

La mediación del cuerpo propio en la *crítica del sentimiento espiritual* de lo sublime en Kant

MATÍAS OROÑO

Universidad de Buenos Aires-CONICET (Argentina)

matiasoro@gmail.com

Resumen

El objetivo principal de este artículo es sostener que el sentimiento de lo sublime — tal como es planteado por Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*— supone el vínculo de la mente con el cuerpo propio. De otro modo, no podríamos explicar la variación de las fuerzas vitales (*Lebenskräfte*) que caracteriza al sentimiento de lo sublime. Ahora bien, la conciencia de la propia corporalidad constituye una condición necesaria — aunque no suficiente— del sentimiento de lo sublime. Consideramos que además de la conciencia de las propias fuerzas vitales, el sentimiento de lo sublime supone la referencia a un principio espiritual. Por estos motivos, creemos que el sentimiento de lo sublime implica una superposición del sentimiento de vida (*Lebensgefühl*) y el sentimiento del espíritu (*Geistesgefühl*). Con el fin de iluminar algunos aspectos problemáticos presentes en la *Crítica de la facultad de juzgar*, analizaremos algunos pasajes pertenecientes a la *Antropología en sentido pragmático*.

Palabras clave: Kant, sublime, cuerpo, mente, sentimiento de vida, sentimiento del espíritu.

The mediation of the own body in the critique of the spiritual feeling of the sublime in Kant

Abstract

The principal aim of this article is to support that the feeling of the sublime -as it is considered by Kant in the Critique of the power of Judgment- supposes the link of the mind with the own body. Otherwise, we might not explain the variation of the vital forces (Lebenskräfte) that characterizes the feeling of the sublime. However, the conscience of the own corporeality constitutes a necessary condition —though not sufficient— of the feeling of the sublime. We think that besides the conscience of the own vital forces, the feeling of the sublime supposes the reference to a spiritual principle. For these reasons, we think that the feeling of the sublime implies an overlapping of the feeling of life (Lebensgefühl) and the feeling of the spirit (Geistesgefühl). In order to illuminate some problematic aspects in the Critique of the Power of Judgment, we will analyze some passages belonging to the Anthropology from a Pragmatic Point of View.

Key Words: Kant, sublime, body, mind, feeling of life, feeling of spirit.

Doctor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires) y Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Se desempeña como becario posdoctoral del CONICET. Ha publicado diversos artículos sobre filosofía kantiana, entre ellos: “Autoconciencia y corporalidad en la teoría crítica kantiana” (2015) y “La incursión de lo sublime en la ética según el enfoque kantiano pre-crítico” (2015).

Recibido: 25/Agosto/2016 - Aceptado: 20/Octubre/2016

Introducción

El tratamiento de lo sublime en la tercera *Crítica de la facultad de juzgar* es formulado como un sentimiento de placer y displacer (*Lust und Unlust*) que supone la conciencia de la variación de las fuerzas vitales (*Lebenskräfte*). Consideramos que esta última solo es inteligible si se analiza el vínculo de la mente con el cuerpo propio. Así pues, defendemos la tesis de que la corporalidad del sujeto constituye una condición necesaria sin la cual no podría justificarse la alternancia de placer y displacer que es esencial al sentimiento de lo sublime. Sin embargo, no se trata de una condición suficiente, pues además es necesario el reconocimiento del principio espiritual que vivifica la mente a través de ideas. Este último rasgo es el que permite caracterizar a lo sublime como un sentimiento del espíritu (*Geistesgefühl*), trazando así una diferencia esencial con los sentimientos empíricos de deleite (*Vergnügen*) y dolor (*Schmerz*).

En primer lugar, analizaremos la diferencia entre las nociones de espíritu (*Geist*) y mente (*Gemüt*), lo cual nos permitirá concluir que el espíritu es concebido como un principio que vivifica la mente y lo hace a través de ideas estéticas. En segundo término, realizaremos un análisis del sentimiento de lo sublime. Esto nos permitirá comprender que nos hallamos ante un modo de conciencia estética en el que se superponen el sentimiento de vida (*Lebensgefühl*) y el sentimiento del espíritu (*Geistesgefühl*). A continuación, estudiaremos algunos pasajes de la *Antropología en sentido pragmático* con el objetivo de aclarar algunas cuestiones que resultan problemáticas en el planteo kantiano sobre lo sublime en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Por último, realizamos algunas observaciones acerca del vínculo entre la mente y la propia corporalidad que está implicado en el sentimiento de lo sublime y cómo ello es compatible con las pretensiones de universalidad de este juicio estético.

1. La distinción entre *Geist* y *Gemüt* y el rol de las ideas estéticas

En la “Primera Introducción” a la *Crítica de la facultad de juzgar* lo sublime es caracterizado como una “[...] crítica del sentimiento del espiritual [...]” (EE, AA XX: 250)¹. A pesar de ello, la “Analítica de lo

¹ Los textos kantianos son citados según la edición patrocinada por la Academia de Ciencias de Berlín (Kant, 1902 y ss.). *Kants gesammelte Schriften*. Berlín: Preussische Akademie der Wissenschaften. En la sección bibliográfica final se indican las traducciones al español que han sido utilizadas. Se emplea la abreviatura de la obra kantiana seguida por AA, número de tomo y número de página. Utilizamos las siguientes abreviaturas para las obras de Kant: Anth: *Antropología en sentido pragmático*; EE: “Primera

