

VISIONARIOS Y FANÁTICOS: IMAGINACIÓN Y POLÍTICA A PARTIR DE KANT

Visionaries and Fanatics: Imagination and Politics around Kant

Zenia Yébenes Escardó, Universidad Autónoma Metropolitana, México
Correo electrónico: zenia.yebenes@gmail.com

Recepción: 29/10/2019

Aceptación: 20/01/2020

Resumen. Kant reconoce la existencia de un sentimiento universalmente comunicable, lo cual es significativo en tanto que dirige la atención hacia las formas y los acontecimientos que se juzgan relevantes en el espacio público, sin que medie una determinación conceptual. Rechazar al *Schwärmer*, al que desvaría, permite a Kant identificar las formas de la experiencia posible con la sensibilidad estética de sujetos *políticamente razonables*. La cuestión de la comunicabilidad universal parece ser resuelta por Kant si reconocemos en los sujetos una misma razón que puede ser cuidadosamente delimitada. En este artículo exploramos las implicaciones políticas de esta búsqueda de la unidad de la razón kantiana y una posible lectura que, por el contrario, ponga de relieve su fragmentación y finitud y contribuya a una problematización de la unidad de la experiencia y su comunicabilidad.

Palabras clave: bello, sublime, exclusión, *sensus communis*, espacio público, finitud.

Abstract. Kant admits the existence of a universally communicable feeling, which is significant in that it directs attention to the forms and events that are considered relevant in the public space, without a conceptual determination. Rejecting the *Schwärmer* and the extravagant, allows Kant to identify the forms of possible experience with the aesthetic sensibility of *politically reasonable* subjects. The question of universal communicability seems to be resolved by Kant if we recognize in the subjects the same reason that can be carefully delimited. In this article we explore the political implications of this search for the unity of Kantian reason and a possible reading that, on the contrary, highlights its fragmentation and finitude and contributes to a problematization of the unity of experience and its communicability.

Keywords: *sensus communis*, beautiful, sublime, exclusion, public space, finitude.

Introducción

El interés inicialmente desarrollado por Kant en *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (1764) a partir de la aparición de un ciudadano polaco que, tras una grave enfermedad, había comenzado a tener revelaciones y apariciones suscitando comentarios sobre su locura¹ continúa a lo largo de su obra, y se muestra singularmente en *Antropología en un sentido pragmático*, donde distingue cuatro tipos de enfermedad mental. La *amencia* es “la incapacidad de poner las representaciones en la conexión necesaria siquiera para que sea posible la experiencia”, debido a la introducción constante en la conversación de los sujetos, generalmente del “sexo femenino”, de “tantos injertos de su viva imaginación”² que nadie comprende lo que quieren decir. Este diagnóstico, hay que subrayarlo, no decía nada de la coherencia de la experiencia del sujeto, pero sí acerca de *cómo su imaginación le impedía comunicar una experiencia coherente a quien la escuchaba*. Una persona así, se podría suponer, intentaba elaborar una experiencia cuya unidad se le escapaba precisamente por la diversidad de formas en las que el entendimiento podría presentarla discursivamente. Una experiencia comunicable puede enmarañarse en el acto discursivo de la comunicación. Sabemos hoy de la dificultad que experimentan sobrevivientes de experiencias traumáticas o de explotación, a la hora de describir experiencias de impotencia sin sentirse obligados a explicarse sin fin e infructuosamente, porque la experiencia les ha enseñado a imaginar la hostilidad del oyente o su indiferencia, mucho más fácilmente que su propia dignidad y capacidad persuasiva.

En el segundo tipo de enfermedad mental, la *demencia*, el sujeto parece tener una experiencia coherente y comunicarla efectivamente, su entendimiento está intacto. No obstante, incluye objetos irreales (como perseguidores) entre la variedad de sus impresiones. La *insania* afecta el juicio de forma que “la mente es engañada por analogías que se confunden con conceptos de cosas semejantes entre sí”.³ Es, podríamos señalar, como si el sujeto delirante reconociera la necesidad de una experiencia común y unificada, pero recolectara los elementos incorrectos, o demasiados elementos

¹ Immanuel Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, trad. Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales (Madrid: Antonio Machado, 2009), 89-91.

² Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos (Madrid: Alianza, 2004), 136.

³ *Ibid.*, 136.

incompatibles, como piedras de toque de un mundo potencialmente comunicable. Finalmente, en la *vesania*, la más seria de las enfermedades mentales, “el enfermo psíquico se remonta por encima de la escala entera de la experiencia, busca ávidos principios que puedan dispensarse totalmente de la piedra de toque de esta”.⁴ El sujeto, al parecer, conoce sistemática y deliberadamente fuera de las condiciones estrictamente señaladas por Kant para toda experiencia posible precisamente en la forma desacreditada por la propia *Crítica de la razón pura*. Él o ella vive tanto la tesis como la antítesis de la dialéctica trascendental, encarnando los inevitables autoengaños de la razón; “en su plena autosuficiencia” —observa Kant— “deja de ver todas las dificultades de la investigación”.⁵ Para Kant, la locura y la *Schwärmerei* se asemejan en que ambas implican una falla en la *comunicabilidad*.

La *Schwärmerei*, término negativo perteneciente a la semántica del campo religioso y utilizado por Lutero para descalificar como herejes a quienes contemplaban en los sacramentos una realidad que podía ser explicada,⁶ se transforma en un término proteiforme que abarca la ilusión, el delirio, la confusión patológica, el orgullo, la exaltación, la extravagancia o la voluntad de lo ilimitado. La certidumbre que tuvo Kant de que entre la *Schwärmerei* del místico Emmanuel Swedenborg (1688-1722),⁷ a quien dedicará *Sueños de un visionario* (1766), y el racionalismo dogmático de Leibniz había un parecido notable, le llevará a redefinir la filosofía crítica como ciencia de los límites de la razón humana.⁸

Las cuatro formas de locura *observadas* por Kant podían o no implicar *schwärmerisch*. *Schwärmer* es para Kant un metafísico racionalista como Leibniz que traspasa los límites y construye sistemas más allá de toda experiencia posible. Lo es, por supuesto, el visionario que cree tener acceso inmediato a las verdades divinas. Locura y

⁴ *Ibid.*, 137.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Marianne Schaub, *Müntzer contre Luther. Le droit divin contre l'absolutisme princier* (París: A. Colin, 1984).

⁷ La crisis espiritual que Swedenborg sufrió en 1744 marca claramente dos etapas en sus escritos. A partir de ese momento, abandona su obra científica y se dedica por completo a describir sus experiencias visionarias y a darles una estructura teológica. A principios del siglo XX, un renacer del interés por la producción científica de Swedenborg produjo el descubrimiento de dos brillantes y certeras teorías suyas sobre el cerebro humano: la localización de los centros cerebrales de la motricidad y el papel del córtex en el psiquismo superior. Recientemente, se ha publicado una antología sobre la obra científica y religiosa de Swedenborg, *El habitante de dos mundos: Obra científica, religiosa y visionaria* (Madrid: Trotta, 2000).

⁸ Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure: Kant lecteur de Swedenborg* (París: Vrin, 1990), 7.

