

# Cuadernos de Ideas **21**

---

---

---

**La Ética en el horizonte de la reflexión  
contemporánea**

**Materiales de trabajo vol. 1**

**Coordinador: Martín Ríos López**

**Michel Foucault y la Genealogía de la Ética**

**Ética y estética: lo “sublime” en Kant**

Universidad Católica Silva Henríquez

Vice Gran Canciller  
*Carlos Ordoñez Valenzuela, sdb*

Rector  
*Sergio Torres Pinto*

Vicerrector Académico  
*Rodrigo Fuentealba Jara*

Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez

Consejo Editorial  
*Lucía Araya Venegas*  
*Justino Gómez de Benito*  
*Rodrigo Fuentealba Jara - Presidente*  
*Manuel Loyola Tapia - Secretario Ejecutivo*

Secretaría Ediciones UCSH  
*Oriana Saldivia*

Dirección  
General Jofré 462, Santiago  
Teléfono: 56-2- 4601144 • Fax: 6345508  
Correo electrónico: publicaciones@ucsh.cl  
Web: www.edicionesucsh.cl - www.ucsh.cl

LA ÉTICA EN EL HORIZONTE DE LA REFLEXIÓN  
MATERIALES DE TRABAJO VOL. 1

Martín Ríos López: Doctorando en Filosofía por la Universidad de Salamanca, España.  
Actualmente se desempeña como académico de la Universidad Católica Silva Henríquez.

© Ediciones UCSH  
Primera Edición, abril, 2008.  
ISSN 0718-266X

Diseño y Diagramación: Fabiola Hurtado Céspedes

Impreso en LOM ediciones

Ninguna parte de esta publicación, incluyendo el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o fotocopia sin autorización previa del editor.

# Cuadernos de Ideas

**E**s una iniciativa de divulgación de artículos, conferencias e intervenciones realizadas a instancias de la vida académica de la Universidad Católica Silva Henríquez. De contenidos temáticos variados, esta publicación busca aportar al público interesado perspectivas de opinión diversas, estimulando la reflexión y la lectura.

Los contenidos de Cuadernos de Ideas, son de exclusiva responsabilidad de los autores publicados, no comprometiendo necesariamente la posición oficial de esta Universidad.

# Michel Foucault y la Genealogía de la Ética

Dr. Rodrigo Castro Orellana\*

## 1. Sujeto, subjetivación y ética

Durante las últimas décadas, la obra del pensador francés Michel Foucault ha sido objeto de numerosos análisis y comentarios, convirtiéndose su figura en una de las cumbres del pensamiento occidental del siglo XX. Tales estudios pueden caracterizarse, en términos generales y esquemáticos, por dos grandes enfoques. El primero de ellos considera el pensamiento foucaultiano como una sucesión de métodos que conduce al autor desde un procedimiento arqueológico a uno genealógico<sup>1</sup>. El segundo de estos enfoques, entiende la obra de Foucault como una constelación temática de difícil articulación que podría resumirse en tres grandes preocupaciones: saber, poder y subjetividad<sup>2</sup>. Cada una de estas perspectivas, ha desconocido la posibilidad de una tercera lectura de la obra foucaultiana que, aunque no apela a la idea de sistema filosófico, identifica una inquietud que engloba al conjunto de los diversos métodos y las temáticas: *el problema del sujeto*. En este contexto, habría que situar la cuestión de la ética que aparece como campo de investigación en sus últimos escritos. No se trataría de un giro metodológico, ni de un nuevo tema que surge en desatención a investigaciones previas. Por el contrario, la reflexión foucaultiana sobre lo ético sería la consecuencia necesaria de las preocupaciones anteriores y se inscribiría claramente en la apertura de un ámbito de indagaciones sobre las múltiples posibili-

---

\* Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, España. Actualmente se encuentra desarrollando un proyecto postdoctoral titulado "Neoliberalismo y tecnologías de gobierno en la modernidad tardía" financiado por CONICYT y auspiciado por La Universidad de Valparaíso. Publicado originariamente en *Hermenéutica Intercultural Revista de Filosofía*, Universidad Católica Silva Henríquez, N° 13, 2004, págs. 93-108.

<sup>1</sup> Cfr. DREYFUS, Hubert y RABINOW; Paul; *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Universidad Nacional Autónoma, México, 1988.

<sup>2</sup> Cfr. HABERMAS, Jürgen; *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Ed. Taurus, Madrid 1989.

dades de constitución del sujeto. Desde este prisma, puede vislumbrarse una línea de investigación cuya especificidad consiste en la relectura de la totalidad de la obra a partir de su último período.

Dentro de dicha relectura puede descubrirse que la cuestión de fondo del pensamiento foucaultiano no se encuentra en decretar la “muerte del hombre”, sino que en ilustrar la pluralidad de modos de ser sujeto, la diversidad de espacios y condiciones que hacen posible la construcción de un abanico de formas de subjetividad. En tal sentido, su obra articula dos grandes críticas. En primer lugar, se efectúa un cuestionamiento radical de la idea de sujeto universal y fundante, intentando desprenderse del *sueño antropológico* que, según *Las Palabras y las Cosas*, ha caracterizado al pensamiento moderno<sup>3</sup>. Dejar a un lado ese *sueño antropológico* implica reconocer la condición *desnuclearizada* del sujeto, y el empeño de la *episteme*<sup>4</sup> moderna por constituir un saber sobre el hombre tejiendo la red de lo universal a partir la finitud del individuo. Para el filósofo francés, el *sueño antropológico* es el campo inestable en que el saber moderno pretende encontrar su positividad y, a la vez, el “obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo”<sup>5</sup> por parte de un pensamiento que se resiste a dar cuenta de la desaparición del hombre. No obstante, se cometería un error si se interpretara la negación de la idea de sujeto trascendental como un cierre que colapsa o limita las posibilidades del pensar. La eventual desaparición del hombre como “un rostro de arena que se borra en la orilla de la playa”, abre la oportunidad para pensar de nuevo en el vacío del sujeto desaparecido.

En este contexto, puede localizarse un segundo trabajo crítico dentro de la obra de Foucault. Una vez que se ha procedido a socavar el concepto de sujeto constituyente y a liberar al pensamiento de tal virtualidad, corresponde abordar una reflexión sobre los sujetos constituidos en el

---

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel; *Las Palabras y las Cosas*, Ed. Siglo XXI, México, 1968, p. 331 y ss.

<sup>4</sup> Con dicha noción, Foucault se refiere a aquello que hace posible los conocimientos y las teorías, el suelo de positividad en que se asientan los códigos fundamentales de una cultura, así como las teorías científicas y filosóficas que pretenden explicar tales códigos. Sobre ese suelo, en lo que también denominará “experiencia desnuda del orden”, luchan teorías e interpretaciones que, aunque opuestas, señalan una raíz común en cuanto a las condiciones que han hecho posible su discursividad. Antes de las palabras, de las prácticas y de las ideas, existe una estructura o *episteme* que explica el hecho de que se produzcan y la eventual transformación de las mismas. Cfr. FOUCAULT, Michel; *Las Palabras y las Cosas*, Op. Cit., p. 6 y ss.

<sup>5</sup> FOUCAULT, Michel; *Las Palabras y las Cosas*, Op. Cit., p. 333.

horizonte de la modernidad. El análisis de los juegos de poder-saber, desde la noción clave de *dispositivo*<sup>6</sup>, equivale a una crítica que desnuda las diferentes formas de modelado de los sujetos en virtud de un entramado estratégico de *prácticas discursivas y extradiscursivas*. Se trata de los dispositivos psiquiátrico, carcelario o sexual, en cada uno de los cuales aparece una estrategia que se trenza entre lo discursivo y lo extradiscursivo, y que muestra al poder como un conjunto de fuerzas altamente subjetivante. En tal sentido, no solamente puede considerarse a la categoría de sujeto como un “resultado” de cierta conformación de los discursos y como un producto del *sueño antropológico* que cae en la ilusión del “hombre en sí”; sino que también los individuos concretos, pueden ser entendidos como “resultado”, en tanto en cuanto son el efecto de *prácticas de poder-saber* que los modelan, los fijan, los someten y los limitan.

Por lo tanto, tanto la crítica de la categoría de sujeto como la crítica de las formas de subjetivación, muestran la existencia de un *sujeto frágil*. No solamente porque su configuración es plural y volátil, de acuerdo a las diversas posiciones en que se constituye (sujeto enfermo, sujeto anormal, sujeto delincuente), sino también porque su articulación como sujeto soberano, en el orden epistémico de la modernidad, es efímera y transitoria (acontecimiento de la muerte del hombre). Ahora bien, es precisamente esta socavación de la noción de sujeto constituyente la que interpela el concepto de sujeto moral. Como señala Schmid, la muerte del hombre no constituye únicamente el presupuesto fundamental del rechazo a la antropología, sino que también determina la posterior búsqueda de una ética que no se encuentre al servicio de la antropología<sup>7</sup>. Así pues, la demostración de la condición frágil del sujeto exige

<sup>6</sup> El *dispositivo* es una red que se extiende entre elementos que pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho y que constituye “un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas (...)”. Esta red opera como un juego en que se hacen posibles cambios de posición de los discursos en relación con las prácticas, o modificaciones en las funciones de unos y de otros. Además, el *dispositivo* posee un resorte histórico que lo hace responder a una urgencia coyuntural, y que determina el movimiento de esta red o de estos juegos bajo la regularidad de una cierta finalidad. Cfr. FOUCAULT, Michel; “*El Juego de Michel Foucault*”, en *Saber y Verdad*. Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991, p. 128.

<sup>7</sup> SCHMID, Wilhelm; *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 91.

una nueva perspectiva de la cuestión ética, dada la desestabilización que produce a su fundamento tradicional: el hombre. Sin embargo, el problema no se agota en el asunto teórico del universalismo antropológico. Ambas críticas arrastran consigo los peligros de un nihilismo y de un irracionalismo que pueden resultar cómplices de los aparatos de dominación de la vida y de destrucción de la libertad que caracterizan a las sociedades modernas. En tal sentido, la fundamentación de la ética aparece como una cuestión no sólo problemática, sino como una tarea urgente y coyuntural.