sublime” presenta un tratamiento escaso sobre el espíritu (*Geist*). En su lugar, hallamos una referencia recurrente al ánimo o mente (*Gemüt*)². Así pues, creemos que es conveniente que tratemos de comprender en qué se diferencian la mente y el espíritu según el enfoque kantiano. Por un lado, en el §49 de la *Crítica de la facultad de juzgar* se sostiene que: “Espíritu [*Geist*] en acepción estética, significa el principio vivificante en el ánimo [*Gemüt*]” (KU, AA V: 313). En la *Antropología en sentido pragmático* se afirma: “El principio de la mente [*Gemüt*] que vivifica mediante ideas se llama espíritu [*Geist*]” (Anth., §71, AA VII: 246). Por otro lado, para aproximarnos al concepto de mente o ánimo podemos considerar el siguiente pasaje de la “Primera Introducción” a la *Crítica de la facultad de juzgar*: “Podemos reducir todas las facultades del ánimo humano [*Vermögen des menschlichen Gemüths*], sin excepción a estas tres: la facultad de conocimiento, el sentimiento de placer y displacer y la facultad de desear” (EE, AA XX: 205-206). Todos estos pasajes en conjunto nos permiten concluir que la mente es la capacidad del ser humano para conocer, actuar y sentir placer o displacer, ya que éstas son las tres facultades que la componen. También podemos afirmar que la mente humana no se identifica con el espíritu, sino que éste último es su principio vivificante a través de ideas. El pasaje que hemos citado de la *Antropología* como el que se halla en el § 49 de la *Crítica de la facultad de juzgar* permiten inferir que las ideas que aquí están en juego son “ideas estéticas”³. En el §49 de la *Crítica de la facultad de juzgar* la idea estética es definida como:

[...] aquella representación de la imaginación que da ocasión a mucho pensar, sin que pueda serle adecuado, empero, ningún pensamiento

Introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar*”; GMS: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; KU: *Crítica de la facultad de juzgar*, MS: *Metafísica de las costumbres*.

² V. Rohden ha señalado las dificultades que ofrece el término *Gemüt* al ser traducido a diferentes lenguas modernas. Se trata de un vocablo emparentado con los términos latinos *animus* (ánimo) y *mens* (mente). Rohden destaca que en portugués, español e italiano podemos hallar expresiones diferenciadas que corresponden a los términos latinos *animus* y *mens*, lo cual no sucede en la lengua inglesa, donde solo se cuenta con el término *mind*. En francés la situación es un poco más problemática, pues en esta lengua no solo no se puede distinguir *animus* de *mens*, sino que al traducir *Gemüt* por *esprit*, el término *Geist* es traducido por *âme*, generando de ese modo una suerte de confusión entre *Gemüt* (ánimo, mente), *Geist* (espíritu) y *Seele* (alma) (Rohden, 1993: 62).

³ En el pasaje que hemos citado de la *Crítica de la facultad de juzgar* queda señalado que debemos considerar el espíritu en acepción estética. Por el contexto, se deduce que el espíritu es el principio que vivifica nuestro ánimo a través de ideas estéticas. Sin embargo, el pasaje de la *Antropología* no es tan claro al respecto, pero en el contexto de este pasaje se señala que el espíritu es el principio para crear ideas e imprimir mediante ellas *originalidad de pensamiento* en una obra artística a fin de que esta no sea un producto de la *imitación*, lo cual nos permitiría afirmar que lo que aquí está en juego no es cualquier tipo de ideas sino aquellas que Kant denomina “ideas estéticas”.

determinado, es decir, ningún *concepto*, a la cual en consecuencia, ningún lenguaje puede plenamente alcanzar ni hacer comprensible. Fácilmente se ve que es ella la pareja (*pendant*) de una *idea de la razón*, que inversamente es un concepto al que no puede serle adecuada ninguna *intuición* (representación de la imaginación) (KU, § 49, AA V: 314).

Así como las ideas de la razón son conceptos para los cuales ninguna intuición sensible es adecuada, las ideas estéticas también ponen de relieve una inadecuación entre lo sensible y lo inteligible. Pero aquí el orden está invertido, pues las ideas estéticas son representaciones sensibles que ningún concepto determinado puede expresar adecuadamente. Esta suerte de excedencia de lo sensible es subrayada nuevamente en el marco de la “Dialéctica de la facultad de juzgar estética”, donde la idea estética es definida como una “[...] representación *inexponible* de la imaginación [...]” (KU § 57, AA V: 342). Ahora bien, Kant subraya dos motivos por los cuales podemos llamar *ideas* a estas representaciones de la imaginación. Por un lado, tienden hacia algo que se halla por fuera de los límites de la experiencia, de modo tal que intentan presentar sensiblemente un concepto de la razón. Hablamos aquí de un *intento*, puesto que en rigor las ideas estéticas no pueden subsumirse bajo aquellos conceptos de la razón que solo son expresados de manera inadecuada (Lüthe, 1984: 72; Jáuregui, 2010: 254). Por otro lado, son *ideas* puesto que ningún concepto puede expresar de manera adecuada estas intuiciones sensibles (KU § 49, AA V: 314). Si bien Kant afirma que el arte poético es el medio en el cual estas ideas se muestran en toda su medida (KU § 49, AA V: 314), creemos que ello no implica que solo podamos vivificar nuestro ánimo a través de la poesía, pues bastaría con que una representación sensible sea dada y reelaboremos dicho material a fin de crear una *nueva naturaleza* con vistas a sentir aquella dimensión que supera la naturaleza meramente fenoménica y remite en última instancia a la libertad. En ese sentido, podemos conjeturar que la experiencia de lo sublime implica una vivificación del ánimo a través de ideas estéticas, ya que un material sensible nos es dado, pero éste excede los límites de la experiencia y se refiere, en última instancia, a una nueva naturaleza (no fenoménica) mediante la cual es posible la libertad respecto de las determinaciones del orden fenoménico. Asimismo, las intuiciones sensibles que ocasionan lo sublime, en la medida en que sugieren las nociones de ilimitación o de poderío parecen remitirnos a un modo de conciencia intuitiva que no puede ser expresada adecuadamente por ningún concepto determinado. Esta incapacidad de aprehender conceptualmente una intuición que es ocasión del juicio sobre lo sublime parece quedar ejemplificada en el siguiente pasaje de la “Analítica de lo sublime”:

[...] el océano hay que poder hallarlo sublime, como hacen los poetas, simplemente por lo que enseña al parecer visual acaso, cuando es contemplado en reposo, como un claro espejo de agua al que solo el cielo limita y, en cambio, cuando está agitado como un abismo que amenaza engullirlo todo (KU § 29, Observaciones generales, AA V: 270).

