquí los puntos cardinales) es ciertamente la de una reflexión pura. Kant responderá, en el artículo que he citado, recurriendo al «sentimiento de *necesidad* inherente a la razón» (*ibid.*). Pero su respuesta

está en sí misma orientada por la envite de la discusión a la que está dedicada el artículo, el «conflicto del panteísmo» entre Jacobi y Mendelssohn. En cuanto a la reflexión estética, el «principio subjetivo de diferenciación» no debe poder ser más que el sentimiento de placer y de pesar. Es únicamente él quien puede dar el *satisfecit* a tal orientación tomada por la reflexión o rechazarla, y eso inmediatamente, «subjetivamente», en ausencia de todo principio objetivo. Incluso sería necesario que este placer y su contrario sean «puros», a falta de que ellos procederían necesariamente de la satisfacción de una facultad, teórica o práctica, distinta que la del placer y del pesar, o incluso de un simple consentimiento empírico. Perderían por eso todo valor discriminante para la reflexión. Y, sobre todo, testimoniarían que las legislaciones todavía por descubrir ejercen ya sus criterios de satisfacción sobre el pensamiento que busca darles domicilio. La «pausa» no habría sido verdaderamente observada.

Veremos que en verdad esta última coyuntura (del tipo: no me buscarías si no me hubieses ya encontrado) no es evitada por el pensamiento kantiano y que, incluso, ella es inevitable. Pero una cosa es no poder evitar y otra es saber lo que es necesario evitar. Este «saber» ideal es dado a la reflexión en el juicio estético porque ella encuentra ahí el modelo de su «manera» más autónoma. La lectura que preconizo –sin objetar nada de la legitimidad de la otra– admite en consecuencia que, si la tercera *Crítica* puede cumplir su misión de unificación del campo filosófico, no es sobre todo porque expone en su tema la Idea reguladora de una finalidad objetiva de la naturaleza, es más bien porque ella vuelve manifiesta, a título de la estética, la manera reflexiva de pensar que está a la obra en el texto crítico entero.

2. La sensación como tautología

Retomemos la distinción de estas dos especies de operaciones asignadas a la reflexión, que no es sencilla de pensar en conjunto: operaciones de guiado, que he llamado heurísticas, para la actividad trascendental del pensamiento, y de «sensaciones» que informan al pensamiento de su «estado». La dificultad reside en la combinación de estas dos disposiciones. Recogeríamos lo que está en juego en la doble cuestión, de un modo un poco sumario, ciertamente: ¿Cómo los sentimientos pueden orientar la crítica? ¿Por qué esta tiene necesidad de eso?

Veamos primero el sentimiento mismo. Como se sabe, el término «estética» sufre, en la tercera *Crítica*, un desplazamiento semántico importante con respecto a su uso en la primera. Paso por alto los problemas, en verdad primordiales, que están vinculados con esta pequeña revolución. En todo caso, ella debe prohibir transportar sin precaución la problemática de las formas puras *a priori* de la sensibilidad a la del análisis del juicio sobre lo bello y lo sublime.

«Estética» significa primero, en la problemática de las condiciones de un conocimiento en general, la captación de datos de la intuición sensible en las formas *a priori* del espacio y del tiempo. En la tercera *Crítica*, el término designa el juicio reflexionante

mismo en tanto que interesa exclusivamente esta «facultad del alma» que es el sentimiento de placer y de pesar. Kant subraya que el término sensación como «determinación del sentimiento de placer y de pesar [...] significa algo muy distinto, *etwas ganz anderes*» que como «representación de una cosa» (31; 42). La sensación era una pieza indispensable en el «montaje» de las condiciones de posibilidad de un conocimiento objetivo en general, cuya articulación esencial consiste en la subsunción de un dato intuitivo, ya sintetizado por un esquema, bajo la síntesis de un juicio mediante concepto, el cual el entendimiento tiene a su cargo. En la Analítica del gusto, ella no tiene ya

ninguna finalidad cognitiva, no da ya ninguna información de un objeto, sino sólo del «sujeto» mismo.

En este segundo sentido, la sensación informa al «espíritu» de su «estado». Digamos que el «estado de espíritu», el «*Gemützustand*», es un matiz. Este matiz afecta al pensamiento mientras piensa algo. El afecto ocupa una posición sobre una gama de afectos que se extiende del placer extremo al pesar extremo, que serían como la derecha y la izquierda para el pensamiento reflexionante puro. La sensación, la *aisthesis*, señala dónde está el «espíritu» en la escala de tintes afectivos. Podemos decir que la sensación es ya un juicio inmediato del pensamiento sobre sí mismo. El pensamiento juzga que ella está «bien» o «mal» dada la actividad que es entonces la suya. El juicio sintetiza así el acto de pensamiento, que está en vías de cumplirse con ocasión de un objeto, con el afecto que le procura este acto. El afecto es como la resonancia interior del acto, su «reflexión».