Alcanzado este punto, resulta preciso aclarar lo que el pensamiento foucaultiano va a entender bajo el concepto de ética. Dicho concepto, describiría una región dentro de la moral que va más allá de las reglas de acción o del comportamiento real de los individuos en relación con determinados valores. Se trata de una determinada relación que uno establece consigo mismo en la que el individuo define su posición ante el precepto, se fija un *modo de ser*, actúa sobre sí mismo, se perfecciona y se transforma<sup>8</sup>. Por ende, existe una forma de subjetivación que escapa al esquema restringido de los *dispositivos de poder-saber* y que corresponde a una *práctica de sí*, a la relación con uno mismo que se lleva a cabo en la acción. Dicho de otro modo, “la ética es una práctica, el *ethos* es una forma de ser”<sup>9</sup>. Así, se abre un nuevo dominio para la investigación que consiste en las diversas *experiencias de sí* que han llevado a cabo los individuos a través de la historia y que se caracterizan por una serie de técnicas mediante las cuales el individuo aspira a su constitución como sujeto moral. Podemos observar, entonces, como el tema de la ética se inscribe en el escenario de la invención y construcción de los múltiples *modos de ser sujeto* y en la perspectiva de un ámbito de elaboración de la subjetividad que tendría que ver con la relación que el individuo establece consigo mismo. Foucault rechaza la posibilidad de una teoría previa del sujeto para mostrar su constitución plural y en relación con prácticas concretas de poder, juegos de verdad y modos de elaboración de la propia individualidad. En tal sentido, el tema de la ética viene a refrendar la idea de que el sujeto no es una forma que permanezca ante todo y siempre idéntica a sí misma. Desde

---

<sup>8</sup> FOUCAULT, Michel; *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1998, p. 29.

<sup>9</sup> RABINOW, Paul (ed.); *The Foucault Reader. An Introduction to Foucault's Thought*. Ed. Panteon Books, New Cork, 1984, p. 377.

estos criterios, la ética foucaultiana se desliza, en el contexto de la pregunta por el sujeto, dentro de un marco eminentemente histórico. Esta investigación no pretende rescatar soluciones de recambio a partir de la mirada del pasado, sino más bien problematizar el ámbito de lo ético desarrollando una *ontología del presente*, esto es: un análisis crítico que intenta establecer cómo hemos llegado a ser lo que somos. De tal suerte, es posible desprender de los escritos foucaultianos una *genealogía de la ética* cuyo fundamento metodológico se encuentra en la filosofía nietzscheana.

## 2. El estudio genealógico

La genealogía implica un tipo de aproximación a la historia en que no se recurre a la idea de origen, ni se pretende rearmar una continuidad o alumbrar una coherencia que permita iluminar la procedencia de un hecho; sino que se busca el comienzo del acontecimiento con el objetivo de entrar en el complejo espiral de dispersiones que dan nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros<sup>10</sup>. La genealogía es el relato de la accidentalidad de nuestras supuestas certezas, que ilustra con la impronta de la *filosofía del martillo* nuestras más profundas convicciones como invenciones recientes. En ella se persigue producir un efecto sobre lo que conocemos y lo que somos: mostrarnos que “no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente”<sup>11</sup>. Tal procedimiento genealógico constituye el método de investigación que demanda el problema ético planteado por la filosofía foucaultiana.

En efecto, la ética reclama un trabajo genealógico toda vez que se piensa el espacio de constitución del yo como el despliegue histórico de una entidad *desustancializada*. El hecho de que no haya una verdad ni una esencia del sujeto moral es lo que el relato de la genealogía de la ética intenta exponer y constituye el telón de fondo de la narración foucaultiana sobre el mundo griego antiguo, la cultura romana, el cristianismo y la sociedad moderna. Se intenta describir la *procedencia* de nuestra perspectiva moral contemporánea, identificando los diversos escenarios históricos, las múltiples *emergencias* en que el individuo se ha configurado como sujeto moral. Cada zona de emergencia es una

<sup>10</sup> FOUCAULT, Michel; *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2000, p. 27.

<sup>11</sup> IBIDEM., p. 28.



lucha o una instancia de cruce de fuerzas y de articulación de ciertos juegos de verdad, donde la relación ética se presenta como una dimensión radicalmente historizada. La genealogía de la ética no solamente indica que el sujeto no puede ser pensado como un fundamento o como una estructura presocial, sino que, además, valida la hipótesis de que aquello que llamamos sujeto es un producto absoluto de relaciones de poder, saber y moralidad<sup>12</sup>. La aproximación historiográfica a la ética pone de manifiesto una subjetividad maleable, configurada de modos contrapuestos a través de los siglos. Las metas de articular la mejor de las vidas posibles, de gobernar la propia conducta o de actuar sabiamente ante los demás, implican en cada caso formas heterogéneas de subjetividad y dinámicas diferentes de relación con uno mismo. De igual modo, el cuerpo, la relación con los otros o la relación con la verdad, como elementos clave de la relación con uno mismo, emergen en la dimensión aleatoria y plural de los acontecimientos. Todo esto desentraña “como falaz la necesaria universalidad de toda propuesta ética”<sup>13</sup> y fuerza a un nuevo punto de vista sobre las nociones de ética y subjetividad.

Ahora bien, la genealogía de la ética, en cuanto descripción de las modalidades de relación con uno mismo, posee cuatro ejes fundamentales de análisis: la *sustancia ética*, el *modo de subjetivación*, un tipo de *ascetismo* y un *telos* específico<sup>14</sup>. El primero de estos elementos, la *sustancia ética*, guarda relación con la parte de la propia individualidad o la conducta que es ubicada como el aspecto central a partir del cual el individuo elaborará su constitución como sujeto moral. El *modo de subjetivación* se refiere a la modalidad en que el sujeto es conducido a reconocer sus obligaciones morales, que se ve acompañada por un conjunto de actividades concretas que el individuo lleva adelante en un ejercicio o una *ascética* sobre sí mismo. Finalmente, el cuarto aspecto apunta a la orientación que el sujeto da a su conducta para alcanzar un cierto modo de ser, es decir: el fin del trabajo ético que el individuo despliega. Todos estos elementos guardan una relación entre ellos y, al mismo tiempo, una cierta independencia. Así, por ejemplo, si el

---

<sup>12</sup> PROCACCI, Giovanna; “*Il Governo del Sociale*”, en *Effetto Foucault*, Ed. Feltrinelli, Milán, 1986, p. 185.

<sup>13</sup> SAUQUILLO, Julián; *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción*, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 370.

<sup>14</sup> FOUCAULT, Michel; “*Sobre la Genealogía de la Ética*”, en *Foucault y la Ética*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1988, p. 200 y ss.

*telos* de la acción apunta hacia la pureza, el tipo de *ascetismo* será muy distinto al que exige una orientación *teleológica* hacia el dominio de uno mismo. De la misma manera, puede ser que la *sustancia ética* sea la misma y que los otros tres aspectos se diferencien completamente. Esto es lo que ocurre entre la ética griega antigua y la ética de los siglos I y II<sup>15</sup>. En efecto, si bien la *sustancia ética* pareciera que sigue siendo la *aphrodisia*, los *modos de subjetivación* se desplazan de una elección político-estética al reconocimiento estoico de sí mismo como ser universal, la ascética irrumpe con nuevas técnicas y el *telos* transita del dominio de uno mismo como forma de tener poder sobre los otros, a la simple referencia al propio yo. En suma, este encuadre de cuatro dimensiones permite una amplia aplicación a diversos modelos de relación moral que los sujetos han ido construyendo a lo largo de la historia y que, a continuación, estudiaremos sintéticamente.

### 3. Escenas de la genealogía de la ética

Descritos algunos de los supuestos que animan la articulación de la genealogía de la ética, parece oportuno iniciar el análisis de su andadura. La primera escena de esta genealogía nos sitúa en la antigüedad presentándonos una moral que, en ausencia de un código articulado y de unas reglas universales y autoritarias, aborda lo sexual a partir de un conjunto de reflexiones que provienen de escuelas filosóficas y que sugieren unos estilos de existencia determinados. Esta moral se inscribe en la preocupación por darle a la vida una articulación racional y prescriptiva. Es decir, se sitúa en el contexto de la inquietud por definir una *tekhne tou biou*, una técnica o un arte que permita enfrentar la vida. Dicha técnica de existencia es necesaria, en la antigüedad, para un sujeto libre puesto que ni la religión, ni la estructura política o la ley son capaces de decir qué hay que hacer a lo largo de la vida<sup>16</sup>. De tal modo, esta *tekhne tou biou* producirá modalidades muy heterogéneas de subjetivación, aunque con varios rasgos en común. Entre estos últimos cabe subrayar la centralidad de la figura masculina como único sujeto moral posible, en tanto que es un ser libre. Desde tal perspectiva, la antigüedad presentará una moral que no versa sobre lo prohibido sino más bien sobre las formas de elaboración de la libertad viril, so-

<sup>15</sup> IBIDEM. p. 204 - 205.

<sup>16</sup> FOUCAULT, Michel; *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002, p. 426.

bre el modo en que el hombre libre se relaciona consigo mismo y se configura como *sujeto ético*.

Foucault realiza una periodización de esta moral antigua que establece dos grandes momentos: la ética grecorromana, que se articula en los siglos anteriores a nuestra era y cuyo eje es la idea de *dominio*; y la ética que va desde los siglos I y II hasta la consolidación del cristianismo primitivo, cuyo centro se encuentra en la noción de *cuidado*. Con el objetivo de ser claros en la exposición, las denominaremos: *ética del dominio de sí* y *ética del cuidado de sí*, aunque esto no debe conducir a la conclusión prematura de que la estructura de la *epimeleia heautou* (inquietud de sí) es un hallazgo tardío de la antigüedad. Agreguemos a esto que entre un momento y el otro de la moral antigua existen una serie de proximidades, pero también algunas rupturas progresivas que serán decisivas para la introducción de la *pastoral cristiana*. En este sentido, resulta útil recurrir al encuadre de las cuatro dimensiones fundamentales de la relación consigo mismo para establecer un paralelo entre los modelos éticos mencionados. Con respecto al primer elemento, puede decirse que la *ética del dominio* y la *ética del cuidado de sí* coinciden en establecer como *sustancia ética*: las *aphrodisia*. Esta noción, que engloba una determinada experiencia del placer durante la antigüedad, sería la materia principal a partir de la cual es posible crear un estilo de vida dentro de una economía de las fuerzas y los apetitos que amenazan con alterar el gobierno de la propia individualidad. Sin embargo, esta economía se caracterizará en el primer modelo ético por un esquema agonístico en que la relación del individuo consigo mismo equivale a una batalla por la conquista de un poder sobre el propio yo. De esta manera, la *ética del dominio de sí* propondrá una *askesis* como entrenamiento o ejercicio permanente de un alma y un cuerpo que aspiran al triunfo sobre sí mismos en la obtención de un estado de templanza. Pero semejante meta del trabajo ético es la simple expresión inicial de un fin mayor: el dominio sobre los otros. Por tanto, la *ética del dominio de sí* da cuenta de un *modo de subjetivación* en que el gobierno de sí es la antesala de la capacidad de ejercer un poder político sobre los demás.