En suma, creemos que en la experiencia de lo sublime la mente es vivificada por el espíritu a través de ideas estéticas. La naturaleza que es representada subrepticamente como sublime excede los límites de cualquier concepto determinado y en lugar de una representación de objeto, nos hallamos ante una representación intuitiva que *da ocasión a mucho pensar*. Esta representación remite a una nueva naturaleza —la propia de nuestra libertad— que excede el plano de los fenómenos constituidos mediante la intervención de conceptos determinados.⁴ Arribamos así a un complejo vínculo entre el espíritu como principio vivificante —a través de ideas estéticas— de la mente. Una elucidación de este vínculo exige que analicemos la relación entre el sentimiento del espíritu (*Geistesgefühl*) y el sentimiento de vida (*Lebensgefühl*), lo cual implicará a su vez un estudio sobre la noción de fuerzas vitales (*Lebenskräfte*).

2. Fuerzas vitales, sentimiento de vida y sentimiento del espíritu

En el § 1 de la *Crítica de la facultad de juzgar* encontramos una referencia al sentimiento de vida (*Lebensgefühl*). Allí se sostiene que a diferencia de los juicios de conocimiento, en los cuales las representaciones son referidas al objeto con pretensiones cognoscitivas, en los juicios estéticos las representaciones se refieren al sentimiento vital (*Lebensgefühl*) del sujeto, bajo el nombre de placer y displacer. Es decir, cuando decimos que un objeto es bello o sublime referimos la representación a nuestro sentimiento vital y, de ese modo, nuestro ánimo toma conciencia de su propio estado. En el enjuiciamiento acerca de lo sublime, el sujeto experimenta un estado en el cual su ánimo se siente vivificado. Esta vivificación, efectuada por el principio espiritual —a través de ideas estéticas sobre nuestra mente— señala la superioridad de cierto temple anímico frente a las limitaciones del mundo fenoménico que se constituye de manera conceptual y determinada.

⁴ R. Makkreel traza un paralelismo entre lo sublime y las ideas estéticas y subraya que en ambos casos nos hallamos con una riqueza excesiva de contenido intuitivo que no puede ser expresada conceptualmente. Según Makkreel las ideas estéticas del genio son sublimes en su *contenido* y bellas en cuanto a su *forma* (Makkreel, 1998: 615-629).

Ahora bien, Kant llega al espíritu de manera indirecta, es decir, a través del análisis del temple anímico o estado mental. Es decir, el punto de partida lo constituye el sentimiento de placer o displacer que experimenta el ánimo o mente con ocasión de ciertas representaciones fenoménicas. Frente a representaciones que se destacan por su *magnitud* el sujeto experimentará lo sublime en sentido matemático y aquellas representaciones que se caracterizan por su *poderío* dan lugar a lo sublime en sentido dinámico. Solo estos sentimientos permitirán arribar a la idea del espíritu como principio distintivo que eleva la mente por encima de las limitaciones fenoménicas. Expresado en otros términos, al tomar conciencia de su propio estado, la mente descubre el principio espiritual subyacente sin el cual no tendría lugar tal estado de vivificación. Sin la intervención del espíritu y concomitantemente, de las ideas estéticas, los fenómenos contemplados serían representados como meros objetos empíricos y no como una presentación indirecta e inadecuada de lo suprasensible.

En los juicios sobre lo bello hallamos directamente un sentimiento de promoción de la vida. Pero en los juicios sobre lo sublime encontramos “[...] el sentimiento de un momentáneo impedimento de las fuerzas vitales [*Lebenskräfte*] y de una tanto más fuerte efusión de esas inmediatamente consecutiva [...]” (KU § 23, AA V: 245). El impedimento de las fuerzas vitales es el que se experimenta en el caso de lo sublime matemático como un displacer ocasionado por los límites de la imaginación en su intento por efectuar la *comprensión estética*. En el caso de lo sublime dinámico el displacer emerge tras la consideración de nosotros mismos como seres fenoménicos que pueden sucumbir ante el poderío de la naturaleza. La fuerte efusión inmediatamente consecutiva de las fuerzas vitales se identifica con el reconocimiento de la dimensión suprasensible, es decir, del principio espiritual que vivifica la mente mediante ideas. De este modo, nos topamos con un aspecto del sentimiento de vida que se superpone con el sentimiento del espíritu⁵. Esta superposición es una característica definitoria de lo sublime kantiano, pues se trata de un sentimiento estético en el cual el sujeto siente su espíritu, solo gracias a la toma de conciencia que efectúa la mente acerca de su propio estado. Esta toma de conciencia es la consideración del sentimiento de vida correspondiente que acompaña al placer o al displacer. Si la mente no fuese consciente de su sentimiento vital, jamás podría alcanzar una conciencia del sentimiento del espíritu que está supuesto en tal estado mental. Ahora bien, la toma de conciencia

⁵ J. Zammito señala que lo sublime no es únicamente un sentimiento de vida (*Lebensgefühl*), sino también un sentimiento del espíritu (*Geistesgefühl*), pues eleva al ser humano por encima de sí mismo y de su dependencia del mundo sensible (Zammito, 1992: 294).