Schwärmerei son categorías que se permean. Su conflagración también permitirá a Kant deshacerse asimismo de sus críticos, por ejemplo, los partisanos de la intuición intelectual, en el proyecto Ilustrado.⁹ Lo que articula en cualquier caso toda forma de locura es: “la pérdida del sentido común y el sentido privado lógico que lo reemplaza”.¹⁰ La unidad de la experiencia depende de una misma razón que hace posible la comunicabilidad y el sentido común. La piedra de toque de la cordura y la prueba del sentido común es una habilidad o disposición para presentar las percepciones de uno y opiniones de uno a la confirmación de otros. Kant observa que existe el deber de participar en la comunicación pública, y no ampararse en la iluminación privada o el secreto, por el bien de la salud mental y política. La libertad de prensa será, por ejemplo, la forma de garantizar que los ciudadanos tengan la oportunidad de comunicarse y de contrastar entre sí sus ideas, siendo tanto un instrumento político como psicológico. Rechazar al loco y al *Schwärmer* en un mismo movimiento, y por compartir atributos, permite a Kant identificar las formas de experiencia posible con las sensibilidades estéticas de sujetos “políticamente razonables”.¹¹

Remitámonos a un caso concreto que puede otorgarnos indicios acerca del problema que nos proponemos dilucidar. A finales del siglo XX y a principios del siglo XXI, en la Huasteca meridional emerge un movimiento religioso con tintes milenaristas liderado por una joven nahua de nombre Amalia Bautista, casi monolingüe hasta los 14 años, originaria de la localidad de Tlaquextla, municipio de Chicontepec, Veracruz. Bautista reivindica un rol profético, se presenta como mensajera de Dios que proclama conocer su voluntad y dar testimonio de su palabra. Reivindica su lengua originaria, refuerza el uso del vestido a la usanza, del náhuatl y la vuelta a las formas tradicionales de autoridad (alejadas de partidos políticos) así como de tenencia y producción de la tierra. Sitna Quiroz ha analizado este movimiento que sólo pudo desarrollarse al precio de la expulsión del espacio público, ser cooptado por instancias eclesiásticas oficiales y

⁹ Ver a este respecto su polémica con el neoplatónico Johann Schlosser y otros sentimentalistas cristianos en Peter Fenves, ed., *Raising the Tone of Philosophy: Late Essays by Immanuel Kant, Transformative Critique by Jacques Derrida* (Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1993), 63-64.

¹⁰ Kant, *Antropología*, 141.

¹¹ Sitna Quiroz, *¿Evangelismo o fanatización en la Huasteca? El caso de Amalia Bautista Hernández* (México: Ciesas, 2008), 17-41.

verse reducido a un ámbito estrictamente religioso eliminando su potencialidad política.¹² Amalia Bautista Hernández ingresó finalmente en un convento de clausura de monjas clarisas y la Iglesia católica se apropió de un mensaje que se afanó en despolitizar.

Quiroz observa cómo en el proceso Amalia Bautista fue acusada de *imaginarse cosas*, y tachada de fanática, ignorante, perturbada o trastornada por distintos actores políticos en el espacio público de Colatlán. Agentes que se denominaban *de razón* frente a los indios.¹³ En el caso de Amalia, la porosidad entre la categoría que apela a la locura y la Schwärmerei se contemplan particularmente porque Sitna Quiroz advierte en su estudio que comienza a presentar trances extáticos y se transforma en líder espiritual tras un periodo de tiempo en el que va a la Ciudad de México a trabajar en el servicio doméstico y regresa enferma. Es un periodo del que “sus padres desconocen e ignoran qué tipos de experiencias vivió”, “cronológicamente confuso y lleno de lagunas y de inconsistencias” y en el que los investigadores suponen “un enorme shock cultural provocado por el cambio radical de vida, que pudo manifestarse en una gran depresión”.¹⁴ En cualquier caso, lo que tenemos es una experiencia cuya unidad no parece poder ser comunicada, pero como acabo de señalar al refirme a la *amencia*, la unidad de la experiencia, y aún más si es traumática, puede escaparse por la diversidad de formas en las que el entendimiento podría presentarla discursivamente.

La *repugnancia* de Kant frente a las revelaciones místicas de las que un iluminado es destinatario privilegiado, es notoria. Efectivamente, la metafísica kantiana, como disposición natural, tiene el fundamento de su posibilidad en la naturaleza misma de la razón. Ésta tiende a unificar toda la experiencia en un gran sistema de conjunto, en función de tres grandes totalidades: yo, mundo y Dios. Pero *no hay objetos de experiencia* que correspondan a las tres ideas de la razón.¹⁵ Y así, la metafísica dogmática no es a los ojos de Kant otra cosa que el uso indebido de las tres ideas trascendentales que sólo tienen un carácter regulativo. Sus objetos flotan en el aire sin el fundamento de la experiencia. El propósito de la crítica es someter el desbordamiento de una *imaginación*

¹² Laura Hengegold, *The Body Problematic. Political Imagination in Kant and Foucault* (Filadelfia, PA: Pennsylvania State University Press, 2007), 88.

¹³ Quiroz, *¿Evangelismo o fanatización?*, 287.

¹⁴ *Ibid.*, 100.

¹⁵ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (edición bilingüe), trad., estudio preliminar y notas Mario Caimi (México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Nacional Autónoma de México, 2009), A329, 340.

que anhela *ilegítimamente* dar objetos de experiencia a las ideas. Efectivamente, la aseveración de Kant (véase el tercer capítulo de la 2ª edición de la *Crítica de la razón pura*) de que sólo tenemos acceso a los fenómenos y no a las cosas en sí mismas, tiene una gran relevancia para cualquier reflexión sobre la imaginación. Significa que no sólo las cosas externas a mí, sino incluso mi propio yo solo me es accesible como apariencia a partir de conceptos y patrones perceptuales que están condicionados *a priori* y socioculturalmente. Aunque el conocimiento que tengo de mí y de los otros pueda ser, por ejemplo, acertado en términos médicos o biológicos, debo usar la imaginación para conectar los conceptos adecuados con las observaciones relevantes y discernir similitudes significativas entre gestos, órganos y formas. Mientras que muchos pensadores anteriores, contemporáneos e incluso posteriores a Kant definieron lo imaginario en contraste con lo real, Kant advirtió que la imaginación contribuye a construir nuestro sentido de la realidad.¹⁶ Y, sin embargo, el proyecto crítico kantiano está, como acabamos de señalar, motivado por la lucha contra la *schwärmerei* y la locura y supone, asimismo, que ha de haber una salvaguarda para la imaginación que no suponga el extravío de la razón:

Puede perdonársele, quizá, a la imaginación, que a veces divague, esto es, que no se mantenga cuidadosamente dentro de los límites de la experiencia; pues al menos tal ímpetu libre la vivifica y la fortalece [...] Pero que el entendimiento, que debe pensar, en lugar de hacerlo, divague, esto nunca puede serle perdonado; pues sólo en él reside el medio para poner límites, cuando es necesario, a la divagación de la imaginación¹⁷.