Por otro lado, la *ética del cuidado de sí* implica un desplazamiento hacia una relación con uno mismo que se distingue por una mayor inquietud respecto a las *aphrodisia* y por un arte de la existencia que se torna más severo. El *cuidado de uno mismo* supone una fragilidad

del individuo ante las *aphrodisia* que explica la necesidad de prácticas y experiencias sobre sí mismo más concretas y exigentes, que conduzcan a alcanzar un estado de sabiduría cuyos rasgos principales son la recepción crítica de las representaciones, la desconexión de las influencias del mundo exterior, y la concentración de la voluntad en el trabajo íntimo y cotidiano con el propio yo. Todo ello para el logro de una tranquilidad existencial. Ahora bien, este *cultivo de sí* procede a la transformación de la individualidad en el acceso a una verdad que considera principios universales de la naturaleza o la razón; y que, por tal motivo, no tiene su fin en una conquista política de uno mismo que anticipa el gobierno de los demás, sino que apunta a una suerte de *autofinalidad* del yo que equivale a su inserción en el orden natural de las cosas. Paul Veyne ha sintetizado notablemente este último rasgo diferenciador de las éticas de la antigüedad: “el ideal grecorromano de dominio de sí, de autonomía, se hallaba vinculado a la voluntad de ejercer también un poder en la vida pública (nadie es digno de gobernar si no es capaz de gobernarse); bajo el Imperio, la soberanía de sí mismo deja de ser una virtud cívica y se convierte en un fin en sí: la autonomía procura tranquilidad interior y vuelve a uno independiente de la fortuna y del poder imperial”<sup>17</sup>.

No obstante, ambos modelos éticos poseen como aspecto en común la propuesta de un arte de vivir que tiende a enmarcarse en criterios estéticos para la estilización de la existencia, dentro de una moral cuyo énfasis no reside en lo constrictivo ni en la normatividad universal del código. Este aspecto, la constitución autónoma del sujeto ético en la antigüedad, es el hecho nuclear que Foucault va a exponer en un análisis meticuloso de la relación que el individuo establece con su cuerpo, con la mujer en el vínculo matrimonial y con lo muchachos<sup>18</sup>. Dicho estudio busca también contrastar esta configuración de la relación ética con los aspectos centrales de la austeridad cristiana, en cuanto a las continuidades y las rupturas que anticipan la aparición de una *hermenéutica de sí*.

<sup>17</sup> ARIÉS Philippe y DUBY, Georges (dir); *Historia de la Vida Privada-Vol.1: Del Imperio romano al año mil. Cap. I: El Imperio romano* ( Paul Veyne), Ed. Taurus, Madrid, 1989, p. 50.

<sup>18</sup> Cfr. FOUCAULT, Michel; *Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1998; FOUCAULT, Michel; *Historia de la Sexualidad – Vol. III: La Inquietud de Sí*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1998.

De esta manera, podemos situarnos en una segunda escena de la genealogía de la ética donde descubrimos un desplazamiento que es clave para el análisis foucaultiano. Nos referimos a la configuración que el cristianismo realiza del sujeto como material de una *voluntad de saber* que se dirige a la observación, el desciframiento y la exposición de *la verdad de uno mismo*. A diferencia de los modelos éticos anteriores, en que el yo era un material de construcción, con el cristianismo aparece la idea de una profundidad del alma que debe ser explorada; en el entendido de que allí reside la verdad de un yo que ya no es un espacio flexible de elaboración activa, sino que una instancia dada que deberá ser sometida a la mecánica de una interpretación acuciosa. Así pues, la constitución del sujeto ético en el marco de la *pastoral cristiana* va a presentar una serie de rupturas importantes con respecto a las éticas de la antigüedad. En primer lugar, emerge como *sustancia ética* un cierto modo de entender al deseo: la *concupiscencia*, que supone la presencia de una fuerza involuntaria y trasgresora que arrastra hacia los vicios y que somete a su imperio las impresiones que se comunican del cuerpo al alma y del alma al cuerpo<sup>19</sup>. Este dominio problemático es denominado por Foucault: *carne*, y es en relación a su poder corruptor y penetrativo que se justifica una *askesis* cuyo elemento central es la *auto-observación* y el trabajo incesante de desciframiento de los pensamientos, los recuerdos o las percepciones. Aquí debe considerarse el desarrollo de una serie de técnicas hermenéuticas como el examen y la dirección de conciencia, y la confesión obligatoria y exhaustiva. Estas técnicas representan una práctica de sí cuyo *telos* es la pureza, que no guarda relación con una lógica de control absoluto de las pasiones, sino que con un estado de alerta permanente respecto a la verdad que habita en uno mismo. Finalmente, *el modo de subjetivación* de la ética cristiana no posee la forma de la elección político-estética, ni es una respuesta a principios racionales del orden natural. Por el contrario, consiste en un reconocimiento de la obligación y la regla a partir de la autoridad de una alteridad radical que se presenta como *ley divina*. De hecho, el individuo se enfrenta a tres tipos de heteronomía: la *concupiscencia* que escapa a su voluntad como la posibilidad permanente de un pecado que acecha, las claves del desciframiento que pese a referirse a su propia individualidad le pertenecen al confesor o al pastor, y la fuerza todopoderosa de un Dios creador. Puestas las

---

<sup>19</sup> FOUCAULT, Michel; “*El Combate de la Castidad*”, en FOUCAULT, Michel; *Estética, Ética y Hermenéutica-Obras Esenciales: Vol. III*, Ed. Paidós, Barcelona, 1999, p. 273.

cosas así, el modelo cristiano parece invitar a la *renuncia de sí* como dinámica para la constitución del sujeto ético.

Sin embargo, el análisis que Michel Foucault realiza del cristianismo no se limita exclusivamente a constatar los procedimientos por los cuales éste instala un modelo de relación del sujeto consigo mismo. En efecto, a partir de ese análisis, intenta mostrar la forma en que se dibuja una nueva perspectiva sobre las relaciones de poder, que coloca como centro del problema político la cuestión del *gobierno de las almas y los cuerpos*. En este punto se trata de observar, especialmente, el mecanismo de poder que subyace en la tecnología de la *hermenéutica de la carne* y que Foucault denomina: *poder pastoral*. Bajo dicha expresión, se comprende un *poder individualizador* que involucra una serie de técnicas orientadas hacia el gobierno continuo y permanente de los individuos<sup>20</sup>. Este poder posee una compleja génesis, que ayuda a comprender hasta qué punto el cristianismo dio lugar a un cierto tipo de racionalidad política; y los lazos que esa racionalidad tiene con una forma política aparentemente opuesta como es el modelo del Estado moderno y su lógica de un poder centralizado. En este sentido es posible establecer una relación de continuidad entre el *poder pastoral* como dispositivo orientado hacia el gobierno continuo y permanente de los individuos, y el *biopoder* como mecanismo dominante de las relaciones de poder en la sociedad moderna.

Así pues, la noción de *biopoder* permite enfocar un último escenario de la genealogía de la ética. Desde el siglo XVIII en adelante, señala Foucault, aparece una tecnología política que invade la vida desde dos direcciones: cercando al *cuerpo-individuo* como una maquina que es preciso educar, arrancarle fuerzas para obtener ciertas ventajas, hacerla dócil para integrarla eficazmente en sistemas de control; y, por otra parte, interviniendo al *cuerpo-especie* en un control regulado de la población<sup>21</sup>. En ambos casos, el *biopoder* tiene por meta calificar, medir, apreciar y jerarquizar acorde a una norma. En otras palabras, la *sociedad normalizadora* es el efecto principal de una tecnología política centrada en la vida. En *Vigilar y Castigar* y *La Voluntad de Saber*, se

<sup>20</sup> FOUCAULT, Michel; "*Omnes et Singulatim: Hacia una crítica de la razón política*", en FOUCAULT, Michel; *Tecnologías del Yo*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, p. 98.

<sup>21</sup> FOUCAULT, Michel; *Historia de la Sexualidad – Vol. I: La Voluntad de Saber*. México: Siglo XXI, 1977, p. 168.

exponen las estrategias que han llevado en la sociedad moderna a convertir al cuerpo en un objeto privilegiado de manipulación política. Las tecnologías del castigo y la disciplina, y el dispositivo de la sexualidad evidencian la producción de un cierto tipo de individualidad encuadrada en un sistema de clasificación y sustracción de su fuerza política con el objetivo de alcanzar una conversión del sujeto en materia dócil. En tal sentido, el *biopoder* elabora al individuo como sujeto en el amplio sentido de la palabra. Es decir: como un ser sometido a otro a través del control y la dependencia, y como un ser encadenado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo<sup>22</sup>, en una tecnología que es heredera de la tradición de la *hermenéutica de sí* que arranca con el cristianismo.

Habría que considerar, entonces, los estudios foucaultianos sobre los *dispositivos de poder-saber* como el bagaje conceptual que completa la narración genealógica. En esta escena final, no se hará referencia a las modalidades de relación con uno mismo ni a las singularidades de una tecnología del yo. Por el contrario, se describirán los mecanismos modernos de apropiación y control de los individuos que, precisamente, bloquean el espacio de la relación ética. Dicho de otra forma, la genealogía de la ética se constituirá como un diagnóstico del entorno problemático que niega u obstaculiza el ejercicio de una ética como arte de vivir. Hay un contexto en el que la posibilidad de conformarse como sujeto ético se hunde y se pierde en la sujeción, y que puede ser descrito con el nombre de modernidad. Por lo cual, la modernidad se presenta con una doble responsabilidad ante el juicio foucaultiano. Por una parte, se trata de la época en que el sueño del hombre-fundamento alcanza su punto extremo de agotamiento y se abre la posibilidad de un pensamiento liberado de todo antropologismo. Por otro lado, es también la época en que se configura un diagrama de relaciones de poder que opera imponiendo un tipo específico de subjetividad. La invasión política y tecnológica de la vida limita la posibilidad de que el individuo pueda ejercer un gobierno sobre sí mismo en un clima de libertad que le permita crearse un modo de ser, generando la lógica de un individuo mínimo cuya existencia en propiedad no le pertenece.

---

<sup>22</sup> FOUCAULT, Michel; *“El Sujeto y el Poder”*, en DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul; *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Op. Cit., p. 231.