efectuada por la mente humana sobre su propio sentimiento vital implica necesariamente la consideración de sí misma como un conjunto de facultades arraigadas a un cuerpo⁶. El siguiente pasaje de la *Crítica de la facultad de juzgar* establece esta relación entre la mente y el propio cuerpo:

[...] todas las representaciones en nosotros [...] pueden ser ligadas subjetivamente con deleite [*Vergnügen*] o dolor [*Schmerz*], por imperceptibles que ambos sean (porque [tales representaciones] afectan en conjunto al sentimiento de la vida y ninguna de ellas, en la medida en que es modificación del sujeto, puede ser indiferente), y que aun, como afirmaba Epicuro, *deleite* y *dolor* son al fin y al cabo, corpóreos, aunque se inicien en la imaginación o en representaciones del entendimiento; y es que la vida, sin el sentimiento del órgano corporal, es solo conciencia de su existencia, mas no un sentimiento de bienestar o malestar, esto es de promoción o impedimento de las fuerzas vitales; porque el ánimo es por sí solo enteramente vida (es el principio vital mismo), y los impedimentos y favorecimientos tienen que buscarse fuera de él mas en el propio hombre y, por tanto, en el vínculo con su cuerpo (KU § 29, Observaciones Generales, AA V: 277-278).

Aquí se afirma que toda representación —independientemente de su origen— puede ser ligada con deleite [*Vergnügen*] o dolor [*Schmerz*]. Esta declaración se sitúa en el plano de la psicología empírica, donde el deleite y el dolor se explican en términos corporales y privados⁷. Además se sostiene que el ánimo es por sí solo la vida o el principio vital y los impedimentos o la promoción de este principio deben ser buscados en el ser humano concreto, es decir, en el vínculo que establece el ánimo con su cuerpo. ¿Qué significa que el ánimo, considerado en sí mismo, se identifique con la vida? En la introducción a la *Metafísica de las costumbres* hallamos la siguiente definición del concepto de vida: “La facultad de un ser de actuar según sus representaciones se llama vida” (MS, AA VI: 211). De este modo, si leemos la *Crítica de la facultad de juzgar* a la luz de lo que Kant expresa unos años más tarde en la *Metafísica de las costumbres* sobre el

⁶ F. Hughes sugiere que el sentimiento de vida (*Lebensgefühl*) es la conciencia reflexiva de nuestra manera afectiva de relacionarnos con las cosas en el mundo. Es decir, al ser conscientes de nuestro sentimiento acerca de algo somos simultáneamente conscientes de nuestra respuesta a esa cosa del mundo. Según Hughes el sentimiento de vida debe ser comprendido como la conciencia de nuestra relación afectiva con las cosas del mundo, implicando la conciencia reflexiva de la propia mente encarnada, la cual toma conciencia de su propio ser sensible (corpóreo) (Hughes, 2010: 30).

⁷ Kant señala explícitamente que su interlocutor principal es Edmund Burke, quien en una influyente obra sobre estética publicada en 1757 habría intentado explicar los sentimientos de lo bello y lo sublime a partir de cierta exposición fisiológica (Burke, 1987).

concepto de vida, podríamos afirmar que el ánimo (concebido como principio vital) es la capacidad de un agente para actuar conforme a sus representaciones —según los fines que él mismo se propone—. El concepto kantiano de ánimo o mente (*Gemüt*) se identificaría así con la capacidad que tiene todo ser humano de actuar según sus representaciones, pero en sí mismo no nos dice nada acerca de los impedimentos o favorecimientos de la vida. Estos últimos deberán ser buscados en el vínculo que la mente establece con el cuerpo.

El impedimento y el consecutivo favorecimiento de las fuerzas vitales —definitorio del sentimiento de lo sublime— debe ser buscado en el ser humano concreto, en el vínculo con su cuerpo. En este punto de nuestra exposición surgen los siguientes interrogantes: ¿qué significa que el impedimento y el favorecimiento de las fuerzas vitales (*i.e.* el displacer y el placer de lo sublime) se expliquen en virtud del vínculo que la mente establece con el cuerpo? Y por otro lado: ¿esta referencia a la corporalidad es compatible con la pretensión de universalidad de los juicios sobre lo sublime? Para responder a la primera pregunta será muy provechoso que revisemos algunos pasajes de la *Antropología en sentido pragmático*.

3. El vínculo entre la mente y el cuerpo en la *Antropología en sentido pragmático*

En el § 15 de esta obra se define a la sensibilidad como la facultad de conocer cuyas representaciones entran en la intuición. Esta facultad es dividida en dos partes: el *sensitivo* concebido como facultad de la intuición en presencia del objeto y la *imaginación* o facultad de la intuición en ausencia del objeto. Además, encontramos una división de los sentidos que remite a tres niveles: los sentidos externos (*e.g.* la vista, el olfato, etc.); el sentido interno y, por último, el sentido interior (*sensus interior*) (Anth. § 15, AA VII: 153). Mediante los sentidos externos el cuerpo humano es afectado por cuerpos externos. Y mediante el sentido interno somos afectados por la propia mente. En la *Antropología* se sostiene que el sentido interno (*sensus internus*) debe ser distinguido del sentido interior (*sensus interior*). El sentido interno (*sensus internus*) remite a un modo de conciencia con pretensiones de conocimiento, mientras que el sentido interior (*sensus interior*) se presenta como un tipo de conciencia “estética”, ya que solo considera las representaciones en virtud del placer o displacer que generan en el sujeto.