Rehusarse a pensar de manera crítica significa para Kant prescindir de los límites que nos imponen el entendimiento y la sensibilidad. La razón crítica kantiana se constituye a sí misma a partir de una operación de exclusión que deja fuera otras formas

¹⁶ Podríamos decir que una tradición para pensar la imaginación es la que se extiende de Aristóteles, Tomás de Aquino a Jean-Paul Sartre y que la considera como *fantasía*. Es decir, como la habilidad de producir imágenes de entidades no existentes que suplementan o niegan la realidad. Otra tradición contempla todos los eventos mentales como imágenes o ideas y no ve a la imaginación únicamente como la productora de ficciones voluntarias sino como aprehensión indistinta de la realidad. Kant reconoce ambas tradiciones, pero añade que la imaginación construye nuestra realidad como realidad, ya que en tanto que no tenemos acceso a la cosa en sí, hemos de imaginar. Véase Edward S. Casey, *Imagining: A Phenomenological Study* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1976); Richard Kearney, *The Wake of Imagination: Ideas of Creativity in Western Culture* (London: Hutchinson, 1988).

¹⁷ Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (edición bilingüe), trad., comentarios y notas de Mario Caimi (Madrid: Akal, 1999), &35, 175-177.

de considerar las facultades, las relaciones entre ellas, y su relación con el límite. En estas páginas considero que esta reflexión kantiana sobre la imaginación *es política* porque estas operaciones de exclusión se vinculan asimismo con la comunicabilidad universal y el *sensus communis* del espacio público.¹⁸ Podríamos decir que la relación entre imaginación y política tiene que ver con la forma en la que los individuos *imaginan empíricamente* la unidad entre instancias que, en realidad, sólo experimentan fragmentaria y erráticamente. Kant vincula esta experimentación fragmentaria y errática a lo que él denomina la discursividad (lógica) del entendimiento humano que opera por conceptos.¹⁹ La razón demanda que nuestra aprensión de experiencias o leyes particulares forme una totalidad, pero nunca experimentamos ‘el todo’ como tal (pensemos en las dos primeras antinomias de la *Crítica de la razón pura*). Si hablamos del ‘sistema’, ‘la nación’ o ‘la realidad política’ teniendo sentido como un todo, es por la intervención de la imaginación. La capacidad de *imaginar empíricamente la unidad de la experiencia* no se comprende sin una exigencia trascendental. Es la imaginación trascendental la que *a priori* sintetiza y organiza todas las percepciones en un orden estable unificando nuestra experiencia e impidiendo que sea lo que Kant llama “una rapsodia mental”.²⁰ La ‘imaginación empírica’ produce entonces ‘representaciones concretas’ que se refieren siempre a una *acción*: la del esquematismo de la ‘imaginación trascendental’.

El problema entonces no consiste en que Amalia Bautista *imagine y sus detractores no lo hagan*, porque *imaginar* es ineludible para todo sujeto. El problema —y es un problema también *político*— es la forma de imaginar y de comunicar lo que se imagina. Para Kant, la emergencia de un espacio genuinamente público requiere que no puede haber revelaciones privadas, ni iluminados ni nada que no pueda ser comunicado. Lo que Kant está obteniendo aquí es la idea importante de que el principio de realidad implica apelar al sentido de la realidad de otros. Ahora bien, las lecturas de Kant sobre antropología y geografía parecen indicar que sólo nos preguntamos por las opiniones de aquellos *con quienes ya nos podemos comunicar*.²¹ La exclusión política de Amalia

¹⁸ Hengegold, *The Body Problematic*, 13-14.

¹⁹ Kant, *Crítica de la razón pura*, A XVIII, 11.

²⁰ *Ibid.*, B196, 206.

²¹ Emmanuel Chukwudi Eze, “The Color of Reason: The Idea of ‘Race’ in Kant’s Anthropology”, en Katherine M. Faull, ed., *Anthropology and the German Enlightenment: Perspectives on Humanity* (Lewisburg: Bucknell University Press, 1995), 58-64.

Bautista parte de un *sensus communis* que no se produce por la comparación conceptual y deliberativa de su mensaje, porque esta comparación ya presupondría una comunicación entre Amalia y quienes, de entrada, al considerarla *fanática* o *perturbada* la excluyen de ella. Incluso si la pertenencia a una comunidad no requiere que investiguemos caso por caso las opiniones de los demás, implica que creamos *en lo que imaginamos compartir con otros*, de quienes luego podemos diferenciarnos a través de actos empíricos de observación. Imaginar que compartimos con otros cimienta el contrato social en una *red de sentimiento*. Es esta red, la que asegura los conceptos y juicios involucrados en la experiencia cotidiana, así como los juicios más arcanos involucrados en campos específicos del conocimiento científico al hacerlos *comunicables*. Las limitaciones a las que están sujetos ciertos colectivos o personas para hacer de su experiencia una experiencia universalmente comunicable estarían entonces entre los operadores de exclusión más importantes.

Hay que hacer no obstante una precisión. El sentimiento y el acto imaginativo al que me refiero nos da acceso a un aspecto del reconocimiento que precede o excede el conocimiento empírico o introspectivo. Estos sentimientos permiten el establecimiento de identificaciones y repudios significativos dentro de una comunidad dada. Efectivamente, Kant argumenta que este sentimiento no sólo nos informa acerca de nuestras propias facultades sino también del hecho *de que estas pueden ser compartidas por otros*. Estos sentimientos crean entonces una forma *común* de ver y de *sentir* entre los miembros de la comunidad, a la que prácticas y discursos se refieren. Esta unidad de la razón es insoslayable si Kant quiere resolver el problema que se habría estado planteando desde sus primeras críticas a la *Schwärmerei* en *Sueños de un visionario* (1766): la cuestión de cómo sujetos psicológica y físicamente individuales pueden habitar un mundo común algo que solo considera viable *si puede reconocer en ellos una misma razón*.

La búsqueda de la unidad de la razón kantiana

Kant comienza la primera edición de la *Crítica de la razón pura* al jactarse de la unidad que su método crítico otorgará a la razón.

En esta tarea presté gran atención a la exhaustividad y me atrevo a decir que no debe de haber ni un solo problema metafísico que no esté aquí resuelto o para cuya resolución, al menos, no se haya ofrecido la clave. La razón pura es en efecto una unidad tan perfecta, que, si el principio de ella fuera insuficiente aun sólo para una única cuestión de todas las que a ella le plantea su propia naturaleza, sólo se podría rechazarlo, porque en ese caso él tampoco estaría en condiciones de hacer frente a ninguna de las restantes con entera confiabilidad.²²

En la ‘Arquitectónica de la razón pura’ contrasta un sistema de conocimiento que se desarrolla poco a poco, con uno que se origina en un todo, como la razón crítica: "comenzamos por el punto en que la raíz general de nuestra potencia cognoscitiva se divide y echa dos troncos, uno de las cuales es la razón" (el entendimiento, la otra es la sensibilidad).²³ No obstante, esta unidad se ve inmediatamente amenazada por la división de la razón en un uso teórico y un uso práctico.²⁴ El noumeno separa el ámbito de los fenómenos o apariencias para ser analizado a través de la deliberación trascendental (principalmente, conceptos e intuiciones) del ámbito (puramente hipotético) de las cosas en sí mismas. Afirmar la finitud de la razón humana, es decir, limitar su aplicación al ámbito de los fenómenos (o la naturaleza) deja espacio para la libertad de operar en algún lugar fuera o junto a la naturaleza, que Kant concibió en la *Crítica de la razón pura*. La libertad sería el objeto de otro tipo de razón: la razón práctica autolegislativa, incapaz de alterar las leyes de la naturaleza. Dar un segundo dominio a la razón no le permite a Kant lograr la sistematización integral de los problemas filosóficos que inicialmente había esperado.