La nueva fundamentación de la ética debería, en consecuencia, responder a esta doble cuestión: la concreción de un *pensamiento posthumanista* y la promoción de *nuevas formas de subjetividad*. En el primer caso, la ética debería encontrar su sentido y fundamento sin caer en los peligros del *sueño antropológico*. En el segundo, la ética debería inscribirse en la tarea incesante de *dejar de ser lo que se nos impone que seamos*; trabajo que es, a la vez, labor paciente de la libertad y forma de lucha. De tal modo, la genealogía de la ética concluye con una pregunta respecto a la posibilidad de una ética como arte de vivir en nuestro presente. Un poder que se ejerce a escala *microfísica* sobre los individuos y sus vidas, tiene en el territorio de la propia subjetividad su campo de resistencia. Dicho de otro modo, la entrada de lo viviente en la historia como material político abre a su vez la posibilidad para concebir al *sujeto político* como un *sujeto ético*. A partir de este punto, se abre un campo de investigación sobre aquello que Foucault denominó *estética de la existencia*, que atienda a la búsqueda que tal idea supone de un concepto de sujeto que le sirva de fundamento y a la propuesta ética que allí subyace. El ejercicio destructivo de los escritos foucaultianos debería ser puesto en relación estrecha con un momento constructivo; la crítica radical con una apuesta; el antihumanismo extremo con la defensa de una ética de lo intolerable. Habría que leer el aporte de Michel Foucault teniendo presente la vieja enseñanza nietzscheana: siempre tras la piel del león se esconde la sonrisa de un niño.

#### 4. Bibliografía

ARIÉS, Ph; DUBY, G (dir); *Historia de la Vida Privada-Vol.1: Del Imperio romano al año mil*, Ed. Taurus, Madrid, 1989.

DREYFUS, H; RABINOW, P.; *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*, Universidad Nacional Autónoma, México, 1988.

FOUCAULT, Michel; *Las Palabras y las Cosas*, Ed. Siglo XXI, México, 1968.

\_\_\_\_\_ ; "El juego de Michel Foucault" en *Saber y Verdad*, Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991.

\_\_\_\_\_ ; *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2000.

\_\_\_\_\_ ; "sobre la Genealogía de la Ética" en *Foucault y la Ética*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1988.

\_\_\_\_\_ ; *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002.



- \_\_\_\_\_ ***Historia de la Sexualidad – Vol. I: La Voluntad de Saber***, México: Siglo XXI, 1977.
- \_\_\_\_\_ ***Historia de la Sexualidad – Vol. II: El Uso de los Placeres***. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- \_\_\_\_\_; ***Historia de la Sexualidad – Vol. III: La Inquietud de Sí***. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- \_\_\_\_\_; ***“El Combate de la Castidad”***, en: Michel Foucault. ***Estética, Ética y Hermenéutica – Obras Esenciales: Vol. III***. Barcelona: Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_; ***“Omnes et Singulatim: Hacia una crítica de la razón política”***, en: Michel Foucault. ***Tecnologías del Yo***. Barcelona: Paidós, 1996.
- \_\_\_\_\_; ***“El Sujeto y el Poder”***, en: Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. ***Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica***. México: Universidad Nacional Autónoma, 1988.
- HABERMAS, Jürgen: ***El Discurso Filosófico de la Modernidad***. Madrid: Taurus, 1989.
- PROCACCI, G. ***“Il Governo del Sociale”***, en: ***Effetto Foucault***. Milán: Feltrinelli, 1986.
- RABINOW, P (ed.). ***The Foucault Reader. An Introduction to Foucault’s Thought***. New York: Panteon Books, 1984.
- SAUQUILLO, J. ***Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción***. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- SCHMID, W. ***En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault***. Valencia: Pre-Textos, 2002.

# Ética y estética: lo “sublime” en Kant

Dr. (c) Víctor Berríos Guajardo\*

## 1. A modo de introducción: El conflicto entre Naturaleza y Libertad

Con Kant ha ocurrido algo bastante peculiar. Se reconoce que en su pensamiento se juegan aspectos centrales que determinan gran parte del pensamiento moderno y contemporáneo, pero al mismo tiempo no toda su obra se ha reconocido del mismo modo. Es evidente que la primera crítica, “Crítica de la Razón Pura” (1781 y 1787), propuso de modo revolucionario, representarse el mundo. Esta representación, aspecto que será determinante para el pensamiento moderno, supone la participación activa del sujeto en la constitución de lo que podríamos llamar mundo. La “revolución copernicana del conocimiento” explica que la única posibilidad del avance del conocimiento es precisamente que el sujeto, por medio de su razón participe activamente, que no sea un mero observador y contemplador de lo que es, sino mas bien que construya mundo, realidad. Así, el mundo es como nos lo representamos. En esta crítica lo que está en juego es precisamente los límites de la filosofía (metafísica clásica) para dar cuenta de lo que efectivamente le interesa al hombre en la medida que habita el mundo. Las cuestiones que le son dadas al hombre por el sólo hecho de ser tal, tienen que ser resueltas de algún modo. Así, la crítica de la razón supone que ella, la razón, comparezca ante si misma en un tribunal. Este tribunal de la razón determinará hasta dónde es posible avanzar con conocimiento más allá de la experiencia.

---

\* Doctorando en Filosofía por la Universidad de Chile. Actualmente se desempeña como académico en la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Publicado originariamente en *Hermenéutica Intercultural Revista de Filosofía*, Universidad Católica Silva Henríquez, N° 13, 2004, págs. 177-199.

Ahora bien, Kant afirma que en el segundo prefacio a la "Crítica de a Razón Pura", existe una utilidad "negativa" de esta crítica en la medida que impide a la razón ir más allá en su intento por conocer. Es decir, la razón para conocer, no puede elevarse más allá de la experiencia, por lo que todo conocimiento para que sea tal, necesariamente debe remitirnos a la experiencia. Pero también existe una utilidad "positiva", en la medida que este impedimento abre las posibilidades a otro uso de la razón, el uso práctico. En él ya no es fundamental el conocer, sino el pensar. Pensar sería en términos generales, aquella capacidad del hombre que ya no apunta a determinar los objetos (uso teórico), sino a convertir en realidad lo pensado (uso práctico). Así la filosofía en su aspecto más originario sería practicidad, esto es, libertad y moral. Esto se explica en la medida que ya no existe experiencia posible de Dios, del alma y de la libertad, pues no hay intuición empírica, no hay algo dado a nuestra sensibilidad que corresponda a esas ideas. Así el ámbito posible de solución es el ámbito práctico, cuyo punto más alto es la moral. Los tres asuntos metafísicos capitales para el sentido del hombre reciben solución moral, es decir, a través de la acción. Es importante recalcar que el discurso teórico queda vaciado de sentido en las cuestiones filosóficas, pero que éstas toman toda su fuerza en el ámbito práctico. El significado de la vida al parecer no se juega en el hecho de saber más o menos cosas, sino si esa vida tiene sentido y cuál es ese sentido. Tal asunto corresponde a la esfera práctica, moral, la esfera de mi acción vital. No está dado el sentido de nuestra vida en decir si los cuerpos caen a tal velocidad, sino en saber cómo se debe actuar y por qué hacerlo de ese modo. Se rescata uno de los sentidos más clásicos de la reflexión filosófica, que es pretender una vida más íntegra y consciente, radicando en ello el verdadero sentido del hombre y de su racionalidad, es decir, un quehacer eminentemente práctico y moral, pues busca la perfección humana. Es así como la razón se transforma en el auténtico vínculo con lo humano y es lo que permite hablar de racionalidad, pues es más que una facultad lógico-discursiva. Es la manera cómo comprendemos y actuamos nuestra realidad. Lo importante es destacar que Kant, al descubrir la imposibilidad teórica de responder a los problemas y afanes de la razón, no los niega, sino que trata de reflexionar sobre dichas ideas de la razón, desde el aspecto práctico, principalmente desde su finalidad moral, esto es, desde la pregunta ¿qué es lo que debemos hacer? La razón (el hombre) encuentra su sentido en el actuar, en un actuar guiado por la misma razón. Por esto podemos decir que existe preeminencia de

la razón práctica por sobre la teórica. Una sola con dos usos distintos. La racionalidad, es un intento por comprender el sentido íntegro del hombre, por comprender su realidad y darle principalmente sentido a su quehacer, darle una finalidad. Este es el campo práctico de la razón y es por eso que hablamos más propiamente de racionalidad que de razón, pues es intento por asimilar, conocer y principalmente transformar hacia lo más humano la vida del hombre. En estos términos se define el campo moral.

Lo dicho hasta este momento puede sintetizarse en lo siguiente: por un lado es la razón el punto de partida de la reflexión. Su crítica es esencial en toda investigación sobre el hombre. La existencia de la razón define al hombre, su actividad, su realidad como ser humano. El hombre es un ser racional y en Kant tiene el significado de un ser que se relaciona conscientemente con el mundo. Dicha relación consciente con el mundo se manifiesta en dos usos que la razón posee, uno para determinar objetos fenoménicos y otro para convertir en realidad los objetos incognoscibles que representan las ideas de la razón. Y finalmente, lo primordial, la preeminencia recae en el uso práctico de la razón, pues el uso teórico no puede responder a lo que constituye más plena y auténticamente al hombre. El sentido del hombre ha de remitirse a lo práctico, a lo moral, porque el hombre, y por lo tanto su razón, son un proyecto que “hay” que cumplir.

Así nace la “Crítica de la Razón Práctica” (1788), texto en que Kant establece la crítica de la razón en su uso práctico, por lo que la filosofía adquiere un sentido moral y la vida, en la pregunta por el sentido, es una pregunta por lo moral. Esto en Kant significa que se pregunta por el destino particular, pero en vistas al destino de todos los hombres, o sea universalmente. Así Kant habla de un mundo moral, un mundo de seres racionales que actúan con libertad, y que establecen un mundo de leyes morales fundadas en la libertad, “así como” existen las leyes del mundo considerado desde el aspecto natural o físico y que conoce la razón teórica (Entendimiento). Es el mundo moral la posibilidad de realización de las ideas de la razón práctica, siendo éste un mundo inteligible, un mundo de ideas que no podemos conocer, pero sí pensar. Las ideas de la razón práctica adquieren realidad objetiva, pero no sujetas como en el aspecto teórico a una “comprobación empírica o sensible”, sino *nouménicamente*, como postulados de la razón práctica. Lo teórico se relaciona con el fenómeno, con lo que se aparece al sujeto

que conoce. Los *noumena*, las cosas en-si están relacionadas con el aspecto práctico, con aquella imposibilidad de conocer, pero con la gran posibilidad de convertir en realidad las ideas de la razón. No hay intuición empírica posible de ellas, es necesario pensarlas, convertirlas en realidad como cosas en-si que guían la acción moral y hacen posible un mundo más humano. Hemos dicho que es posible un mundo moral, un mundo de seres racionales regidos por leyes de libertad y que existe el mundo natural con su legalidad propia. Un mundo moral que podemos proponer como valedero "así como" existe un mundo natural con sus propias leyes. La razón es legisladora y en ese aspecto "crea mundo": por una parte está dado algo que es lo sensible, y la razón a través de su entendimiento legisla sobre la naturaleza; por otra legisla sobre los seres racionales en su comportamiento moral, y establece leyes fundadas en la libertad. Son dos mundos diversos, pero que tienen que relacionarse, pues sobre el mundo sensible debo realizar los actos de acuerdo a la legalidad moral. Estos últimos necesariamente influyen sobre este mundo sensible gracias a la libertad.