Al inicio del § 16 de la *Antropología* se afirma que los sentidos de la sensación corporal (*Körperempfindung*) se dividen en: sensación vital (*sensus vagus*) y sensación orgánica (*sensus fixus*). Mediante la sensación vital (*sensus vagus*) se ve afectado el sistema entero de nervios (algunos ejemplos son las sensaciones de frío y calor). No se trata de una sensación que tenga su

origen exclusivamente en cuerpos externos, pues también pertenecen a la sensación vital las sensaciones de frío y calor que son suscitadas por la mente (*Gemüt*):

La sensación de *calor* y de frío, incluso aquella excitada por la mente (p. ej. por la esperanza o el temor que crecen rápidamente) pertenece al *sentido* vital. El *estremecimiento* que le sobreviene al ser humano con la mera representación de lo sublime, y el *pavor* con el que los cuentos de viejas hacen que los niños vayan a la cama al anochecer, son de esta última especie; penetran en el cuerpo en la medida en que haya vida en él (Anth. § 16, AA VII: 154).

Es decir, el cuerpo humano puede ser afectado por cuerpos externos, en cuyo caso deberíamos hablar del sentido externo, o bien por el propio ánimo, en cuyo caso ya estamos en el plano del sentido interior (*sensus interior*), pues las representaciones que afectan al cuerpo y generan sentimientos vinculados al placer y al displacer son consideradas en sentido estético y no con pretensiones cognitivas. Ya que lo afectado es el propio cuerpo, estamos habilitados para hablar de sensación corporal tanto en uno como en otro modo de afección. Por tanto, cuando experimentamos una sensación que implica nuestro cuerpo como un todo debemos hablar de sensación vital (*sensus vagus*), la cual puede ser provocada por cosas externas o por el propio ánimo, incluyendo en este último la posible representación de lo sublime.

Hemos señalado que en la *Antropología* la representación de lo sublime aparece ligada a un estremecimiento que atraviesa el cuerpo, de modo análogo al pavor que generan en los niños los cuentos de terror. Este tipo de ejemplos solo permite explicar la disminución de las fuerzas vitales, es decir, el displacer. Ahora bien, según el planteo de Kant el vínculo de la mente con su cuerpo debe ser capaz de explicar no solo los impedimentos, sino también los favorecimientos de la fuerza vital. El sentimiento de displacer y de disminución de las fuerzas vitales será revertido en el caso de lo sublime solo mediante la toma de conciencia de la dimensión suprasensible, con lo cual hay una fuerte efusión de las fuerzas vitales que supera el plano fenoménico e incorpora la dimensión espiritual o suprasensible. Pero recurrir al espíritu para explicar el placer de lo sublime no resuelve nuestro interrogante, a saber: ¿por qué la mente debe estar en vínculo con su cuerpo para dar cuenta del placer estético de lo sublime? Consideramos que la respuesta a este cuestionamiento se halla una vez más en el análisis de ciertos pasajes presentes en la *Antropología*. En el § 60 de esta obra, Kant comienza señalando que deleite y dolor no son contradictorios, sino contrarios:

Deleite [*Vergnügen*] es un placer [*Lust*] por medio del sentido; y lo que a éste le da placer se llama *agradable* [*angenehm*]. *Dolor* [*Schmerz*] es el displacer [*Unlust*] por medio del sentido; y lo que lo produce es *desagradable* [*unangenehm*]. – No se oponen como adquisición y carencia (+ y 0), sino como adquisición y pérdida (+ y -), es decir, uno no se opone al otro meramente como lo *contradictorio* (*contradictorie s. logice oppositum*) sino también como lo *contrario* (*contrarie s. realiter oppositum*) (Anth. § 60, AA VII: 230).

Queda establecida una línea de continuidad entre lo agradable (*angenehm*) y lo desagradable (*unangenehm*), es decir, entre lo que fomenta y lo que impide las fuerzas vitales desde un punto de vista meramente empírico. Resulta interesante en este punto una breve observación efectuada por Kant sobre el carácter negativo del deleite:

Ahora bien, se plantea la cuestión de si [es] la conciencia de *abandonar* el estado presente, o la perspectiva de *ingresar* en un estado futuro, [lo que] despierta en nosotros la sensación de deleite. En el primer caso, el deleite no es nada más que la supresión de un dolor, y algo negativo; en el segundo sería anticipo de una sensación de agrado, y por consiguiente, aumento del estado de placer, y por tanto, algo positivo. Pero se puede adivinar ya de antemano que solo lo primero tendrá lugar; pues el tiempo nos arrastra del estado presente al futuro (y no a la inversa); y el que nos veamos obligados, primeramente, a salir del estado presente, sin que esté determinado en *cuál* otro estado entraremos, sino solamente que es otro estado, solo eso puede ser la causa del sentimiento agradable (Anth. § 60, AA VII: 231).

El mero hecho de abandonar un estado presente que es desagradable genera el sentimiento de deleite o de promoción de las fuerzas vitales. Se trata de una noción meramente negativa de deleite, pues ella se define como la negación o el abandono de un estado doloroso o desagradable. Ahora bien, el punto de partida en el análisis de las fuerzas vitales debe ser el dolor, es decir, originariamente somos conscientes de un impedimento de nuestras fuerzas vitales, siendo el deleite únicamente la superación del estado doloroso. Por ello señala Kant que: “El dolor es el acicate de la actividad, y en ésta sentimos primeramente nuestra vida; sin él habría ausencia de vida” (Anth. § 60, AA VII: 231). Consecuentemente, el deleite se explica como un sentimiento vital que surge al negar el dolor:

Sentirse vivir, deleitarse, no es, por tanto, sino sentirse continuamente impulsado a salir del estado presente (que, por tanto, debe ser un dolor que retorna con igual continuidad) (Anth. § 61, AA VII: 233).