Muchos lectores comparten la esperanza kantiana de que estos espacios y puntos de vista dispares puedan atribuirse a un origen común y unificarse en un mundo común. Heidegger sugirió que los dualismos aparentes de la filosofía kantiana fueron producto de la decisión de Kant de subordinar la imaginación, la raíz escondida unificada y unificadora del pensamiento y los objetos de la experiencia, al entendimiento. Basando sus argumentos en la ‘Arquitectónica de la razón pura’, Heidegger sostiene que el

²² Kant, *Crítica de la razón pura*, AXIII, 8.

²³ *Ibid.*, A 835, B863, 715.

²⁴ Hay que señalar que el significado del problema de la unidad en la razón kantiana varía según sea el contexto de discusión. La desunión que implican la existencia de las antinomias es distinta a la que plantea la razón en su uso teórico y en su uso práctico.

objetivo general de Kant no es identificar presuposiciones trascendentales de juicios legítimos relativos a objetos, sino explorar los límites dentro de los cuales los seres humanos son capaces *a priori* de anticipar el ser de entidades distintas. Lo importante del sujeto kantiano no es la legitimidad *epistemológica* de sus juicios, sino una comprensión *ontológica* preliminar de la manera en que su pensamiento debe conformarse a entidades que se le aparecen de forma incompleta.²⁵ Un sujeto finito, explica Heidegger, recibe y determina tales entidades a través de una síntesis que no está solamente en relación con las formas *a priori* de la sensibilidad ni solamente en relación con los conceptos del entendimiento, sino que se lleva a cabo en el tiempo.²⁶ En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant asigna esta síntesis a la facultad trascendental de la imaginación. Pero en la segunda edición habría retrocedido al definir la imaginación como un componente más de una síntesis esencialmente conceptual llevada a cabo por el entendimiento. Como resultado, Kant habría otorgado prioridad a la lógica trascendental. Las consecuencias de su decisión fueron dos. Por un lado, según Heidegger, la razón pura de Kant se vio comprometida por un dualismo irreductible entre dos tipos de poderes mentales: (1) los poderes (activos) del entendimiento y la razón (con la imaginación como su sierva); y (2) los poderes (receptivos) de la intuición y el sentimiento. Por otro lado, Kant no pudo dar cuenta del papel central que debe desempeñar el ser peculiar de la humanidad en cualquier comprensión del pensamiento metafísico. Se vio obligado a considerar la finitud del ser-en-el-mundo de la persona como un accidente *antropológico* acaecido a una criatura de razón *teórica* imperfecta, pero de razón *práctica o moral* pura²⁷.

Otros investigadores han argumentado que, lejos de errar al negarse a que la imaginación (o cualquier otra facultad) se transforme en la *raíz común* del entendimiento y la intuición, la asimetría de las facultades kantianas traduce su insistencia en la finitud de la percepción y del conocimiento humano. La razón kantiana está sujeta a una interminable bifurcación porque es finita, siempre condenada a una visión parcial. Es decir, sólo genera conocimiento y experiencia positiva determinada en la medida que

²⁵ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 37-38.

²⁶ *Ibid.*, 49-51.

²⁷ *Ibid.*, 139-147.

excluye a las cosas en sí mismas tras el velo del noúmeno. De acuerdo con Heinrich, si la pluralidad de facultades es un aspecto irreductible de nuestra comprensión empírica de nosotros mismos, entonces buscar la raíz unificadora de estas facultades sería intentar captar la condición de posibilidad de la autoconciencia como objeto de la conciencia, lo cual es imposible para un entendimiento finito.²⁸ Consecuentemente, la unidad de las facultades sería sólo una proyección de la unidad de la apercepción trascendental; un supuesto lógico necesario para la unidad de la autoconciencia, más que una base ontológica. John Sallis advierte asimismo que la crítica comienza siempre desde *una perspectiva* de la raíz común emergiendo de una división interna puesto que la meta es llevar a cabo la tarea de las facultades de la razón para restringirse a sí mismas.²⁹ Pierre Kerszberg considera la exclusión o suspensión de Kant de las cosas en sí mismas como un compromiso con la finitud constantemente renovado, un acto ético más fundamental que su análisis de la razón práctica pura.³⁰ Gibbons ve la filosofía trascendental de Kant como una *construcción* a través de la cual la razón investiga imaginativamente sus propias capacidades tal como la investigación científica investiga la naturaleza al presentarle preguntas que nosotros mismos fabricamos. El proyecto crítico busca construir una *casa de la razón* en la que cada individuo pueda reconocer el funcionamiento de sus poderes de pensamiento y, por lo tanto, es un texto orientado a mantener la comunicabilidad que ayuda a explicar.³¹ La imaginación ya está involucrada en el esfuerzo de la razón por distinguir reflexivamente entre sus propios poderes y representaciones, incluidos, y quizás especialmente, los de la imaginación misma.³²

Lo cierto es que en Kant la posibilidad de un punto de unificación (*suprasensible*) de todas nuestras facultades *a priori* tendría que producirse en algo teóricamente desconocido y necesariamente imposible de conocer.³³ Y, sin embargo, esta unidad de la razón para él es insoslayable. Se requiere reconocer la misma razón en los sujetos para

²⁸ Dieter Heinrich, "On the Unity of Subjectivity" en Richard. L. Velkley, ed., *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), 19-30.

²⁹ John Sallis, *Spacings of Reason and Imagination: In Texts of Kant, Fichte, Hegel* (Chicago: Chicago University Press, 1987), 78.

³⁰ Pierre Kerszberg, *Critique and Totality* (Albany: State University of New York Press, 1997), 18.

³¹ Sarah L. Gibbons, *Kant's Theory of Imagination: Bridging Gaps in Judgement and Experience* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 5.

³² Henggold, *The Body Politic*, 58.

³³ Emmanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, trad. Pablo Oyarzún (Caracas: Monte Ávila, 1992), 87.

habitar un mundo común. Para Kant pensar en la unión de las distintas facultades de manera unificada es la única posibilidad “para volver acorde a la razón consigo misma”.³⁴ Esta posibilidad que lleva a cabo la facultad reflexionante del juicio es condición trascendental y distintiva para reconocernos como sujetos sometidos en el orden de la naturaleza y simultáneamente libres en la esfera moral. La unidad del ámbito epistémico y del ámbito moral se produce a partir de la representación estética de formar parte de una naturaleza y de un sentido moral que tienen un propósito y una finalidad que, sin embargo, *no puede ser demostrada teóricamente*. La facultad de juzgar no determina el punto de unificación como tal, pero abre un acceso para hacerlo *analógicamente*.³⁵ La determinabilidad analógica se produce cuando a partir de la disposición a través de nuestra facultad reflexiva el juicio une los distintos ámbitos y facultades de la razón. Se trata de una tarea abierta que implica al entendimiento, a la imaginación, a la razón y a la intuición. Dicho con otras palabras, la determinabilidad es la manera *analógica* que tenemos para pensar el punto de unificación entre naturaleza y libertad en nosotros y fuera de nosotros *como si el propósito y la finalidad del orden externo y de nuestras disposiciones subjetivas nos fueran sensibles*³⁶. El ‘como si’ nos brinda la pauta para comprender su condición analógica. Esta posibilidad abierta por la facultad de juzgar es precisamente la que permite la vinculación con el ámbito de la razón práctica. El ‘como si’ permite que nos sea accesible una determinabilidad no conceptual; una determinabilidad libre que se imbrica con la libertad que precisamente es condición de posibilidad para el sujeto moral autónomo. Es así que la facultad de juzgar hace posible: “el tránsito del dominio del concepto de la naturaleza al del concepto de libertad”.³⁷

La unidad de la razón kantiana no se da desde una determinación conceptual sino desde *el como si*. Ello supone la apertura a proyectos vinculados no al proyecto en sí, sino

³⁴ Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, 290.

