RESONANCIAS EMOCIONALES DE LA RAZÓN EN KANT*

[EMOTIONAL RESONANCES OF REASON IN KANT]

Nuria Sánchez Madrid
Professora na Universidad Complutense de Madrid
Departamento de Filosofía Teorética

Natal, v. 23, n. 41
Maio-Ago. 2016, p. 33-74

Princípios
Revista de filosofia
E-ISSN: 1983-2109

CC BY NC SA

Resumen: Este artículo se propone calibrar, partiendo del estado actual de la cuestión, las funciones que los sentimientos o emociones ejercen en todo el arco del proyecto crítico, afectando a la concepción del conocimiento y de la acción moral. Para ello, comenzaré analizando el sentido, no sólo retórico, del concepto kantiano de *Bedürfnis*, planteando sucesivamente la dimensión radical que el sentimiento de placer y displacer posee en el ánimo humano, la necesidad de que la virtud sea ejercida con un corazón alegre, siguiendo la enseñanza de Epicuro, y finalmente la conexión de la belleza con la resonancia afectiva que penetra todo el edificio de la reflexión. En la conclusión extraeré algunas consecuencias que un estudio de las *Críticas* en clave sentimental puede introducir en la concepción usual de la razón en Kant, ampliando los mecanismos de implantación en el mundo de esta facultad, al reconocer la importancia del sentimiento y la inclinación para la construcción de la autonomía humana.

Palabras clave: Emociones; Razón; Vida; Sentimiento de placer; Finalidad; Belleza.

Abstract: This paper aims to appraise, based on the current state of research, the functions that feelings or emotions fulfill on the whole range of Kant's critical project, shaping his conception of knowledge and moral action. I will begin by analyzing the meaning, not just rhetorical, stemming of the Kantian concept *Bedürfnis*, addressing the deep influence that the feeling of pleasure and displeasure has on the human mind, the need for virtue is exercised with a joyful heart, following the teaching of Epicurus, and finally the connection of beauty with an emotional resonance that pervades the entire reflexive thinking. Finally, I will draw some consequences that a survey of criticism from an emotional point of view may generate for the usual conception of reason in Kant, spreading its mechanisms to reform the world, what entails to recognize the importance of feeling and inclination for constructing human autonomy.

Keyworks: Emotions; Reason; Life; Feeling of pleasure; Purposiveness; Beauty.

> "Parecería legítimo hablar, como lo hace Y. Yovel,
> de una "erótica de la razón" en Kant, reconstituyendo
> toda una semántica de la *Befriedigung* que envuelve
> el dinamismo racional, apuntando a una fusión de *logos*
> y de *eros*, de patente matriz platónica,
> una semántica de "intereses", "faltas", "privaciones",
> "llamadas" y "pretensiones", términos que no se agotan
> como metáfora, sino que transportan
> una evidente función sistemática"
> (M. J. Carmo Ferreira, "O prazer como expressão do absoluto em Kant",
> en *Pensar a cultura portuguesa*, Colibrí, 1993, p. 395-396).

La relevancia del sentimiento y la emoción para comprender cabalmente las exigencias de la razón en el proyecto crítico kantiano solo ha comenzado a subrayarse con la debida contundencia en los últimos quince años. Sin duda la publicación de la monografía de Robert Louden (2002) – *Kant's Impure Ethics* – rompió el hielo en un contexto interpretativo para el que la dicotomía de la razón y sentimiento era un inamovible *matter of fact* de la arquitectónica kantiana. Más recientemente, los trabajos en los que Alix Cohen ha reivindicado la existencia en Kant de un modelo de racionalidad apto para la metodología propia de las ciencias humanas – véase su imprescindible *Kant and the Human Sciences* (2009) –, junto con los volúmenes que ha editado en torno al alcance de la emoción, especialmente de la mano de las Lecciones de Antropología y la Pedagogía (Cohen, 2016; 2014a; 2014b), han contribuido a normalizar el estudio de la razón en combinación con la emoción en Kant. Desde las coordenadas luso-brasileñas no podemos dejar de mencionar el excelente trabajo que Maria de Lourdes Borges[1] dedicó en 2012 a esta cuestión, sobre la que ha ido toman-