Si hablamos de la causalidad natural, es reina en ella la ley natural. Este ámbito es fértil para la ciencia, pues es el ámbito de los fenómenos, de objetos determinados, de la constitución de objetos. Es evidente que en esta situación la libertad no existe, es imposible que exista, pues lo fenoménico se comporta de una determinada manera y es necesario que así ocurra. No se puede afirmar la libertad en el ámbito natural, pues en él sólo es válida la causalidad natural (modelo causa-efecto), el mundo se comporta de acuerdo a ella. Todo conocimiento tiene que ajustarse. La libertad es incognoscible. Conforme a las leyes naturales no hay libertad sino sólo necesidad. Pero existe otra posibilidad de afirmar la libertad. La libertad es posible entenderla como absoluta espontaneidad causal que posibilita el inicio de una nueva serie de fenómenos. Es decir, es necesario pensar como existente una causa que sea capaz de iniciar una serie de fenómenos y que no esté determinada por otra causa. Ésta es la libertad trascendental, la idea de la libertad, que completa la serie de fenómenos y que pertenece al mundo del *noumeno*. Así, de acuerdo a la distinción crítica kantiana, son posibles los dos tipos de causalidad: los fenómenos están determinados por la causalidad natural, mientras que la causalidad por libertad es posible pensarla en el ámbito del *noumeno*, esto es en el plano de lo práctico. Esto significa que la libertad como idea puede ser convertida en realidad y no se contrapone con la causalidad por naturaleza. Kant establece que

pueden coexistir libertad y naturaleza. Pero la respuesta al problema de la libertad no es teórica sino que viene del ámbito práctico moral, en términos de realización objetiva. La causalidad necesaria se sostiene y corresponde al ámbito teórico. Si nos quedamos en el ámbito especulativo, jamás responderemos a esta cuestión fundamental del hombre: ¿somos libres?, pues es imposible determinar si la libertad existe como realidad empírica, no tenemos posibilidad de tener experiencia fenoménica de la libertad, y por lo tanto, no podemos hacer discursos científicos sobre ella. La libertad pertenece al ámbito inteligible y es fundamental para la realización del hombre.

El problema es que el hombre por pertenecer a dos mundos no tiene un encuentro directo con su propio principio supremo para la realización moral, es decir, no puede realizar su libertad en el mundo sino negativamente. El sentido negativo de la libertad corresponde a aquella capacidad de independencia de lo estrictamente natural, o del mundo fenoménico. Es posible una no-dependencia de la legalidad natural o sensible en la determinación y acción de la voluntad por deber, pero también hay un sentido positivo de la libertad, presente en la posibilidad de autonomía, esto es de la posibilidad de darse la ley el sujeto a sí mismo y crear una nueva legalidad. El sentido negativo es libertad “de” lo sensible; la libertad positiva es libertad “para”.

Estamos en un punto crucial del pensamiento kantiano. La cuestión es que el centro de la discusión viene a ser la relación “Naturaleza – Libertad”. Como hemos visto no hay síntesis, sino que se mantiene la dualidad, el conflicto, en donde Kant por supuesto apuesta a la naturaleza racional del hombre y que éste, el hombre, es desde el punto de vista de su humanidad, libre. Tanto fenómeno como *noumeno*, ley natural y libertad, materia y forma, razón e inclinación, representan el conflicto Naturaleza – Libertad. En estas dos críticas se ha descubierto que el hombre posee, por decirlo de algún modo, dos naturalezas y que la naturaleza racional, es decir libre y moral, tiene preeminencia, donde el aspecto natural no se integra a su humanidad. Ante esta dificultad Kant cree necesario escribir la tercera crítica, “Crítica de la facultad de Juzgar” (1791), texto que definitivamente tiene menos éxito que las anteriores, lo que no significa que no sea fundamental e importante. Para muchos, los usos teóricos y prácticos ya habían sido expuestos claramente en las anteriores críticas, por lo que esta tercera no “aportaba nada nuevo” a la filosofía trascendental. De todos

modos su importancia fue rescatada por el movimiento romántico, que de algún modo aplicó como programa las tesis de Kant. Además, la tercera crítica representa cierta posibilidad para establecer un estatuto autónomo de la estética y la posibilidad con ello de ser comunicable como saber. Pero donde nos parece radica el tema central de la *CFJ*, es en la noción kantiana de "El juicio reflexionante". Bajo este concepto lo que está en juego es el problema de la teleología, asunto central en la filosofía trascendental y en donde se reconoce como tesis central, a la libertad como el fin final de la creación y junto con ello todo el mundo se convierte así en un mundo teleológico, representado principalmente por su finalidad ética. La posibilidad del progreso del hombre radica en el reconocimiento de esta teleología, de esta finalidad de la naturaleza y de los fines humanos. Es decir la manifestación del proyecto kantiano optimista respecto de los fines más humanos, de la posibilidad de constituir un mundo ilustrado, capaces de vivir sin la tutela de otro, son posibles en la medida que Kant en su tercera crítica, expone la cuestión de la teleología. Con esto la "Crítica de la Facultad de Juzgar" es el intento por conciliar Naturaleza y Libertad, los dos reinos que en las anteriores críticas estaban divorciadas. Así, la revolución kantiana en el conocimiento y en el pensamiento adquiere real sentido desde la tercera crítica, es decir, desde la Estética. No se puede entender el proyecto kantiano sin asistir a esta tercera crítica, pues pone en un sólo sentido, en un sólo fin la naturaleza y la libertad, lo fenoménico y lo *noumenal*.

No es objetivo del presente texto exponer la tesis teleológica kantiana, pues esto llevaría a exponer en su totalidad los argumentos que se despliegan en la *CFJ*. Nuestra intención es más simple y claramente más humilde. Se pretende dar cuenta de una de las ideas de dicho texto, la noción de lo sublime, pues en ella estaría en juego uno de los intentos kantianos por sintetizar, unir desde la perspectiva estética, la cuestión de la Libertad y la Naturaleza, pensando en lo que será la solución teleológica dada por el juicio reflexionante. Esta síntesis en lo sublime se juega fundamentalmente en el reconocimiento de la contradicción de la naturaleza, de cómo el sujeto es sobrepasado, desbordado por la naturaleza como poderío e infinito, como lo ilimitado, que provocan el sentimiento sublime en el individuo, y por otro lado el reconocimiento de la libertad del individuo en tanto racional que por una parte es capaz de comprender dicha infinitud más allá de una representación y por otra, desde la Idea de libertad, pretende resistir frente a los designios de la

naturaleza, sin resignarse, no dejándose vencer, encarnando la Idea de libertad y deber. Y es precisamente este intento el que recepciona el romanticismo alemán. La posibilidad del arte trágico, donde el individuo frente a los designios del mundo, es capaz de enfrentarse por la libertad que posee en su interior, es precisamente la posibilidad de unión entre estética y ética, entre arte y vida, entre vida y tragedia.

## 2. Primeras aproximaciones a lo sublime en Kant

El término "sublime" expresa o designa lo excelso, eminente o de gran elevación. La expresión proviene del latín *sublimis*, que designa lo que está en el aire, en lo alto, por el aire. La voz *sublimis* se acerca, finalmente, también a un sentido moral, pues equivale a la expresión "noble". Esta fluctuación entre los valores estéticos y los valores morales se mantendrá en gran parte de los análisis propiamente filosóficos, lo que también ocurre en Kant. La teleología lo que finalmente permite es precisamente cierta relación entre ética y estética. Ahora esta relación fluctuante, esto es, móvil, dinámica aparece en la *CFJ* a partir de la temática de lo sublime. La cuestión de lo sublime no es un asunto que Kant haya descubierto, pues es un tema presente en las "teorías del gusto" inglesas, y en primera instancia en Pseudo Longino, quien en el Siglo I escribe "Sobre lo sublime". Es cierto que esta obra refiere el término sublime al estrecho marco de la literatura y la retórica, en cuanto designa fundamentalmente un "estilo noble y elevado". El texto de Longino es un texto escrito a los retóricos para lograr en los auditores el sentimiento sublime, esto es, el exceso y éxtasis. En definitiva la posibilidad de disuadir con ciertas oraciones y lograr lo patético, el dolor y con ello la crisis del *logos*, por lo tanto del decir. Con lo sublime y sus imágenes aparece lo no decible, lo que estremece, lo que excede. Las artes bellas, las artes plásticas, representan así la "limitación", mientras que la retórica, la literatura representa lo "ilimitado", precisamente porque manifiesta el exceso, lo indecible, lo irrepresentable. Lo bello se aplica, pues, a las artes que exigen acabamiento o limitación formal y lo sublime a las que apuntan hacia una cierta infinitud o ilimitación. Un segundo antecedente es la tradición estética inglesa, representada por Edmund Burke, quien será el primero en diferenciar belleza y sublimidad. Lo sublime es representado desde cualidades como la oscuridad, la grandeza, la magnificencia, la grandiosidad y, correspondientemente, a sentimientos como el temor, el asombro o el respeto. Así lo sublime



no sólo se relaciona con la presencia de lo grandioso, sino también con un cierto sentimiento de dolor y peligro.

Sin embargo, la primera aproximación al tema por parte de Kant, lo constituyen las "Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime", obra de 1764 y que corresponde al período precrítico. Allí Kant, intenta cierta descripción empírica de lo bello y lo sublime, pero ya manifiesta una preocupación en donde lo estético toma un giro que lo acerca al problema moral. Es en definitiva el inicio de la reflexión de Kant que liga las preocupaciones morales y las preocupaciones estéticas, como prefigurando lo que será el intento de la *CFJ*: resolver, si se puede decir, la relación entre naturaleza y libertad. La preocupación de Kant por los problemas estéticos está ya determinada por el valor moral de las acciones y el descubrimiento de la dignidad humana. Este tránsito y oscilación entre los valores estéticos y los valores antropológico-morales, resulta ser constante en el texto de las Observaciones. En este estudio precrítico lo que está en juego es la manifestación de lo bello y lo sublime como sentimientos, que si bien necesitan del objeto, son fundamentalmente nacidos en el sujeto. En esto, lo precrítico tiene el carácter de anteceder dentro de una misma línea reflexiva, lo que será tratado en la etapa crítica expresada en la *CFJ*. Dice Kant "Las diversas sensaciones de deleite o de disgusto descansan menos en la constitución de las cosas externas que las provocan, que en el sentimiento propio de cada hombre de ser conmovido con placer o displacer por ellas."<sup>23</sup> El deleite o disgusto, en sentido empírico, en cuanto sensación descansan en el sentimiento de ser conmovido, de ser afectado, por lo que en el objeto no está el deleite o disgusto, sino en el sujeto mismo. Así la posibilidad del juicio estético, por ende, se funda en la capacidad propia del sentimiento para ser afectado de placer o dolor. Lo común tanto a lo bello como a lo sublime es que se trata de un sentimiento de placer o de displacer. El sentimiento de agrado, sin embargo, no es el mismo para lo sublime y lo bello: "El sentimiento más refinado que ahora vamos a ponderar es, principalmente, de doble especie. El sentimiento de lo sublime y de lo bello. La emoción de ambos es agradable, pero de muy diverso modo. La vista de una montaña, cuya cima nevada se eleva sobre las nubes, la descripción de una tempestad furibunda o la pintura del reino infernal