³⁵ *Ibid.*, 88.

³⁶ Angelica Nuzzo, *Ideal Embodiment. Kant's Theory of Sensibility* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008), 279-280. Gérard Lebrun habla de *heautonomía de la facultad de juzgar*. Esa heautonomía se manifiesta en la extraña noción de finalidad sin fin del juicio estético que regula la actividad reflexionante, y pone en juego un principio trascendental, distinto del mecanicismo y de la teleología. Se trata de un principio trascendental del juicio, que concierne a la constitución empírica de la experiencia, es decir, a la constitución de aquello que es irreductiblemente contingente desde el punto de vista de los conceptos puros del entendimiento. Véase Gérard Lebrun, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la crítica del juicio*, trad. Alejandro García Mayo (Madrid: Escolar y mayo, 2008).

³⁷ Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, 90.

a su posibilidad para transmitir que tiene una finalidad y un propósito, que obra de acuerdo a nuestras disposiciones internas y a las externas, *aunque no podamos determinarlo conceptualmente*. Es decir, lo que hace que nos involucremos en ciertos proyectos (incluidos los políticos) y que invisibilicemos otros, *no tiene necesariamente que ver con su determinación conceptual sino con el sentimiento de propósito y finalidad que nos suscitan*. Recordemos a este respecto las características de los juicios de gusto. Cuando señalo que algo me parece bello *a mí*, espero que otros estén de acuerdo. Lo espero, porque creo que aquello que juzgo como tal *lo es*, con independencia de mis circunstancias, y que, por tanto, cualquiera, con independencia de sus circunstancias, puede reconocerlo así.

Juzgar en la reflexión sobre lo bello [...] es, en último análisis, un modo de proceder que tiene que estar supuesto en todo sujeto. El placer alcanzado en lo bello y en el juicio del gusto a él correspondiente, están así basados, según Kant, en un fundamento que, aunque subjetivo, puede ser, sin embargo, presupuesto en todo otro sujeto, esto es, en un *sensus communis*.³⁸

La pretensión de universalidad del juicio de gusto se basa en que manifiesta las relaciones que se producen entre la facultad de la imaginación y la facultad del entendimiento (o de la razón): “Pues todo juicio a partir de esta fuente es estético, es decir, su fundamento de determinación es el sentimiento del sujeto y no un concepto del objeto”.³⁹ El juicio estético es el responsable de que sintamos la relación entre nuestras facultades. Ello supone, en primer lugar, que se dirige hacia el sujeto y su sentimiento (y que por lo tanto no es un juicio lógico o determinante); y que contempla un sentimiento cuyo objeto, en realidad, es la relación entre las facultades. En segundo lugar, el sentimiento que concierne al juicio estético es el producto de una *afección* que procede del mismo juicio. El juicio estético es reflexionante, no sólo porque en él el sujeto se refleja a sí mismo la relación entre sus facultades, sino porque pone en contacto al sujeto con el *efecto* que el juicio mismo produce.⁴⁰ El placer o la satisfacción que nos produce el

³⁸ Gustavo Leyva, *Intersubjetividad y gusto. Un ensayo sobre el enjuiciamiento estético, el sensus communis y la reflexión en la Crítica de la facultad de juzgar* (México: Universidad Autónoma Metropolitana / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología / Miguel Ángel Porrúa, 2002), 8.

³⁹ Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, 160.

⁴⁰ Nuzzo, *Ideal Embodiment*, 222.

juicio estético de lo bello es independiente de la existencia del objeto al que éste se refiere; la relación que se establece entre las facultades permite atisbar la unión de la razón. Efectivamente, el sentimiento de satisfacción o de placer de la belleza surge porque precisamente sentimos la unidad de todas nuestras facultades y ámbitos de experiencia y de acción, volviendo a la razón acorde consigo misma. Kant argumenta que dicho sentimiento, aunque meramente subjetivo, no permanece privado e inarticulado. *Se trata de un sentimiento que puede comunicarse a otros, es el sentimiento de nosotros mismos como miembros de una comunidad en la que ese sentimiento puede ser comunicado a los demás.*⁴¹ La universalidad se relaciona con el desinterés en el juicio estético, no estoy movida por ningún deseo particular o subjetivo, y por ello puedo pretender coincidir en su apreciación con cualquier otro sujeto. A este respecto es necesario hacer algunas consideraciones.

Muchos teóricos de la esfera pública comienzan su discusión con el ensayo de Kant "¿Qué es la Ilustración?" (1784), que da a la esfera pública burguesa un papel único en la modernización de los estados europeos. En ese ensayo, Kant defiende un papel público para la libertad de prensa y reflexiona sobre la autonomía intelectual. No obstante, Kant nunca se imagina que pensemos *con todos los demás*. El partícipe de su público es un *hombre* instruido que se dirige a un público también instruido. Es decir, es un portador de cierta clase e identidad de género, alguien equipado con los medios para persuadir, propios de la élite.⁴² En la *Metafísica de las costumbres* (1785), Kant asume, asimismo, que el derecho a la legislación de un gobierno constitucional, donde lo público funciona como un recurso político, y como una forma de control sobre el uso ilícito del poder estatal, se ha de limitar a quienes poseen una propiedad, pues el trabajador asalariado carece de las experiencias necesarias de autonomía para ofrecer una opinión constructiva y permite a alguien más hacer uso de él.⁴³ Esto limita, obviamente, el número de cosas que puede ser discutido, y el número de personas que pueden participar en la discusión. ¿Quién rebatirá las suposiciones del dueño de la propiedad con respecto a las ideas de los trabajadores o de las mujeres? Por supuesto, los esclavos no son

⁴¹ Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, 143-144.

⁴² Immanuel Kant, "¿Qué es la Ilustración?", En J. B. Erhard y otros. *¿Qué es ilustración?*, trad. Agapito Maestre (Madrid: Tecnos, 1988), 17-25.