[1] Borges procede a describir una suerte de mapa de las emociones en la "ética impura" kantiana, lo que arroja el saldo de que la emoción constituye una suerte de *continuum* que cubre fenómenos tanto pasivos como activos del sujeto. Así, la emoción afectaría tanto al ser humano entendido como *anima*, como *mens* y como *animus*, en una gradación que da cuenta de su amplitud y

do partido un número creciente de especialistas en la obra kantiana. En la misma línea puede situarse un artículo pionero de Pauline Kleingeld (1998, p. 96/84) dedicado al análisis de las imágenes de la razón que enfoca su fuerza conativa, una especialista que en el volumen editado en 2014 por Cohen (2014a, p. 146-165) se ha ocupado también de atender a la presencia en Kant de "sentimientos racionales" que resultan instructivos acerca del horizonte de expectativas de las facultades superiores de conocer, favoreciendo la aplicación antropológica de los principios de la moral y visibilizando el funcionamiento no abstracto de la teoría de las facultades. Hablando de pioneras, coincidimos enteramente con la adjudicación de Cohen (2014a, p. 1) de este apelativo a Nancy Sherman (1989), Christine Korsgaard (2009) y Marcia Baron (1999), cuyos trabajos han iluminado especialmente a quienes se han propuesto seguir el rastro de lo emocional en la constitución de la moralidad en Kant. En el volumen mencionado – *Kant on Emotion and Value* –, Nancy Sherman ha distinguido entre el orden de los principios que hacen de nosotros agentes racionales y el orden empírico de los motivos que nos permiten concretar en la práctica de aquéllos principios, puesto de manifiesto por la antropología moral, argumentando que la exposición de las virtudes morales quedaría desprovista de base en caso de que ambas perspectivas no debieran conjugarse, como efectivamente ocurre, en el modelo de racionalidad práctica defendido por Kant (Cohen,

alcance. Naturalmente que las emociones contarán con un mayor ascendiente en el plano del *anima*, como ocurre con la rabia y el temor, menos interesantes para el ejercicio de la moralidad que la simpatía, pero el error provendría del sometimiento de estos resortes a un único modelo o patrón (Borges, 2012, p. 153; p. 171-172). Borges concluye de la mano de este estudio de lo emocional en la ética kantiana, que el ámbito de lo voluntario es en Kant más amplio que el de la acción racional (Borges, 2012, p. 175), a saber, una tesis que ya sostuviera Aristóteles en el libro III de la *Ética Nicomaquea*, si bien Kant deduce de esta afirmación un parecer contrario al habitual en el mundo griego, haciendo de la virtud el esfuerzo constante por combatir la influencia de las inclinaciones.

2014a, p. 29-30). Por su parte, Christine Korsgaard ha propuesto rebajar la tradicional contraposición entre la deontología kantiana y la teleología aristotélica, en la que se aprecia una mera discrepancia de abordaje psicológico, para subrayar que ambos pensadores cifran lo específico de la acción humana en la elección de un fin por su intrínseca bondad, como se advierte al hilo del análisis aristotélico de lo noble. Así pues, la cultura moral del sujeto y la disciplina de su receptividad se convierten para ambos planteamientos en la clave para suscitar la acción moral correcta (Cohen, 2014a, p. 59-60), que no puede sino derivarse espontáneamente del sujeto. Precisamente en el proceso configurador de la "madurez moral" (Cohen, 2014a, p. 83) en Kant ha hecho especial hincapié Marcia Baron, al considerar que se trata de un estado para el que resulta esencial pertrecharse de actitudes, sentimientos y perspectivas iluminadores sobre uno mismo y los demás. La teoría moral de Kant no instruye en efecto únicamente acerca de formas y principios puros del querer, sino que también comporta indicaciones relevantes a propósito de cómo debe educarse sentimentalmente el ser humano, sin las que los primeros carecerían del necesario vehículo antropológico. Recientemente, Patrick Frierson ha llegado a hablar de la existencia de una "normatividad afectiva" (Cohen, 2014a, p. 185-186) en Kant y al igual que Allen Wood ha elaborado una sutil y completa categorización de las diferentes modalidades del deseo en las que Kant repara, extrayendo consecuencias con respecto al control que debe aplicarles el ser humano (Cohen, 2014b, p. 94-113/133-150).[2] Debemos asimismo a Wolfgang Wieland (2007) una magistral lectura, procedente de la escuela de Gadamer, pero dotada de una personalidad peculiar, acerca del placer experimentado en el mero conocer en la obra de Kant, con especial atención a la tercera *Crítica*.