Estas explicaciones de los sentimientos de deleite y dolor en tanto conciencia de las propias fuerzas vitales se hallan en un plano empírico. Sin embargo, se trata de explicaciones que guardan una importante analogía con el tratamiento kantiano de lo sublime en la *Crítica de la facultad de juzgar*, pues allí lo sublime es pensado como un placer que surge de manera indirecta tras un momentáneo impedimento de las fuerzas vitales y una consecutiva efusión de las mismas. Es decir, se comienza experimentando un displacer cuya superación da lugar al momento placentero. Podríamos pues trazar una analogía y señalar que así como en el plano del placer empírico el dolor es el comienzo ineludible presupuesto por el deleite, en el plano de los juicios acerca de lo sublime —que como ya sabemos tienen pretensión de universalidad— el displacer es el presupuesto necesario cuya superación dará lugar al placer. Esta analogía entre, por un lado, el dolor y el deleite y, por otro lado, el placer y el displacer que aspiran a la universalidad, nos permitiría entrever que el placer de lo sublime no designa en sí mismo nada positivo, sino que se caracteriza por ser una superación o salida del momento displacentero en el cual nos veríamos sumidos si permaneciéramos aferrados al plano fenoménico. La única manera pues, de *escapar* al displacer que implica la conciencia de la propia finitud fenoménica es mediante la referencia a una dimensión no fenoménica (suprasensible) que debido a su falta de carácter intuitivo solo puede ser comprendida en términos negativos. Si ello es así, entonces debemos afirmar que el principio espiritual al cual recurre Kant para explicar la vivificación de las fuerzas vitales de nuestra mente, solo puede ser entendido de manera negativa, sin que podamos predicar positivamente algo acerca de él, es decir, sin que podamos conocerlo o exponerlo adecuadamente en intuición alguna.

Ahora bien, ¿cómo se explica la concordancia entre esta referencia meramente *negativa* a lo suprasensible que habita en nosotros y la *afirmación* de nuestra razón práctica? Creemos que la distinción kantiana entre libertad positiva y negativa puede ayudarnos a elucidar esta cuestión. Al comienzo del capítulo tercero de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* hallamos un contraste entre la libertad negativa y la libertad positiva. Mientras que la primera es aquella capacidad que tenemos para que nuestra voluntad sea eficiente con independencia de causas extrañas que la determinen (GMS, AA IV: 446), la libertad positiva remite a la capacidad de instaurar un nuevo tipo de causalidad, independiente de la que rige en el ámbito de los fenómenos —de otro modo la idea misma de voluntad libre sería un absurdo— (GMS, AA IV: 446). Se trata de dos aspectos de una misma cuestión que no obstante deben ser diferenciados, pues por un lado, la libertad en sentido negativo nos señala que nuestra conducta no está determinada por las cadenas causales fenoménicas, sino

que es posible pensar en una voluntad que se determina con independencia de dichas causas. En última instancia, la libertad en sentido negativo pone de relieve un hecho inevitable: somos responsables de nuestra conducta y debemos efectuar elecciones de las cuales somos responsables, con independencia de aquello que *parece* determinarnos en sentido fenoménico. En lugar de ello, la libertad en sentido positivo señala que efectivamente somos capaces de instaurar un nuevo tipo de causalidad. Una diferencia esencial que nos interesa subrayar de esta distinción es la siguiente: mientras que la libertad negativa subraya un modo de conciencia ineludible y presente a cada momento, pues sabemos que debemos elegir y que podríamos hacer algo diferente de lo que efectivamente estamos haciendo, la libertad en sentido positivo no presenta en modo alguno un hecho inevitable o ineludible, pues jamás tendremos la certeza de que efectivamente estamos actuando por deber y con independencia de la causalidad fenoménica. Dicho en otros términos, subsiste la posibilidad de que estemos obedeciendo a impulsos egoístas incluso cuando creemos que actuamos por deber (Uleman, 2010: 67ss). De este modo, lo único que podemos *experimentar en sentido positivo* es nuestra libertad negativa. Esta tesis se halla en concordancia con nuestra interpretación sobre lo sublime como un enjuiciamiento que no determina un placer en sentido positivo, sino que indica únicamente la salida del momento displacentero en el que nos veríamos sumidos si nos aferráramos a la existencia fenoménica. Es decir, lo sublime es en última instancia una experiencia estética cuyo *objeto intencional*⁸ se corresponde con nuestra libertad, acerca de la cual jamás sabremos si efectivamente sucede o ha sucedido en el mundo. De este modo, podemos afirmar que el placer implicado en lo sublime es negativo puesto que solo se genera ante nuestra conciencia de la libertad en sentido negativo, jamás en sentido positivo.

Como ya hemos visto, Kant señala en la *Antropología* que la representación de lo sublime genera un estremecimiento que penetra en el cuerpo en la medida en que haya vida en él (Anth. § 16, AA VII: 154). Esta descripción solo permite abordar el momento displacentero de lo sublime en su relación con el propio cuerpo. Ahora podemos agregar que el momento placentero es explicado como un cambio de estado respecto de ese momento inicial displacentero, como una superación de dicho estremecimiento. Dado que este estremecimiento posee un influjo sobre el propio cuerpo, es válido afirmar que la superación de tal sentimiento análogo al

⁸ Aquí no usamos el término “objeto” en el sentido técnico que adquiere en el marco del criticismo kantiano. Lo que aquí queremos señalar es que aquello de lo cual predicamos la sublimidad es en última instancia la libertad. En ese sentido afirmamos que la libertad es el objeto intencional de lo sublime.

terror, también debe poseer un influjo sobre nuestro cuerpo. De ese modo creemos que puede ser comprendida la afirmación kantiana según la cual el impedimento y el favorecimiento de las fuerzas vitales que caracteriza lo sublime deben ser buscados en el ser humano concreto, es decir, en el vínculo entre la mente y el cuerpo. Ello significa que tanto uno como otro estado de las fuerzas vitales poseen efectos sobre la sensación vital que atraviesa nuestro cuerpo como un todo. Por un lado, la contemplación de la naturaleza bruta o de un fenómeno devastador genera un *displacer* que se experimenta a través del impedimento de nuestras fuerzas vitales. Por otro lado, la consideración de nuestra naturaleza suprasensible —ya sea porque somos capaces de pensar lo infinito o de actuar moralmente— tiene como correlato la efusión de nuestras fuerzas vitales. Esta variación de las fuerzas vitales implica placer o *displacer* en la medida en que se tiene conciencia de la sensación vital que atraviesa el propio cuerpo.