⁴³ Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina y J. Conil (Madrid: Tecnos, 2002), 14.

considerados por Kant: son propiedad.⁴⁴ La constitución de una esfera pública burguesa no dice nada, sin embargo, acerca de los que quedan excluidos como interlocutores, al ser definidos como *no respetables* o *no dignos de ser tomados en serio*. En este sentido, el mismo Kant subraya la importancia para la comunicabilidad universal del *hombre fino* “pues como tal se juzga a aquél que es proclive y hábil para comunicar a otros su placer”.⁴⁵ Debido a que la comunicabilidad de un sentimiento de placer en presencia de lo bello o lo sublime no hace referencia a los conceptos, somos propensos a discutir si un juicio del gusto se ha abstraído con éxito de las preferencias personales y empíricas de quien lo emite. Es posible criticar un juicio de gusto como inaceptablemente parcial desde una comprensión del *sensus communis*.⁴⁶ Hay que señalar además que el gusto también puede ser cultivado y que Kant argumenta que preparar a los individuos para reconocer las formas que probablemente darán placer universal contribuye al desarrollo de la sociabilidad humana de una manera importante. La apreciación aprendida de la belleza, el refinamiento, nos enseña a comunicarnos; incluso si nos comunicamos sobre lo que es comunicable, lo hacemos en virtud de un sentido entrenado para lo comunicable.⁴⁷ Efectivamente, aunque Kant parece resolver el problema de la unidad de la razón apelando a un *concepto indeterminado* de suprasensible cuyos efectos se sentirían en el juicio estético y en su comunicabilidad; también sugiere que el objeto de este concepto indeterminado debe ser construido históricamente a través de la cultura.⁴⁸

⁴⁴ *Ibid.*, 144.

⁴⁵ Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, 238.

⁴⁶ Este aspecto de la comprensión kantiana fue desarrollado por Arendt en un imperativo político implícito a imaginar ocupar el punto de vista de los demás cuando se emite un juicio: “Me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes, es decir, los represento. Este proceso de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y unirse a la mayoría, sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy. Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando un determinado asunto, y cuanto mejor pueda *imaginarme* cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión (Esta capacidad de ‘mentalidad amplia’ es la que permite que los hombres juzguen; como tal la descubrió Kant en la primera parte de su *Crítica del Juicio*, aunque él no reconoció las implicaciones políticas y morales de su descubrimiento)”. Véase Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios de reflexión política*, trad. Ana Poljak (Barcelona: Península, 1996), 256.

⁴⁷ Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, 238.

⁴⁸ Hans Georg Gadamer ve en la definición kantiana de genio la superación del formalismo del juicio de gusto puro que ve enormemente problemática (34) aunque matiza esta valoración porque también considera que hay una cogenialidad del receptor y que “en ambos se da un juego libre de fuerzas creativas” (64).

El problema no es simplemente que los hombres burgueses blancos no sean capaces de distinguir entre el placer estético puro y desinteresado y su inclinación particular, sustituyendo así sus preferencias puramente antropológicas por un estándar universal que, a través de su poder financiero y mediático, imponen a otros. Éste es un problema ineludible, pero Kant diría que se trata de un recurso abusivo al juicio estético, así como, tal vez, de un abuso de justicia. Se podría argumentar que un miembro tenaz de la comunidad siempre podría invocar la dialéctica del juicio estético, denunciando un ejemplo aparentemente universal como mera preferencia empírica. Kant permite e incluso alienta a los lectores a ejercer el poder de *veto* en el debate público contra ideas que racionalmente son menos persuasivas.⁴⁹ No obstante, el problema sigue ahí: la capacidad de usar este veto contra el *sensus communis* empírico o antropológico depende en gran parte de si un individuo sabe o no de qué se trata, y cómo opera, esa esfera de comunicabilidad que se siente opresiva. Es más, el problema más importante radica en que el juicio de gusto no sólo debería permitir a los individuos expresarse conforme al *sensus communis* sino comunicar exitosamente su diferencia sin abandonar el medio de la

Hans Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, trad. A. Gómez Ramos (Barcelona: Paidós, 1991). Para Gadamer el problema sería que el concepto de genio estaría en la raíz de la doctrina neokantiana de la vivencia que reduciría la validez del objeto a la subjetividad trascendental, Hans Georg Gadamer, *Verdad y método I*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme, 1998), 75-121. Kant está fundamentando la subjetividad: *cierto sujeto, el genio*, el sujeto, es el que posibilita la existencia del arte, tal y como el *hombre fino* era aquel que lograba comunicar exitosamente su placer. Ahora bien, precisamente en la discusión sobre el genio vuelve a aparecer la problemática que acabo de esbozar en torno al concepto indeterminado de lo suprasensible. En *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant define el genio como “el talento (don natural) que le da la regla al arte” (250). Por un lado, el genio implica “un talento de producir aquello para lo cual no se puede dar ninguna regla determinada” (250), es decir, ideas estéticas que sugieren más conceptos de los que podrían ser unificados por un entendimiento discursivo, así como las ideas de la razón corresponden a objetos que nunca podrían captarse en una única intuición finita (258- 260). Por otro, supone la habilidad de lograr “la expresión para ellas a través de la cual puede ser comunicado a otros el temple subjetivo del ánimo por ese medio efectuado, como acompañamiento de un concepto. El último talento es propiamente aquel que se denomina espíritu; pues expresar lo innominable en el estado del ánimo a propósito de una cierta representación y hacerlo universalmente comunicable” (261). Las obras del genio son ejemplares y permiten la continuación de una tradición por parte de otros. Pero para comunicar esta ejemplaridad la genialidad debe atemperarse con *disciplina y gusto*. De lo contrario, el artista haría falsas afirmaciones de haber captado las cosas en sí mismas a través de una idea en la que ningún espectador podría encontrar el orden y se parecería sospechosamente al *schwärmer*. En la genio, la imaginación aspira a la comunicabilidad, pero el poeta / artista también reconoce que la comunicabilidad (como la esquematización) es una limitación de la imaginación. La humanidad misma “exige de cada cual que preste atención a la comunicabilidad universal” (238). Kant hace una analogía esta exigencia con un contrato que hemos de imaginar como si hubiera sido dictado por “la humanidad misma” (238). En “el como si hubiera sido” vuelve a surgir la pregunta de si el *sensus communis* ya existe o ha de ser creado.

⁴⁹ Kant, *Crítica de la razón pura*, A738-739, B766-767, 646-647.

comunicabilidad.⁵⁰ En un legado colonial, por ejemplo, cuando los subalternos, y pienso nuevamente en Amalia Bautista, deben expresar o descubrir la potencialidad universal de su experiencia a través de un lenguaje en el que sus cuerpos, su lenguaje (religioso) y sus preferencias significan lo *no formado*, esta potencialidad deviene invisible. Los esfuerzos por atraerlos a un *sensus communis* marcado de esta manera *parcial* acrecienta el poder colonizador puesto que han de referirse a él para comunicarse ampliamente. Aunque todo sujeto enfrenta algunas dificultades para distinguir el juicio estético de la inclinación individual, aquellos que representan físicamente la existencia de un estado mental *exaltado* o *no desarrollado* para un *sensus communis* dominante, carecen del poder social para ser persuasivos sobre la comunicabilidad universal de su experiencia.