[2] Por mi parte, he intentado contribuir también con algunos escritos a esta línea de trabajo. Cf. Sánchez Madrid, 2016a; 2015a; 2015b; 2014a; 2013; 2012.

El creciente número de publicaciones de los últimos años centradas en cuestiones hasta hace poco consideradas marginales o sencillamente descentradas con respecto del modelo kantiano de racionalidad responde sin lugar a dudas a motivos de calado. En efecto, las resonancias emocionales de los principios y mandatos oriundos de la razón según la teoría kantiana de las facultades nos proporcionan valiosos aspectos para profundizar en nuestro conocimiento de sus funciones, límites y alcance. Desde la convicción de que el nivel de lo emocional permite descubrir dimensiones con frecuencia insospechadas, pero presentes en la concepción kantiana de la razón, me propongo fundamentalmente tres objetivos en el presente trabajo. En primer lugar, procederé a señalar algunos pasajes clave para enfocar la emergencia de notas sentimentales en el uso teorético de la razón, siempre que este se vislumbre desde su necesaria conexión con el uso práctico de esa facultad. Así pues, sostendré que el sentimiento aparece en tales textos como una suerte de expresión racional de la disposición teleológica de los intereses de la razón hacia el interés práctico. En segundo lugar, me propongo delimitar la función radical que el sentimiento de placer y displacer desempeña en la articulación de las representaciones del ánimo, reconociendo en él una suerte de indicador del "grado cero" del sentido que funciona como una pieza relevante en la lógica trascendental. En tercer lugar, analizaré el juicio positivo que a Kant le merece la apelación a un "corazón alegre" de Epicuro, extrayendo algún saldo del profundo y continuado diálogo que mantiene en este aspecto con un pensador clásico del que en principio, por su materialismo, la filosofía crítica se encuentra muy distanciada. Finalmente, analizaré la presencia de lo emocional en la teoría kantiana de la reflexión desplegada en ambas introducciones a la *Crítica del Juicio*, con especial atención a la prueba trascendental del principio de finalidad de las formas de la naturaleza en beneficio de la facultad de juzgar. Mi expectativa es que de la mano de estos cuatro pasos pueda sostenerse con una argumentación coherente que el eje de lo sentimental atraviesa como

un bajo continuo la entera crítica de la razón de Kant, de suerte que el sentimiento no deba ser considerado como lo otro del elemento racional del ser humano, sino bien al contrario como un cauce esencial para que este pueda comprender y evaluar precisamente los mandatos, máximas y apelaciones que la razón pueda dirigirle. En resumen, daremos prioridad a aquellas manifestaciones de la emoción en Kant que habilitan el diálogo entre nuestra naturaleza y los fines racionales, una función que no puede sino contribuir a valorar la dimensión antropológica de la sentimentalidad como un elemento esencial para la consumación histórica y empírica de las prescripciones que la razón hace al ser humano.

1. La razón menesterosa

Uno de los conceptos más escurridizos del entero léxico kantiano es sin duda el que solemos traducir como "necesidad subjetiva" o "menesterosidad" – *Bedürfnis* –, a saber, el índice de determinación de las exigencias que la razón se marca en virtud de su propósito de alcanzar la unidad sistemática de todos sus conocimientos y de satisfacer las tareas planteadas por su supremo interés, a saber, el práctico. Sería erróneo considerar de antemano que la menesterosidad nos habla de un presunto sentimiento experimentado por la razón (Zammito, 1992, p. 238). Un pasaje dotado de una elocuencia extraordinaria con respecto a este complejo término lo encontramos en "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", en el que Kant declara sin ambages que la razón no puede sentir, sino que, por el contrario, produce sentimientos en virtud de las necesidades y carencias que detecta en las fuerzas que le acompañan. Por tanto, la correcta asociación de elementos sentimentales con la razón requerirá una ordenación adecuada entre ambas dimensiones, la sentimental y la racional, toda vez que la segunda explicaría los efectos sufridos en la primera:

> La razón no siente; intelige su falta y produce mediante el impulso cognoscitivo el sentimiento de menesterosidad [*Die Vernunft fühlt nicht; sie sieht ihren Mangel ein und wirkt durch den Erkenntnißtrieb das Gefühl des Bedürfnisses*]. Esto está relacionado con lo que ocurre con el sentimiento moral, que no causa una ley moral, pues esta es enteramente oriunda de la razón, sino que es causado o producido por leyes morales, es decir, por la razón, por cuanto una voluntad activa y, sin embargo, libre, ha menester de fundamentos determinados.[3]

El texto pone de relieve una confusión que seguramente a Kant le parece peligrosa, lo que no es de extrañar teniendo en cuenta la polémica que originó el opúsculo al que pertenece el pasaje. La razón no puede sentir, por cuanto tal circunstancia le obligaría a supeditar sus fuerzas a la facultad de desear inferior, subvirtiendo así enteramente sus fines. Muy distinto es, sin embargo que la razón, tras diagnosticar una carencia produzca "mediante el impulso cognoscitivo" el sentimiento en el que consiste la *Bedürfnis*, interviniendo pues eficazmente en la economía de las facultades. No es la primera vez que Kant sostiene que la razón está en condiciones de producir por sí misma un sentimiento. En efecto, ese es el origen del respeto [*Achtung*]. La misma elección terminológica para nombrar este fenômeno aparece a oídos de Kant revestida de ambigüedad, toda vez que la palabra podría resonar a un antiguo sentimiento, bien lejos de su parentesco estrecho con la razón en su uso práctico. En este contexto práctico, la decisión kantiana será la siguiente: aun siendo un sentimiento, el respeto lo es de

[3] WhDO?, AA 08: 139-140, nota. Trad. R. Rovira. Todas las citas de obras de Kant se realizarán de acuerdo con las siglas publicadas por la *Kant-Forschungsstelle* de la Johannes Gutenberg-Universität de Mainz, seguidas de la numeración del volumen de la edición de la Academia al que pertenezca el texto referido y del número de la página, en arábigos en ambos casos. Me he servido de las principales traducciones al castellano de las obras de Kant citadas, aunque en casi todos los casos ligeramente modificadas por mí. Cito a los autores de las traducciones que he seguido en las notas a pie, excepto en aquellos casos en que yo misma me he encargado de verter al castellano los pasajes.

una especie singular, al tratarse de un sentimiento "*autoproducido* por un concepto de la razón [*durch einen Vernunftbegriff* selbstgewirktes *Gefühl*]".[4] En realidad, el respeto amplía notablemente la concepción al uso de los sentimientos, desde el momento que estos pueden reducirse a la inclinación o el miedo, con arreglo a un mapa conceptual que parte de Aristóteles y sistematiza Tomás de Aquino en la sección dedicada a las *passiones* de la *Suma Teológica*. Frente a estas dos direcciones generales con que el sujeto muestra su relación con los objetos mundanos presentes o imaginados, el respeto nos permite cobrar conciencia de la subordinación de nuestra voluntad humana bajo una ley, sin que medien para ello ulteriores influjos cualesquiera que pudieran favorecer tal sometimiento, esto es, sin intervención de ningún móvil procedente del amor propio [*Selbstliebe*]. Por ello, el respeto no ha de considerarse causa de la obligación moral, sino un efecto sentimental resultante de la propia condición práctica de la razón. La correcta comprensión de este orden de razones es esencial para no malversar los rasgos sentimentales del respeto.