Sigue a esta breve localización de la sensación dos características notables que se relacionan con el «sujeto» y el tiempo, ambos estéticos. La primera es que la sensación está siempre ahí. No diría que ella es permanente, sabiendo, sobre todo aplicado al sujeto, qué problema plantea en el pensamiento crítico la idea de permanencia. Volveré a ello. Por «siempre ahí» solamente entiendo que ella está ahí «cada vez» que hay un acto de pensamiento, lo que Kant llama un «conocimiento» o una «representación». El término «acto de pensamiento» no carece de dificultad. Podemos esperar disminuir ésta limitando su alcance a la noción de pensamiento actual más que activo, ocurrente más que performante: «Pues en tanto que está *encerrada en un instante, in einem Augenblick enthalten*, ninguna representación puede ser jamás otra cosa, *niemals etwas anderes*, que una unidad absoluta, *als absolute Einheit* (KRVA, 111-112 t.m.; 143; destacado en el texto).

Esta ocurrencia de la sensación acompaña todos los modos de pensar, cualquiera sea la naturaleza. Para retomar los términos que Kant emplea para situarlos en la «escala gradual» de representaciones (*KRV*; 266; 354), que se le «intuya» o que se le «conciba», que se forme una «noción» o una «idea», hay siempre sensación. La dicotomía por la que comienza esta clasificación interesa directamente a nuestra cuestión. En las representaciones «acompañadas de conciencia», ella distingue los conocimientos, «*Erkenntnis (cognitio)*», percepciones objetivas, y las sensaciones «*Empfindung (sensatio)*», percepciones «que se relacionan únicamente con el sujeto, como modificación de su estado» (*ibid.*). La intuición como la sensación es una representación *inmediata*, pero del objeto, no del «sujeto». Es entonces un «conocimiento». La sensación, a pesar de la presencia inmediata del estado del pensamiento que señala, o a causa de ella, no es el conocimiento de un sujeto. En el pasaje citado no se dice que ella está ahí cada vez que hay representación, al menos consciente. Pero veremos, en la «deducción» del «sentido común» en el parágrafo 21 de la tercera *Crítica* (aquí 8, 2), que tal debe ser el caso si al menos el juicio estético no debe ser reducido a una opinión particular ligada a una simple acreditación empírica (54-55; 46-48). El mismo argumento sobre la universalidad de las condiciones *a priori* del conocimiento en general (del pensamiento) ha sido anunciado, como se ha visto, en la Introducción (37; 28), para legitimar la pretensión del gusto a la universalidad.

Entonces, todo acto de pensamiento está acompañado de un sentimiento que señala al pensamiento su «estado». Pero este estado no es otro que el sentimiento que lo señala. Estar informado de su estado es, para el pensamiento, experimentar este estado, ser afectado. La sensación (o el sentimiento) es a la vez el estado del pensamiento y la advertencia hecha al pensamiento de su

estado por este estado. Tal es la primera característica de la reflexión: la inmediatez fulgurante y la coincidencia perfecta de lo sintiente y de lo sentido, al punto que, incluso, la distinción de lo activo y de lo pasivo de este «sentir» es impropio al sentimiento, puesto que se introduciría allí el bosquejo de una objetividad y, con ella, de un conocimiento. Si puedo afirmar que se trata aquí ciertamente de reflexión, la sensación se relaciona con el único criterio de diferenciación placer/pesar (y de ningún modo verdadero/falso o justo/injusto). La facultad *del alma* que tiene la carga de esta diferencia es el sentimiento de placer y de pesar, al que corresponde, del lado de las facultades llamadas de *conocimiento*, la simple «facultad de juzgar» (42; 36). Ahora bien, en su modo puro, esta es reflexionante. La reflexión pura es, primero, la capacidad que tiene el pensamiento de ser informado inmediatamente de su estado, por este estado y sin el medio de otros criterios que el sentimiento.