4. La corporalidad y las pretensiones de universalidad

Podemos abordar la segunda pregunta que habíamos planteado: ¿de qué manera el vínculo entre la mente y la corporalidad es compatible con la pretensión de universalidad de los juicios acerca de lo sublime, sin que ello implique una reducción fisiológica? Por un lado, la explicación fisiológica —que Kant atribuye a Burke— postula que ciertos estados corporales son la causa del placer implicado en lo sublime. Por el contrario, en el enfoque crítico de Kant los estados corporales son un efecto que la representación de lo sublime posee sobre el cuerpo. Expresado de otra manera: la consideración de nuestra naturaleza racional suprasensible es el fundamento último del placer estético, incluso cuando este placer se experimenta únicamente al tomar conciencia de ciertos estados corporales. Por otro lado, hay un elemento significativo que permite sacar a los juicios estéticos de lo sublime del plano de la psicología empírica, pues lo sublime es pensado como un placer negativo. Esto significa que en el caso de lo sublime el *displacer* es producto de las limitaciones que experimenta la imaginación. Por este motivo, el placer de lo sublime es negativo, ya que emerge como una consecuencia de la superación del fracaso de la imaginación⁹. De manera análoga a lo que

⁹ R. Makkreel subraya que el placer y el *displacer* involucrados en el sentimiento de lo sublime existen simultáneamente (*zugleich*) ya que “el regreso de la imaginación”—es decir, el intento de capturar la multiplicidad de manera simultánea y no sucesiva— ejerce una violencia contra la forma sucesiva del sentido interno, sentando las bases para una aprehensión simultánea del placer y el *displacer* (Makkreel, 1990: 78; 1984: 303-315). P. Crowther señala, por el contrario, que en lo sublime asistimos a una rápida alternancia de placer y *displacer* que se da sucesivamente e implica un movimiento de la mente, pero

sucede con el deleite empírico de Epicuro y aquél que es abordado por Kant en el § 60 de la *Antropología*, el placer de lo sublime solo puede ser definido en términos negativos —como una *negación* o *superación* del momento displacentero. Pero a diferencia de lo meramente agradable, la superación del displacer propia de lo sublime implica admiración o respeto, pues el sujeto tiene tales sentimientos al tomar conciencia de su dimensión suprasensible, al percatarse del principio espiritual gracias al cual su mente está vivificada. Ahora bien, se trata de una vivificación que no puede ser entendida si dejamos de lado el vínculo con el propio cuerpo, ya que solo si consideramos las fuerzas vitales que atraviesan nuestro cuerpo, podemos ser conscientes de la vivificación que se experimenta en el momento placentero de lo sublime. Pero dado que lo sublime implica un sentimiento de respeto hacia nuestra destinación suprasensible, debemos incorporar la referencia al principio espiritual que vivifica nuestra mente. Esta referencia al principio espiritual y a la destinación suprasensible¹⁰ es la principal diferencia entre, por un lado, el mero deleite negativo y, por otro, el placer negativo con pretensiones de universalidad que encontramos en lo sublime.

niega la posibilidad de discriminar los momentos de placer y displacer de manera consciente (Crowther, 1989: 123ss.). H. Wenzel sostiene que lo sublime implica una momentánea inhibición de las fuerzas vitales y la siguiente efusión de ellas (Wenzel, 2005: 106-112). Consideramos que la base textual kantiana da lugar tanto a aquellas interpretaciones que consideran que el placer y displacer son simultáneos, como aquellas que caracterizan a estos últimos como momentos temporalmente diferenciados. Estas lecturas no son necesariamente excluyentes sino que ayudan a comprender la riqueza del planteo kantiano en torno a lo sublime. En ese sentido consideramos que es posible experimentar lo sublime al modo de una oscilación (o una rápida alternancia) de estados de placer y displacer (aun cuando sea sumamente difícil discernir con claridad ambos estados).

¹⁰ P. Guyer y R. Zimmerman consideran que al poner lo suprasensible como fundamento del juicio estético Kant se está moviendo más allá del puro análisis epistemológico entre las facultades y se introduce en el reino de la metafísica trascendente (Guyer, 1997: 299ss.; Zimmerman, 1967: 385-406). Contra esta interpretación R. Makkreel sostiene que la idea de lo suprasensible en la KU —y particularmente en la “Analítica de lo sublime”— debe ser comprendida en términos estrictamente trascendentales como la base para una integración de las facultades y solo puede ser entendida metafísicamente como la unión de lo fenoménico con lo nouménico si dicha unión es dada a través del sentimiento. Asimismo, señala que el tratamiento de lo sublime en la *Crítica de la facultad de juzgar* permite tener un acercamiento holístico de la vida del sujeto, donde el fracaso de la imaginación para abarcar lo sublime matemático hace que nos percatemos de la verdadera sublimidad que se encuentra en nuestra naturaleza moral suprasensible. De este modo, lo que resultaba contrario a fin para la forma lineal del sentido interno, resulta conforme a fin respecto a la forma del sujeto, activando en nosotros el sentimiento de la “destinación suprasensible” (*übersinnlichen Bestimmung*) (KU, §27, AA V: 258) (Makkreel, 1990: 79).