---

<sup>23</sup> KANT, Immanuel; *Textos estéticos*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983, p. 19.

de Milton, despiertan complacencia, pero con horror; por el contrario, la perspectiva sobre praderas ricas en flores, valles con arroyos serpenteantes cubiertos de rebaños que pastan, la descripción del Elíseo o la pintura de Homero del cinturón de Venus, ocasionan también una agradable sensación, pero que es jovial y sonriente. Para que aquella impresión en nosotros pueda ocurrir con pertinente fuerza debemos tener un sentimiento de lo sublime, y para gozar apropiadamente de la última, un sentimiento ante lo bello"<sup>24</sup> Lo sublime, según se ve, comporta un sentimiento de placer que contiene una extraña ambigüedad: no se trata de un placer puro, sino mezclado con el horror, con un cierto displacer. Frente al carácter risueño y alegre de lo bello, lo sublime se manifiesta bajo la traza de lo temible. La desmesura de lo sublime queda plenamente reflejada en los ejemplos: la vista de una montaña nevada, una tempestad furibunda, el reino infernal de Milton, son sentimientos de placer ante lo grande, mezclado con cierto dolor. Es en definitiva la presencia de algo grandioso, elevado, sublime, lo que se manifiesta en el sujeto. Es el sujeto enfrentado al poder de la naturaleza, pero que se manifiesta como sentimiento de lo sublime, no como objeto sublime. Esto significa que es el objeto, grandioso por cierto, el que impele al sujeto al ser sobrepasado, desbordado al juicio sublime. Nótese que Kant más adelante comprende ese sentimiento como algo que sobrepasa, abruma y envuelve sobrepasando al hombre. Y aquí también se prefiguran las imágenes de lo sublime en el romanticismo alemán: noche, terrible, grandioso "...la noche es sublime, el día es bello... lo sublime emociona, lo bello atrae. El semblante del hombre que se halla en el pleno sentimiento de lo sublime es grave, a veces atónito y asombrado. Por el contrario, la vívida sensación de lo bello se anuncia por una brillante serenidad de los ojos, rasgos de sonrisa y a menudo una sonora jocundidad. Lo sublime es, a su vez, de especies diversas. El sentimiento de él es acompañado a veces por algún horror o bien melancolía; en algunos casos, simplemente por tranquila admiración; y en otros aun por una belleza difundida sobre un designio sublime. Denominaré a lo primero lo sublime terrible a lo segundo lo noble y a lo tercero lo espléndido. Honda soledad es sublime, pero de modo terrible."<sup>25</sup> Es aquí que se prefigura una constante en el desarrollo kantiano. El arrobamiento del sujeto frente a la grandiosidad. El sujeto queda sobrepasado por las manifestaciones de lo sublime, del poder

<sup>24</sup> KANT, Immanuel; *Textos estéticos*, Op. Cit., pp. 20-21.

<sup>25</sup> KANT, Immanuel; *Textos estéticos*, Op. Cit., pp. 21-22.

de la naturaleza expresada por lo sublime y su sentimiento. Sublime terrible, sublime noble y sublime espléndido dan cuenta de diversos modos de enfrentarse a lo sublime. Son modos del hombre que se enfrenta con aquello ilimitado, infinito. Y la imagen de la soledad como sublime, pero terrible da cuenta de aquel que se ciernen sobre el individuo, apoderándose de él y manifestándole su pequeñez frente a la existencia. Toda esta descripción será fundamental para el Kant crítico que vuelve al tema, pero ya desde su sistema trascendental.

### 3. Lo sublime en Kant

El tratamiento de lo sublime en la *CFJ* mantiene, en lo esencial, los rasgos descriptivos de las "Observaciones...", pero asumiendo ya plenamente el planteamiento trascendental. Si en las "Observaciones..." lo que primaba era cierta descripción sobre lo que ocurría en nosotros respecto de lo bello y lo sublime, aquí se intenta establecer a lo sublime dentro del sistema crítico, su importancia en la configuración de un sujeto trascendental, libre y siendo capaz de constituirse humanamente. Resulta pues interesante determinar cómo es que las preocupaciones éticas se ligan con las preocupaciones estéticas, es decir, cómo se produce la articulación y tránsito entre los valores estéticos de lo sublime y los valores morales. En lo sublime se aprehende algo que supera al sujeto. Bajo esta idea el sujeto tiene la sensación de lo caótico, lo infinito, lo que en definitiva lo excede. En definitiva el sujeto se siente "suspendido", por ese exceso y está conmocionado. La amenaza que expresa para la integridad del sujeto, el hombre amenazado, remite al hombre a la conciencia de su propia limitación, de su propia insignificancia. Siente el sujeto el poder de la naturaleza, siente su impotencia, la imposibilidad de enfrentarse a ella. Lo inconmensurable, lo no mensurable hace sentir su fuerza ante el sujeto. Esta experiencia alude a un cierto "sentirse superado" o trascendido por algo que nos sobrepasa de una manera ilimitada. Los ejemplos de las "Observaciones..." son claros: una montaña nevada, una tempestad furibunda, la noche. De allí que la primera diferencia de lo sublime frente a lo bello, sea la de la representación de una "ilimitación". "Lo bello en la naturaleza atañe a la forma del objeto, que consiste en la limitación; lo sublime, por el contrario, también se hallará en un objeto desprovisto de forma, en la medida que es representada la ilimitación en él o bien a causa de él, añadiéndosele, empero, el pensamiento de su totalidad; de manera que lo bello parece ser tomado por la presen-

tación de un concepto indeterminado del entendimiento y lo sublime, en cambio, de un parecido concepto de la razón”<sup>26</sup>. Al contrario de la forma, que esta ligada al concepto de lo bello, lo sublime se manifiesta como no – forma, como ilimitación. Esta informidad e ilimitación en la representación del objeto, no es sino expresión de una superación de nuestras facultades ante la presencia de lo ilimitadamente grande. Nuestro entendimiento, que es la capacidad del sujeto para representarse objetos, diríamos en este caso, bellos, es incapaz de representarse lo que denominamos sublime, pues carece de forma pero “comprende” la totalidad, en definitiva, permite esta representación. El sujeto es “rebasado” por una Idea, que ya no pertenece al entendimiento, pues no es un objeto configurado desde límites, sino que pertenece a la razón, que es la fuente del pensamiento y de la libertad del sujeto. Es el nivel del sujeto que lo constituye, precisamente en la medida que permite cualquier representación. Esta superación de nuestras facultades ante la presencia de lo sublime, determina la satisfacción del sujeto de un modo diverso. La satisfacción en lo bello implica un “sentimiento de promoción de la vida y es aunable, por eso, con atractivos y con una imaginación lúdica, y en cambio aquella (el sentimiento de lo sublime) es un placer que sólo surge indirectamente, a saber, de modo tal que es generado por el sentimiento de un momentáneo impedimento de las fuerzas vitales y de una tanto más fuerte efusión de éstas inmediatamente consecutiva; por tanto, no parece ser, como emoción, un juego, sino seriedad en el quehacer de la imaginación.”<sup>27</sup> En el sentimiento de lo bello se combinan el encanto y una imaginación que juega; en cambio, la satisfacción en lo sublime comporta una suspensión y desbordamiento momentáneo de nuestras facultades vitales. La satisfacción, pues, que implica la representación de lo sublime lejos de todo juego, parece una ocupación seria.

Además, el sentimiento de lo sublime nos comporta en nuestra interioridad cierta ambigüedad. Por una parte existe una atracción, una complacencia, pero al mismo tiempo rechazo. Es por esta ambigüedad en el sentimiento de lo sublime que se manifiesta como placer negativo. “De ahí que tampoco sea conciliable con atractivos; y desde que el ánimo no es sólo atraído por el objeto, sino alternativamente, una y otra vez

<sup>26</sup> KANT, Immanuel; *Crítica de la facultad de Juzgar*, Ed. Monte Ávila, Caracas, 1991, pp. 158-159.

<sup>27</sup> KANT, Immanuel; *Crítica de la facultad de Juzgar*, Op. Cit., p. 159.

repelido también, la complacencia en lo sublime contiene: menos un placer positivo que una admiración o respeto, esto es, algo que merece ser denominado placer negativo."<sup>28</sup> A diferencia del atractivo y del encanto "placeres positivos" que seducen y que pertenecen a lo bello, la admiración y el respeto son sentimientos que más que cercanía y seducción, nos proponen distancia, separación del objeto. La connotación negativa deja de manifiesto la limitación y el desbordamiento de nuestras facultades de representación frente a la ilimitación de la naturaleza, representado por el objeto sublime. Esta ilimitación hace que, desde el punto de vista cuantitativo, lo sublime no pueda ser definido sino como "...lo que es absolutamente grande. Pero ser grande y ser una magnitud son dos conceptos enteramente diferentes (*magnitudo* y *quantitas*). Asimismo, decir sin mas (*simpliciter*) que algo es grande es completamente distinto a decir que es grande absolutamente (*absolute non comparative magnum*). Lo último es aquello que es grande por sobre toda comparación."<sup>29</sup> A esta determinación cuantitativa de lo sublime que Kant llama "sublime matemático" (o "sublime teórico" como lo denomina Schiller en "De lo sublime"). En este sublime lo que esta en juego es la idea de infinito que sobrepasa lo finito del espacio en que nos representamos los objetos en la relación cuantitativa. Si queremos representarnos la magnitud sensible de los objetos que nos representamos, podemos realizarlo hasta que nuestra imaginación llega a un límite determinado por la imposibilidad de representarnos tal magnitud. Así, se establece una magnitud infinita que supera la representación finita de ella y es aquí donde la razón, no el entendimiento ni la imaginación que se ha regido por la experiencia, es la que reconoce lo infinito, pero no desde una representación concreta. Así lo sublime se manifiesta como el reconocimiento de nuestra pequeñez ante lo infinito, en cuanto imposibilidad de representárnosla. Pero al mismo tiempo por nuestra razón, que es capaz de comprender y sentir lo infinito de algún modo, manifiesta nuestra grandeza. Llega un momento en que nuestra imaginación es incapaz de representarse las magnitudes, porque toda magnitud que se represente o se imagine le parece pequeña. Triunfa así la Idea, de la razón, que por una parte se manifiesta como triunfante, pues nos sobrepasa, pero al mismo tiempo se nos aparece como dominadora de la naturaleza, en cuanto la sobrepasa y así en cuanto racionales somos capaces de unir naturaleza y razón.