Las bifurcaciones de la razón finita o la experiencia que no es una

Hemos descrito las tentativas de Kant para unificar la razón y sus consecuencias con respecto al *sensus communis* y la comunicabilidad. Abordaremos ahora las posibilidades que abren las bifurcaciones de la razón kantiana con respecto a la complejidad y la diversidad de la razón y la experiencia desde un lugar distinto de su arquitectura: la discursividad del entendimiento. El entendimiento en Kant es imaginativo. Es decir, la imaginación es esencial para que podamos comprender nuestro entorno, reconocer objetos y, por supuesto, comunicar este conocimiento a otros. La misma finitud que hace que el entendimiento sea imaginativo (puesto que no tenemos acceso a la totalidad) hace que sea discursivo. Es decir, incapaz de representar particulares sin referencia a un universal o de considerar varios aspectos de un particular sin subsumirlos sucesivamente bajo universales diferentes.⁵¹ Los juicios y los objetos sintetizados por el entendimiento sólo pueden ser coherentes si elementos del campo conceptual, perceptivo o imaginario son excluidos como *irrelevantes*. Efectivamente, siempre cabe la posibilidad de que las intuiciones puras como el espacio y el tiempo puedan dividirse en unidades cada vez más

⁵⁰ Vease John Hicks, “*Sensus Communis: On the Possibility of Dissent in Kant’s ‘Universal Assent’*”, *Diacritics* 40, núm. 4 (invierno, 2012): 106-29. Hicks intenta ampliar el marco kantiano del *sensus communis* acudiendo a trabajos que están fuera de él como los de Rei Terada y Daniel Holler-Roazen y advierte que pensar y refinar la función del *sensus communis* surge como una tarea crucial en la formación de una teoría que permite compartir y comunicar juicios mientras deja espacio para el desacuerdo y el debate y limita la demanda coercitiva de acuerdo.

⁵¹ Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, 390.

pequeñas; conceptos puros como el número matemático se puedan recombinar de maneras prácticamente infinitas. Los conceptos empíricos pueden asimismo combinarse en una variedad de discursos que permiten la traducción, pero no la transparencia, o las emociones y los recuerdos alterar su cualidad bajo la mirada introspectiva.

Los conceptos puros del entendimiento, son aplicados a las intuiciones empíricas a través del esquematismo de la imaginación trascendental. El esquema significa sólo el método según el cual la imaginación construye la imagen. Es un producto de la imaginación trascendental puesto que como se muestra en “La deducción trascendental de las categorías” de la *Crítica de la razón pura*, la imaginación es la facultad intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento. Ahora bien, ¿dónde encontrar en nuestra experiencia un elemento de unión entre sensibilidad y entendimiento que presente los caracteres del esquema? Sólo el tiempo, forma del sentido interno confina a la vez con la sensibilidad y el entendimiento.⁵² A través de él las categorías del entendimiento pueden ser aplicadas a los objetos de la sensibilidad.⁵³ El esquema, sin embargo, restringe la aplicación de conceptos que no se conforman a las intuiciones puras de espacio y tiempo.⁵⁴ Conceptos sin intuiciones son limitados a un uso lógico, y las presentaciones *sobrantes*, que no son coherentes con el conjunto, son tratadas como imaginarias (en el sentido cotidiano del término) como “*ficciones*” o “*fantasías*” y “*sueños privados*”.⁵⁵ Sólo ciertas totalidades *saltan a la vista* y son reconocidas en conceptos, y estos conceptos limitan el rango de conceptos a ser aplicados adicionalmente. La distancia desde la cual uno percibe o el medio a través del cual uno capta algo, afecta íntimamente *lo que vemos*, no sólo cómo lo vemos. Los antropólogos e historiadores de la ciencia han notado el efecto del alcance perceptivo e imaginativo en nuestra capacidad para lograr descripciones y explicaciones que sean adecuadamente complejas. Distintos tipos de comparaciones y análisis causales son posibles a diferentes niveles o escalas de aprehensión.

⁵² Kant, *Crítica de la razón pura*, B185, 198.

⁵³ *Ibid.*, A 146, B186, 199.

⁵⁴ *Ibid.*, A 147, B186, 199-200.

⁵⁵ *Ibid.*, A156-158, 206-207; B195-197, 205-207; B246-247, 241.

La única constante simple que se mantiene en estas escalas, ya sea que se trate de regiones enteras o poblaciones pequeñas, con un modelo complejo de variables interrelacionadas o análisis de un solo proceso [...] es esa misma capacidad de diferenciación. La intensidad de la percepción de similitud y diferencia juega un papel igualmente significativo en la explicación de los antropólogos, sea cual sea la escala. También parece jugar un papel igualmente significativo en las orientaciones de los actores.⁵⁶

Cierta lectura kantiana permite atisbar que siempre es posible cambiar el nivel de detalle o escala en el que se puede encontrar una forma; puesto que ni el espacio ni el tiempo son propiedades o cosas en sí mismas. Y, sin embargo, Kant nunca considera la posibilidad de que el espacio no sea homogéneo y unificado sino estriado, o que sus extensiones uniformes y uniformemente divisibles puedan involucrar una variedad de métricas superpuestas y conflictivas. En otras palabras, la unidad que espera dar a la experiencia, el consenso social y la razón *siguen siendo ideales*, aunque ideales que se fomentan y refuerzan entre sí.

Si en la *Crítica de la razón pura* Kant advirtió que el esquematismo de la imaginación trascendental tiene la función dual de restringir la aplicación de conceptos y de aplicarlos en objetos específicos; en la *Crítica de la facultad de juzgar*, Rudolf Makkreel sugiere que la forma estética que encontramos en lo bello y lo sublime señala la relación que hay entre estos dos aspectos de la facultad de la imaginación. En lo bello, predominaría el potencial para el juego en presencia de la forma. En lo sublime, la atención se dirige a la necesidad de restringir y dar forma en presencia de lo informe.⁵⁷ Hay ciertas presentaciones —pensemos en las políticas— que incitan el juego de la imaginación y el entendimiento y que se perciben relevantes en el espacio público. Logran comunicarse de modo que vemos en ellas opciones imaginativas que estamos dispuestos a poner en juego como algo que puede llegar a ser una realidad. Percibimos en ellas una finalidad sin fin determinado, es decir que tienen una finalidad y un propósito, que obran de acuerdo a nuestras disposiciones internas y a las externas, sin saber necesariamente a qué concepto responden. En otras, sin embargo, vemos algo amenazador e in-forme que hace que la imaginación, en lugar de jugar, se subordine a sí

⁵⁶ Marilyn Strathern, *Partial Connections* (Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1991), XXI.

⁵⁷ Rudolf Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of "The Critique of Judgment"* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 59-61.

misma al deseo de la razón por dar forma a lo informe y autolegislarse. Amalia Bautista fue vista como la amenaza difusa que borraba los contornos al referirse a una religiosidad no institucionalizada, de vertiente política, donde se ponía en evidencia el poder proveniente de una mujer muy joven, indígena, prácticamente monolingüe y con una historia de marginación y abuso que la había marcado psicológicamente. La forma que se le dio a una experiencia que se consideraba ‘exaltada’ y que desdibujaba los registros (político, religioso, étnico, de género, clase, social y psicológico), supuso la necesidad de restablecer estos registros a partir de la institucionalización, el ingreso en un orden contemplativo católico y la renuncia al espacio público y a las bases políticas del movimiento. Ahora bien, ¿es esta la única lectura posible? Al demandar que la imaginación presente lo impresentable, en lo sublime la razón violenta a la imaginación, pero revela asimismo que la imaginación tiene límites en la medida en que tiene que esquematizar la enorme complejidad y alcance de las posibles formas de acuerdo con una sola forma de tiempo.