Con la interpretación que hemos desarrollado intentamos destacar que el placer y el displacer de lo sublime deben ser explicados considerando la variación de las fuerzas vitales. Estas últimas solo se pueden explicar si consideramos al ser humano concreto y corpóreo. El ser humano en su totalidad (considerado como un complejo psico-físico) es quien experimenta el impedimento y/o el favorecimiento de las fuerzas vitales. De aquí se sigue que la experiencia estética de lo sublime no sería posible si fuésemos inteligencias puras y sin cuerpo.

Conclusiones

La conciencia de la propia corporalidad es una condición subjetiva necesaria no solo del elemento de displacer propio de lo sublime, sino también del placer implicado por tal juicio estético. Esto es así en la medida en que nos hallamos frente a un sentimiento de placer que solo se define en relación con el momento displacentero, en el cual necesariamente está supuesto el vínculo entre la mente y el cuerpo.

Así pues, estamos en condiciones de afirmar que la conciencia de nosotros mismos como seres corporales es una condición necesaria para que experimentemos lo sublime¹¹. Sin embargo, no es una condición suficiente, ya que si solo establecemos como requisito esta consideración acerca de la propia existencia corpórea, jamás podríamos pensar lo infinito o superar el sentimiento de terror que nos provoca la contemplación de ciertos fenómenos naturales. Por este motivo, el sentimiento de vida gracias al cual reconocemos las variaciones de nuestra fuerza vital debe ir acompañado por cierta disposición del sujeto a reconocer el principio espiritual que permite la vivificación de la mente.

Finalmente, podemos esbozar una interpretación sobre la determinación de la “Analítica de lo sublime” como una “crítica del sentimiento espiritual” y cómo esto es compatible con el escaso tratamiento del espíritu en la mencionada sección de la *Crítica de la facultad de juzgar*. La tarea de una crítica de la razón pura consiste en establecer los límites del uso de la razón pura —sabemos que estos límites son determinados gracias a la consideración de la intuición sensible que debe acompañar a todo conocimiento—. Análogamente, la crítica del sentimiento espiritual señala que en el juicio estético de lo sublime solo

¹¹ O. Cubo Ugarte (2010: 109-122) señala que sin la dimensión corporal no es posible la complacencia en la propia existencia, la cual implica un aumento o disminución de las fuerzas vitales. De ese modo, la propia corporalidad constituye una condición material sin la cual el placer y displacer que acompaña a nuestras representaciones no sería posible. Asimismo, la referencia a la propia corporalidad —según este autor— afirma la finitud del sujeto.

podemos acceder a un sentimiento de nuestra dimensión espiritual si establecemos las siguientes condiciones. Primero, debemos tomar como punto de partida la consideración de nuestras fuerzas vitales y, por tanto, el íntimo vínculo entre mente y cuerpo. Segundo, solo podemos acceder de manera negativa al propio espíritu, pues jamás podremos determinarlo de manera positiva. Únicamente podemos afirmar que se trata de un principio actuante que suponemos en nuestra mente y que posibilita la superación del displacer ocasionado por el fracaso de las facultades sensibles frente a fenómenos que se destacan ya sea por su magnitud (sublime matemático) o por su poderío (sublime dinámico).

REFERENCIAS

- Burke, E. (1987). *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello* (M. Gras Balaguer, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Crowther, P. (1989). *The Kantian Sublime*. Oxford: Clarendon Press.
- Cubo Ugarte, O. (2010). Corporalidad y vida en la filosofía crítica de Kant. *Ideas y valores*, 143, 109-122.
- Guyer, P. (1997). *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hughes, F. (2010). *Kant's Critique of Aesthetic Judgment*. London/New York: Bloomsbury.
- Jáuregui, C. (2010). Juicio estético, imaginación y conciencia subjetiva en la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant. En C. Jáuregui (ed.), *Entre pensar y sentir* (pp. 241-258). Buenos Aires: Prometeo.
- Kant, I. (1902 y ss.). *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften.
- Kant, I. (1991). *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel García Morente. San Juan (Puerto Rico): Edición de Pedro M. Rosario Barbosa.
- Kant, I. (2008). *Metafísica de las costumbres*. Traducción de A. Cortina y J. Conill. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2009). *Antropología en sentido pragmático*. Traducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Losada.
- Lüthe, R. (1984). Kants Lehre von den ästhetischen Ideen. *Kant-Studien*, 75, 65-74.
- Makkreel, R. (1984). Imagination and Temporality in Kant's Theory of the Sublime. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 42(3), 303-15.
- Makkreel, R. (1990). *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

- Makkreel, R. (1998). On Sublimity, Genius and the Explication of Aesthetic Ideas. En H. Parret (ed.), *Kants Ästhetik-Kant's Aesthetics-L'esthétique de Kant* (pp. 615-629). Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Rohden, V. (1993). O sentido do termo 'Gemüt' em Kant. *Analytica*, 1(1), 61-75.
- Uleman, J. (2010). *An Introduction to Kant's Moral Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Wenzel, C. (2005). *An Introduction to Kant's Aesthetics. Core concepts and Problems*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Zammito, J. (1992). *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Zimmerman, R. (1967). Kant: The Aesthetic Judgment. R. P. Wolff (ed). *Kant: A Collection of Critical Essays* (pp. 385-406). Garden City, New York: Doubleday & Co.

Sumario: Introducción; 1. La distinción entre *Geist* y *Gemüt* y el rol de las ideas estéticas; 2. Fuerzas vitales, sentimiento de vida y sentimiento del espíritu; 3. El vínculo entre la mente y el cuerpo en la *Antropología en sentido pragmático*; 4. La corporalidad y las pretensiones de universalidad; Conclusiones; Referencias.