<sup>28</sup> KANT, Immanuel; *Crítica de la facultad de Juzgar*, Op. Cit., p. 159.

<sup>29</sup> KANT, Immanuel; *Crítica de la facultad de Juzgar*, Op. Cit., p. 162.

*“A partir de esto se ve también que la verdadera sublimidad sólo tiene que ser buscada en el ánimo del que juzga, no en el objeto natural, cuyo enjuiciamiento da ocasión al temple del sujeto. ¿Quién llamaría, en efecto, sublimes a las informes masas montañosas, amontonadas unas sobre otras en salvaje desorden, con sus pirámides de hielo, o al lóbrego mar embravecido, etc.? Mas el ánimo se siente elevado en su propio enjuiciamiento cuando, al abandonarse en la contemplación de aquellas cosas, sin consideración de su forma, a la imaginación y a una razón que, si bien está ligada a ésa sin ningún fin determinado, la amplía simplemente halla, empero, que todo el poderío de la imaginación es inadecuado a las ideas de ésta.”<sup>30</sup>*

Frente a lo “sublime matemático” y a la idea de infinitud comparece lo “sublime dinámico” que comprende la idea de fuerza o poderío. Este poderío es “una potencia que se sobrepone a grandes obstáculos. El mismo se denomina prepotencia cuando también se sobrepone a la resistencia de aquello que ya tiene poderío. La naturaleza considerada en el juicio estético como poderío que no tiene prepotencia sobre nosotros, es sublime dinámicamente.”<sup>31</sup> Desde esta perspectiva la fuerza o poderío es lo que se manifiesta en la naturaleza. Ya no es lo infinito, sino lo que nos sobrepasa y nos opone resistencia. Y no puede sino producir temor. “Cuando la naturaleza ha de ser juzgada por nosotros como sublime [en sentido] dinámico, tiene que ser representada como inspiradora de temor (si bien, a la inversa, no todo objeto que despierta temor es hallado sublime en nuestro juicio estético). En efecto, en el enjuiciamiento estético (sin concepto), la superioridad sobre los obstáculos sólo puede ser juzgada según la magnitud de la resistencia”<sup>32</sup> Desde esta perspectiva aparece como sublime la naturaleza cuando efectivamente nos provoca temor, cuando su poderío nos sobrepasa y no podemos resistirle. Nuevamente nuestra limitación se manifiesta frente a lo sublime o mejor dicho, nuestra limitación se hace manifiesta frente a la fuerza de la naturaleza, y ante la cual no podemos resistir. Lo “sublime dinámico” (o “sublime práctico” como lo llama Schiller en “De lo sublime”) es la oposición nuevamente de las leyes de la natura-

<sup>30</sup> KANT, Immanuel; *Crítica de la facultad de Juzgar*, Op. Cit., pp. 169-170.

<sup>31</sup> KANT, Immanuel; *Crítica de la facultad de Juzgar*, Op. Cit., p. 173.

<sup>32</sup> KANT, Immanuel; *Crítica de la facultad de Juzgar*, Op. Cit., pp. 173-174.

leza. Es oposición entre las leyes de la naturaleza, como poderío y en donde el individuo esta abandonado a esas fuerzas. El temor, lo temible, la grandeza del poderío de la naturaleza manifestada en diversas situaciones que hacen frente al hombre y lo hacen reconocerse como ser insignificante, limitado, finito, frágil. "Rocas que penden atrevidas y como amenazantes; tempestuosas nubes que se acumulan en el cielo y se aproximan con rayos y estruendo; los volcanes con toda su violencia devastadora; los huracanes con la desolación que dejan tras de sí; el océano sin límites, enfurecido; la alta catarata de un río poderoso y otras cosas parecidas, hacen de nuestra potencia para resistirlos, comparada con su poderío, una pequeñez insignificante."<sup>33</sup> La naturaleza empequeñece, reduce, manifiesta lo terrible de la existencia, pulveriza nuestras resistencias. Pero esto no es un puro temor, es un "temor atractivo". Contemplamos, en efecto, al mismo tiempo, con temor y atracción la fuerza superior de la naturaleza, con tal que no esté en riesgo nuestra existencia. En este sentido, y en tales condiciones, la fuerza de la naturaleza es tanto más atractiva cuanto más temible. "Mas su vista se hace tanto más atrayente cuanto más temible es, con tal que nos hallemos seguros; y de buen grado llamamos sublimes a esos objetos, porque elevan la fortaleza del alma por sobre su término medio habitual y permiten descubrir en nosotros una potencia de resistir de especie completamente distinta, que nos da valor para poder medimos con la aparente omnipotencia de la naturaleza."<sup>34</sup> Ahí está lo extraño y necesario de lo sublime. Manifiesta nuestra pequeñez, nos atemoriza, pero nos atrae, nos conquista, nos desborda. Como lo ilimitado, lo incommensurable, lo sublime trastoca al individuo, lo devuelve a su natal precariedad, a su natal indefensión, a su natal desnudez. Claro está, como dice Kant, cuando no está en peligro nuestra existencia. Es la presencia de lo sublime estético, desde la mirada desinteresada, que ve asomarse lo terrible. Pero al mismo tiempo y aquí viene la síntesis con la ética, con lo moral, con la idea de libertad, el individuo, diríamos el ser humano, posee desde su condición de ser racional, la Idea y libertad que le permite resistir, no sucumbir ante la naturaleza. Es mas, la vence toda vez que actúa bajo la idea del deber, triunfa la razón, la libertad, la interioridad del Hombre, que no obedece a la naturaleza, sino que la resiste, pero no desde la fuerza o potencia natural, sino desde la fuerza de la razón, desde la libertad humana. Así lo sublime dinámico

---

<sup>33</sup> KANT, Immanuel; *Crítica de la facultad de Juzgar*, Op. Cit., p. 174.

<sup>34</sup> IBIDEM SUPRA.

pone de manifiesto en mayor grado la lucha del hombre por resistir a la naturaleza que se manifiesta hostil, agresiva. Pero es al mismo tiempo la posibilidad de la grandeza, del triunfo. Antes que resignarse, se debe morir, lo que prefigura la actitud romántica sucumbiendo ante los designios del destino y por ende de la naturaleza.

*“...así también lo irresistible de su poderío ciertamente nos da a conocer, considerados nosotros como seres naturales, nuestra impotencia física, pero al mismo tiempo nos descubre una potencia para juzgarnos independientemente de ella y una superioridad sobre la naturaleza, en la que se funda una conservación de sí de especie enteramente distinta de aquella combatida y puesta en peligro por la naturaleza fuera de nosotros; allí la humanidad en nuestra persona permanece no rebajada, aunque tuviera que sucumbir a ese poder. De tal manera, la naturaleza no es juzgada como sublime en nuestro juicio estético en cuanto es atemorizante, sino porque invoca en nosotros nuestra fuerza (que no es naturaleza) para mirar aquello de lo cual nos curamos (bienes, salud y vida) como pequeño y, no obstante, ver por eso mismo su poder (al que estamos en todo caso sometidos con respecto a esas cosas), no como una tal prepotencia respecto de nosotros, ante la cual tuviésemos que inclinamos cuando se tratara de nuestros principios supremos y de reafirmarlos o abandonarlos. Por tanto, la naturaleza se llama aquí sublime simplemente porque eleva la imaginación a la presentación de los casos en que el ánimo puede hacer para sí mismo sensibles la propia sublimidad de su destinación, aun por sobre la naturaleza.”*<sup>35</sup>

En definitiva lo sublime manifiesta o expone al individuo a la condición que lo acompaña inevitablemente. Lo sublime al excederlo y sobrepasarlo lo lanza a su condición más frágil, más limitada. Pero frente a dicha condición de lo desmesurado, de lo grande, de lo terrible se yergue algo así como una segunda naturaleza, más digna. Frente a la insignificancia física, natural, emerge una superioridad espiritual, racional. Lo ilimitado provoca en el individuo que emerja la Idea de la razón, que supera al entendimiento y a la imaginación. En estas, los conceptos, las representaciones, son limitadas en la medida que

<sup>35</sup> KANT, Immanuel; *Crítica de la facultad de Juzgar*, Op. Cit., p. 175.



es la razón la que hace posible la comprensión y la resistencia ante lo ilimitado. Para que este sentimiento emerja como tal es necesario la contemplación de los propios límites, es necesario saberse finitos, reconocerse limitados. Para que se manifiesten las estructuras del sujeto, su dignidad y fortaleza moral es necesario el dato material que entrega la naturaleza, aunque lo sublime, podría decirse, no "está" en la naturaleza, sino más bien en el sentimiento estético y, por qué no, moral que se encuentra en el sujeto. Así lo que se manifiesta en la contemplación estética de lo sublime, no es, simplemente, la sublimidad de la naturaleza. Podríamos afirmar en sentido estricto que lo sublime (ya sea desde la consideración matemática o dinámica) no es algo, en primer lugar y finalmente, atribuible a la naturaleza. No hay nada tan grande en la naturaleza que, bajo otra relación, no pueda ser rebajado hasta lo infinitamente pequeño, ni nada tan pequeño que, respecto de medidas más pequeñas aún, no pueda ampliarse hasta el tamaño de un mundo. Pero, ¿qué es, entonces, sublime? "La sublimidad, por lo tanto, no está contenida en ninguna cosa de la naturaleza, sino solamente en nuestro ánimo..."<sup>36</sup> No es en la vista de una montaña, cuya cima nevada se eleva sobre las nubes, ni una tempestad furibunda donde radica lo sublime, sino en nosotros. Nuestra propia limitación para representarnos con nuestro entendimiento las magnitudes sensibles manifiestan una facultad suprasensible en nosotros, un orden distinto al natural y que lo superan. Esta facultad capaz de abarcar la infinitud y de ordenarse a ella es la razón. Como hemos visto la razón no es el entendimiento ni la imaginación como facultad, pues ellas no pueden abarcar la totalidad, porque no pueden representársela. La infinitud, es decir lo sublime matemático, no es representable y sólo una idea de la razón puede ayudarnos. La razón es el intento por alcanzar la totalidad absoluta, es la apertura a lo absoluto, el intento por la comparencia ante la razón de lo absoluto. Y es así como se supera la naturaleza y se manifiesta lo sublime. En consecuencia "Se puede describir así lo sublime: es un objeto (de la naturaleza) cuya representación determina al ánimo para pensar la insuficiencia de la naturaleza como presentación de ideas."<sup>37</sup> Que sea un objeto de la naturaleza expone no la sublimidad del objeto sino a lo que lleva. Y esto nos lanza a pensar la imposibilidad de su propia representación. Es decir la montaña nevada, el océano agitado afectan el ánimo para que reconozca la imposibilidad de esa

---

<sup>36</sup> KANT, Immanuel; *Crítica de la facultad de Juzgar*, Op. Cit., p. 177.