En el párrafo 9 de la tercera *Crítica*, Kant introduce la sensación. La cuestión es saber cómo tomamos conciencia, en el juicio del gusto, del acuerdo de las facultades (de conocimiento) que allí está en juego, si es por sensación o «intelectualmente». He aquí cómo la respuesta a esta cuestión se argumenta: «Si la representación dada, que ocasiona el juicio del juicio de gusto, fuese un concepto que unificara entendimiento o imaginación en la estimación, la *Beurteilung*, del objeto con vistas a un conocimiento de este, la conciencia de esta relación sería intelectual (como en el esquematismo objetivo de la facultad de juzgar del cual trata la crítica). Pero, entonces, el juicio no estaría ya referido al placer y al pesar, y en consecuencia no se trataría de un juicio de gusto. Ahora bien, el juicio de gusto determina el objeto en relación con la satisfacción y con el predicado de la belleza independientemente de conceptos. Se sigue que la unidad subjetiva de la relación sólo puede manifestarse [*kenntlich machen*] a través de la sensación»

(62; 57). Más adelante (§ 36), cuando se trata de proceder a la «deducción» de los juicios de gusto respondiendo a la pregunta ¿cómo los juicios de gusto son posibles?, Kant distingue este problema de aquel de la posibilidad de los juicios de conocimiento en los siguientes términos: a diferencia de los segundos, en los primeros la facultad de juzgar «no tiene simplemente que subsumir [datos] bajo conceptos objetivos del entendimiento y no es sumisa a una ley, sino que es allí, para sí misma, subjetivamente, objeto tanto como ley, *Gegenstand sowohl als Gesetz*» (123 t.m.; 138).

Vemos bosquejarse ya, sobre todo en este último pasaje, una capacidad que llamaría domiciliadora: para un conocimiento del objeto, el pensamiento puede referir eso al poder del entendimiento; en cuanto al gusto que tiene por el objeto, se lo confía a su propia competencia, a su «ley», que es el principio subjetivo ya mencionado. Pues no tiene que juzgar sino según su estado, juzgando lo que guste. Así este estado, que es el «objeto» de su juicio, es el mismo placer que es la «ley» de este juicio. En la estética, estos dos aspectos del juicio, referencialidad y legitimidad, por así decirlo, son sólo uno. Desviando el término del uso exacto que le dará Schelling (aunque se trate de un problema análogo), es esta disposición notable que llamo la *tautología* de la reflexión. El término designa la identidad de la forma y del contenido, o de la «ley» y del «objeto», en el juicio reflexionante puro tal como nos lo entrega la estética.

La recurrencia de la sensación con cada ocurrencia del pensamiento (consciente) tiene como efecto que el pensamiento «sabe» (sin conocerlo, pero la sensación es una representación acompañada de conciencia, una percepción) el estado en el cual ella se encuentra *en la ocasión*. La sensación puede así transitar a través de las diferentes esferas del pensamiento que la ha distinguido la crítica. Tiene lugar con ocasión de todo objeto que puede

pensar el pensamiento, donde quiera que esté en el «campo» de los conocimientos posibles. Pues es sólo con ocasión de un pensamiento que la sensación tiene lugar. Las diferencias que han permitido jerarquizar el simple «domicilio» de un objeto de pensamiento en relación con un «territorio» en el que su conocimiento resulta posible, y con un «dominio» en el que el pensamiento legisla *a priori* (23-24; 9-10), han permitido delimitaciones que no impiden que en cada ocasión el pensamiento *se sienta*. Debe sentirse todavía, supongo, cuando se relaciona con objetos de este «campo ilimitado» (25; 11) que es lo suprasensible, incluso si no encontramos allí más que Ideas de la razón de la que no podemos conocer los objetos de forma teórica (*ibid.*).

Se podrá objetar que se tiene certeza de esta transitividad desde el momento en que se supone *un* espíritu, *un* pensamiento, *un* sujeto, y que de esta manera la reflexión no es sino, en definitiva, el predicado de una o de otra de estas entidades. De manera que la recurrencia de la sensación no haría sino traducir, en la sucesión, la permanencia de un substrato. Tal objeción no suscita nada menos que la cuestión del sujeto en el pensamiento kantiano. Volvemos a ello. Pero la refutación de esta hipótesis es sencilla tratándose de la presuposición de un sustrato «portador» de la sensación. Si es cierto que hay sustrato en el pensamiento kantiano es, lo sabemos, a título de Idea reguladora, pues el sustrato es lo supra-sensible y de eso no tenemos conocimiento alguno (168-169; 203-205). Puesto que debe convenir a cada una de las antinomias propias de las tres facultades que son el objeto de la crítica, la idea que nos hacemos de eso incluso no puede ser única. Para representarse este sustrato es necesario no una sino tres ideas: la de un «suprasensible de la naturaleza en general», la de una «finalidad subjetiva de la naturaleza para nuestra facultad de conocer» y la de una finalidad de la libertad en armonía con la finalidad de