Al revelar los límites de la imaginación, lo sublime muestra que la unidad de la experiencia *sólo emerge a través de una selección de formas posibles de la presentación de la imaginación*. Según Jacob Rogozinski, lo que provoca el sentimiento de lo sublime es una vez más, *la escala*; que permite hacernos atisbar que un fenómeno es capaz de una diferenciación y determinación infinitas.⁵⁸ Las escalas, lo acabamos de ver, son uno de los factores cruciales de aprehensión, y de resistencia a la aprehensión. Desde esta lectura, habría que concebir el espacio y el tiempo como medidas infinitamente elásticas, cuya diferenciabilidad interna constituye toda la *comunidad* posible de personas y objetos en el mundo. Al relativizar el alcance de las medidas espaciales, lo sublime arroja dudas sobre la escala de las determinaciones temporales utilizadas para esquematizar la experiencia ordinaria, lo que sugiere que la experiencia que puede comprender una pluralidad potencial de duraciones simultáneas. Foucault mismo advertirá que es posible contemplar el tiempo, en la *Antropología* de Kant “no como aquello en lo que, a través de lo cual y por lo cual se hace la síntesis”; más bien como lo que “roe la actividad sintética misma [al mantener] la dispersión de las síntesis y la posibilidad siempre renovada de

⁵⁸ Jacob Rogozinski, *Kanten: Esquisses Kantiennes* (París: Éditions Kimé, 1996), 133-135.

verlas escapar las unas de las otras”.⁵⁹ Kant consideraba que la única manera de habitar un mundo común era *reconocer en otros una misma razón y un solo sujeto universal*. Sin embargo, debido a que funciona con los conceptos y las formas de juicio, la razón es indefinidamente múltiple e involucra una pluralidad de dominios representativos que no pueden ser reducidos ni siquiera a *una* forma básica espacio-temporal. Deberíamos preguntarnos, en consecuencia, qué nos haría pensar que la experiencia es menos compleja y diversa de lo que la razón misma ha mostrado ser. Formas de existencia llegan a producirse, cobran forma históricamente, sin que su disparidad, siempre ligada a la determinación concreta de la que proceden, pueda ser reducida a la unidad de una estructura. No puede haber una recuperación de un sujeto universal que se funde a sí mismo a través de una ontología de la finitud, porque la ontología de la finitud, precisamente en tanto finita, no puede fundarse a sí misma. *Hay maneras de sujeto en una comunicabilidad contingente e históricamente situada*. En el proceso de rechazar al *schwärmer* o al *exaltado*, la ilustración kantiana justifica ansiedad y agresión hacia aquellos cuya falla al comunicar ejemplifica las relaciones de desigualdad y explotación, y también *la finitud, la fragilidad y el conflicto de la razón humana* que, sin embargo, y hemos de recordarlo una vez más, *son los supuestos básicos del proyecto* que Kant intentaba defender.

⁵⁹ Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2009), 101.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios de reflexión política*. Trad. Ana Luisa Poljak Zorzut. Barcelona: Península, 1996.
- Casey, Edward S. *Imagining: A Phenomenological Study*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1976.
- David-Ménard, Monique. *La folie dans la raison pure: Kant lecteur de Swedenborg*. París: Vrin, 1990.
- Eze, Emmanuel Chukwudi. ‘‘The Color of Reason: The Idea of ‘Race’ in Kant’s Anthropology’’. En Katherine M. Faull, ed., *Anthropology and the German Enlightenment: Perspectives on Humanity*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1995.
- Fenves, Peter D., ed. *Raising the Tone of Philosophy: Late Essays by Immanuel Kant, Transformative Critique by Jacques Derrida*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Foucault, Michel. *Foucault Live (Interviews, 1966–84)*. Edición de Sylvère Lotringer. Nueva York: Semiotext(e), 1989.
- Foucault, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- Gadamer, Hans Georg. *La actualidad de lo bello*. Trad. A. Gómez Ramos. Barcelona: Paidós, 1991.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método I*. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Gibbons, Sarah L. *Kant’s Theory of Imagination: Bridging Gaps in Judgement and Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Heinrich, Dieter. ‘‘On the Unity of Subjectivity’’. En Richard L. Velkley, ed., *The Unity of Reason: Essays on Kant’s Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- Hengehold, Laura. *The Body Problematic. Political Imagination in Kant and Foucault*. Filadelfia: The Pennsylvania State University Press, 2007.

- Hicks, John. “*Sensus Communis: On the Possibility of Dissent in Kant’s ‘Universal Assent’*”. *Diacritics* 40, núm. 4 (invierno, 2012): 106-129.
- Kant, Immanuel. *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. Traducción, introducción y notas de Pedro Chacón e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza, 1987.
- Kant, Immanuel. “¿Qué es la Ilustración?”. En J. B. Erhard y otros, eds., *¿Qué es ilustración?* Edición y traducción de Agapito Maestre. Madrid: Tecnos, 1988.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila, 1992.
- Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (edición bilingüe). Traducción, comentarios y notas de Mario Caimi. Madrid: Akal, 1999.
- Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Traducción A. Cortina y J. Conil. Madrid: Tecnos, 2002.
- Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Traducción de José Gaos. Madrid: Alianza, 2004.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura* (edición bilingüe). Traducción, estudio preliminar y notas Mario Caimi. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Kant, Immanuel. *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*. Introducción de Agustín Béjar Trancón, traducción y notas de Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales. Madrid: Antonio Machado, 2009.
- Kearney, Richard. *The Wake of Imagination: Ideas of Creativity in Western Culture*. Londres: Hutchinson, 1988.
- Kerszberg, Pierre. *Critique and Totality*. Albany: State University of New York Press, 1997.
- Lebrun, Gérard. *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la crítica del juicio*. Traducción Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo, 2008.
- Leyva, Gustavo. *Intersubjetividad y gusto. Un ensayo sobre el enjuiciamiento estético, el sensus communis y la reflexión en la Crítica de la facultad de juzgar*. México:

- Universidad Autónoma Metropolitana / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología / Miguel Ángel Porrúa, 2002.
- Makkreel, Rudolf. *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of "The Critique of Judgment"*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Nuzzo, Angelica. *Kant and the Unity of Reason*. West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2005.
- Nuzzo, Angelica. *Ideal Embodiment. Kant's Theory of Sensibility*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008.
- Quiroz, Sitna. *¿Evangelización o fanatismo en la Huasteca? El caso de Amalia Bautista Hernández*. México: Ciesas, 2007.
- Rogozinski, Jacob. *Kanten: Esquisses Kantiennes*. París: Éditions Kimé, 1996.
- Sallis, John. *Spacings—of Reason and Imagination: In Texts of Kant, Fichte, Hegel*. Chicago: Chicago University Press, 1987.
- Schaub, Marianne. *Müntzer contre Luther. Le droit divin contre l'absolutisme princier*. París: A. Colin, 1984.
- Strathern, Marilyn. *Partial Connections*, Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1991.