<sup>37</sup> KANT, Immanuel; *Crítica de la facultad de Juzgar*, Op. Cit., p. 180.

misma naturaleza de representarse. Es decir lo sublime invita a pensar la insuficiencia de aquello mismo que se está presentando, por lo que hace necesario pensar desde la pura Idea de la razón, esto es desde la pura Idea de la libertad, superando así a la propia naturaleza. La incapacidad de nuestro entendimiento para encontrar una medida adecuada a la apreciación estética de las magnitudes pone de manifiesto, en esa misma limitación, la capacidad de la razón para mantener la infinitud como unidad. En otras palabras, en el propio hecho de “poder pensar” lo sublime, lo infinito, se pone de manifiesto la superioridad de nuestro espíritu sobre la naturaleza. Así lo sublime no se juega en una sublimidad de la naturaleza, sino más bien en la posibilidad de incitar a la razón y por ende al hombre para reconocer sus límites, pero al mismo tiempo superar a la naturaleza. Lo verdaderamente sublime es la razón, no la naturaleza. Y el intento kantiano terminará en el encuentro entre naturaleza y libertad bajo la idea de la teleología, esto es que la naturaleza y la voluntad humana coinciden en un fin, un *telos*, que debe ser guiado por la razón, por la libertad.

#### **4. Algunos aspectos de la recepción romántica: Schiller**

Friedrich Schiller ha sido denominado como el primer filósofo del arte alemán. Es uno de los precursores más importantes del romanticismo alemán. Schiller, que además de filósofo destacó como poeta, dramaturgo e historiador, representa el “puente” entre Kant y el romanticismo que tiene a sus figuras más altas en Schlegel, Schelling y Hegel. La posibilidad de educar al hombre desde la estética, tesis central de Schiller, es posible a partir de su lectura de la *CFJ* de Kant, siendo un tema central lo sublime. En un ensayo titulado “De lo sublime” (subtitulado *Ampliación de algunas ideas de Kant*) de 1793, Schiller desarrolla con matices muy pequeños las mismas ideas de Kant sobre lo sublime, estableciendo la relación entre sublimidad y moralidad, entre ética y estética. Así, define lo sublime en relación directa con la idea de la razón, la idea de libertad y dignidad moral del hombre: “Llamamos sublime a un objeto, ante cuya representación nuestra naturaleza sensible siente los propios límites; nuestra naturaleza racional, empero, su superioridad, su exención de límites; objeto, al que no podemos resistir, pues, físicamente, pero sobre el cual nos elevamos moralmente, es decir, por medio de ideas. Sólo como seres sensibles somos dependientes;

como seres racionales somos libres."<sup>38</sup> Son fundamentales a lo menos dos cuestiones. La imposibilidad de representarnos lo sublime, siendo con ello central el reconocimiento de los propios límites desde el aspecto sensible de nuestra naturaleza. En segundo término la moral o idea de la razón que se manifiesta como superioridad del hombre frente a la naturaleza y por tanto libre de los efectos de ella. Junto con lo anterior, podemos afirmar también una cuestión también ya vista por Kant y que es la íntima relación o descubrimiento de los valores morales "en" los valores estéticos. En definitiva en el corazón mismo de lo estético, de los juicios estéticos comparece lo moral, la libertad del sujeto, su independencia de la naturaleza, y es por ello que se hace necesaria una educación estética del hombre, pues en la medida que lo hacemos, estamos al mismo tiempo educando moralmente al sujeto. Esta libertad del individuo también lo hace partícipe de la comunidad, doliéndose del dolor que sufre el prójimo. No es lo sublime lo que me afecta a mí en cuanto prepotencia o violencia de la naturaleza, sino más bien de lo que sufre otro.

*"El dolor compartido prepondera sobre todo goce estético... Esta representación de un sufrimiento ajeno, unida al afecto y a la conciencia de nuestra libertad moral interior, es patéticamente sublime... Y este sufrimiento eleva nuestro espíritu y llega a ser patéticamente sublime, no porque nos vemos separados de él, por nuestra buena suerte (pues entonces tendríamos aún un garante muy malo para nuestra seguridad), sino porque sentimos alejado a nuestro yo moral de la causalidad de ese sufrimiento, es decir de su influencia sobre la determinación de nuestra voluntad... Para lo sublime patético se exigen, pues, dos condiciones principales, primero: una viva representación del sufrimiento, para suscitar con la debida intensidad la pasión compasiva; segundo una representación de la resistencia contra el sufrimiento, para traer a la conciencia la libertad interior del espíritu. Sólo por lo primero, el objeto llega a ser patético; y únicamente por lo segundo, lo patético se convierte, al mismo tiempo, en sublime."<sup>39</sup>*

---

<sup>38</sup> SCHILLER, Friedrich; **De lo Sublime Sobre lo Patético**, Instituto de Estudios Germánicos, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1947, p. 21.

<sup>39</sup> SCHILLER, Friedrich; **De lo Sublime Sobre lo Patético**, Op. Cit., pp. 61-65.

Aquí se manifiesta claramente el “plan” romántico. Lo sublime frente al individuo, la resistencia desde la moralidad ante esa adversidad y la compasión ante el sufrimiento ajeno, como modos de vida estética y por ende moral. Lo sublime adquiere su versión más importante, más humana, más trágica, precisamente en el dolor, en la pasión dolorosa, en el padecer y com-padecer del individuo frente a los designios de la naturaleza y del destino. No le queda al individuo más que luchar y resistir a la adversidad, una resistencia que no obedece a la naturaleza, la enfrenta aunque sea con la propia vida y sólo queda la vida estética, la vida trágica. Ahí comparecen Werther y Fausto, Otelo y Hamlet, resistiendo, siendo ellos mismos tragedia, su propia vida siendo tragedia y ahí estamos nosotros para asistir a su muerte, heroica y terrible, inevitable designio, porque la vida imita al arte y el arte imita la vida. Pues de lo sublime patético “...emanan las dos leyes fundamentales de todo arte trágico. Estas son, primero, la representación de la naturaleza sufriente y, segundo, la representación de la autonomía moral en el sufrimiento.”<sup>40</sup> Es precisamente en el arte, en el arte trágico que coinciden naturaleza y moralidad. El individuo atendiendo a su espacio de interior libertad, frente a los designios no siempre comprensible de la naturaleza. En este sentido Schiller, a través del arte, de la estética, pretende que el individuo desarrolle todas sus capacidades, poniendo en evidencia su libertad, su independencia de la naturaleza. En este proceso de consecución de una nueva armonía, trágica por cierto, que supere la escisión y desgarramiento en que vive la humanidad, es fundamental la estética, ya que sintetiza los impulsos sensibles con los impulsos intelectuales y morales del hombre. Del mismo modo el hombre, sometido al determinismo de la naturaleza y a la libertad de la voluntad, debe dominar a la naturaleza sin destruirla, sin sacrificarla, e instalarse en su segunda naturaleza, propiamente humana, que es la moralidad, de la que lo estético aparece como condición. Así, es necesario educar a ese hombre, convirtiéndose en indispensable un proyecto estético-educativo-moral, donde lo bello y lo sublime permitirán el progreso y moralización del hombre. Es en la estética donde se juega el destino de la humanidad. Así, Schiller nos dice en un texto de 1801 “...lo sublime tiene que añadirse, pues, a lo bello para hacer de la *educación estética* un todo completo y para ampliar, conforme a la totalidad de alcance de nuestra determinación, y por tanto, incluso más allá del mundo sensible, la capacidad de sentir que es propia del

<sup>40</sup> SCHILLER, Friedrich; *De lo Sublime Sobre lo Patético*, Op. Cit., p. 65.

corazón del hombre."<sup>41</sup> La educación estética del hombre como proyecto romántico, supone la convivencia, la unidad entre belleza y sublimidad. Con ello se accederá al corazón de la humanidad, al núcleo moral de la existencia que permite vivir al sujeto de modo digno. Son la estética y la ética dos instancias en que el hombre puede progresar, humanizarse. Moral y arte como vehículos que permitan al hombre reconciliarse con la naturaleza, reintegrarse a ella.

*"Sin lo bello habría un perpetuo conflicto entre nuestra determinación natural y nuestra determinación racional.... Sin lo sublime la belleza nos haría olvidar nuestra dignidad. En el relajamiento de un goce ininterrumpido mermaríamos el vigor del carácter y, encadenados indisolublemente a esta forma azarosa de existir, perderíamos de vista nuestra determinación invariable y nuestra verdadera patria. Sólo cuando lo sublime se desposa con lo bello y nuestra receptividad hacia ambos ha sido formada en igual medida, somos ciudadanos consumados de la naturaleza, sin por ello ser sus esclavos y sin perder por ligereza nuestra ciudadanía en el mundo inteligible."<sup>42</sup>*

¿Tiene el hombre actual alguna experiencia sublime? ¿Es posible reconocer una experiencia de lo sublime en la vida actual? ¿Qué patria habita el hombre hoy? ¿Sigue siendo necesaria una educación estética para el hombre actual? ¿Qué ha pasado con lo sublime? Han pasado siglos y el proyecto romántico sucumbió a los avatares de la historia. Época del terror, crisis de la razón, crisis del sujeto. La libertad regulada por el mercado, lo mismo la estética. La tragedia siendo vídeo-clip y lo sublime traído por la coca-cola. ¿Qué nos queda? Suicidio, resignación o cinismo. "¡Ser o no ser: he ahí el dilema!..."

## 5. Bibliografía

KANT, Emmanuel; ***Crítica de la Facultad de Juzgar***, Monte Ávila Editores, Caracas, 1991.

KANT, Immanuel, ***Textos Estéticos***, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983.

---

<sup>41</sup> SCHILLER, Friedrich; "***Sobre lo Sublime***", en ***Escritos sobre estética***, Ed. Tecnos, Madrid, 1990, p. 10.

<sup>42</sup> SCHILLER, Friedrich; "***Sobre lo Sublime***", Op. Cit., p. 11.

SCHILLER, Friedrich; ***Sobre lo Sublime, en: Escritos sobre estética***, editorial Tecnos, Madrid, 1990.

SCHILLER, Friedrich; ***De lo Sublime Sobre lo Patético***, Instituto de Estudios Germánicos, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1947.

TRÍAS, Eugenio; ***Lo Bello y lo Siniestro***, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1982.

KÖRNER, Stephen; ***Kant***, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto y VILAR, Gerard (Eds.); ***En la cumbre del criticismo***, Editorial Anthropos, Barcelona, 1992.