Pasajes bien conocidos de la Metodología de la razón pura de la primera y segunda *Crítica* recurren asimismo a un lenguaje sentimental para señalar el proceso de sucesiva humillación y elevación que la razón experimenta al comprender la necesidad de someterse a una disciplina y, acto seguido, la viabilidad de que esa llamada al orden la dirija ella misma. Con ello, Kant expone una suerte de descubrimiento de lo que significa la autonomía al nivel de una facultad:

> Es humillante [*demüthigend*] para la razón humana no lograr nada en su uso puro e incluso necesitar de una disciplina para domar sus excesos e impedir las quimeras que proceden de ellos. Pero, por otra parte, el hecho de que sea ella misma la que pueda y tenga que ejercer esta disciplina, sin admitir otra censura por encima de ella, es algo que la

[4] GMS, AA 04, 401-402, nota. Trad. Roberto R. Aramayo.

> yergue [*erhebt*] y renueva la confianza que tiene en sí misma [*giebt ihr ein Zutrauen zu sich selbst*].[5]

El texto señala que al sentimiento de la humillación de la razón le sucede una confianza renovada, un vocabulario que seguramente debamos entender en un sentido metafórico, como Kleingeld (1998, p. 84) anima a hacer. Pero a mi entender la mera elección de tales metáforas es suficiente para sostener que determinadas emociones remiten al "antropomorfismo simbólico" ensayado por Kant en la parte conclusiva de los *Prolegómenos*[6]*,* mediante el que se trata de "humanizar" a entes o fuerzas desconocidos no con una intención antropomorfizante, sino en la idea de captar *al menos en el lenguaje* realidades que de otra manera permanecerían enteramente desconocidas para nosotros. Lo que quiero decir en definitiva es que el recurso al sentimiento para referirse a las tareas y expectativas de la razón tiene el propósito de iluminar esos procesos como si se tratara de un cierto recorrido biográfico. Esa concesión al relato tendría la ventaja de comunicarse con la subjetividad humana sin caer en excesos, toda vez que el lector entenderá la mención a los sentimientos señalados como un legítimo desplazamiento semántico. Otro ejemplo de potente elocuencia es el que alude, en el *Canon de la razón pura*, a un *empeño* [*Bestrebung*], sostenido en definitiva por el interés práctico de la razón para traspasar constantemente los límites impuestos por la experiencia, con el fin de consumar la recolección bajo una unidad sistemática de todos sus conocimientos.[7] Kant denomina curiosamente *propensión* [*Hang*] a la tendencia que arrastra a la razón a no descansar hasta dar con esta figura circular, expresiva de la perfección de todas sus tareas, a saber, el término indicativo de la

[5] KrV, A 795/B 823. Trad. M. Caimi.
[6] *Prol*., § 57, AA IV: 357, trad. M. Caimi; cf. *KrV*, A 697/B 725, trad. citada. Véase a este respecto el oportuno comentario sobre estas páginas de Gérard Lebrun (2010, p. 323). Cf. Sánchez Madrid (2014b, p. 201-210).
[7] KrV, A 797/B 825. Trad. citada.

tendencia imputable al ser humano a la transgresión del bien moral. Esa propensión – leemos en el texto aludido – va de la mano con una menesterosidad que no ceja en la búsqueda de sistematicidad, una realidad más anhelada que presente en definitiva. Así, pues, Kant despliega ante nosotros una razón en cierto modo deseante, expuesta a la atracción que ejercen sobre ella determinadas imágenes, en buena parte ideales, que gobiernan y explican los pasos emprendidos por esta facultad dominante en la economía del ánimo.

Una resonancia sentimental similar la encontramos en las referencias de Kant a un *regocijo* [*Vergnügen*] que embargará – sostiene – a quienes tengan a bien comparar la marcha argumental de las dos primeras *Críticas*, en las que está en juego la cimentación de los dos usos legislativos de una misma razón. Si ello se produce – indica Kant –,

> [t]ales comparaciones regocijarán [*Vergnügen machen*] a quienes hayan podido quedar convencidos por las proposiciones que figuran en la Analítica, pues dan pie para esperar [*veranlassen mit Recht die Erwartung*] que algún día quizá quepa comprender la unidad global de la capacidad racional (tanto pura como práctica) y pueda derivarse todo de un principio; lo cual supone la exigencia ineludible de la razón humana [*das unvermeidliche Bedürfniß der menschlichen Vernunft*], que solo encuentra plena satisfacción [*völlige Zufriedenheit*] en una unidad sistemática completa de conocimientos.[8]

El texto remite a emociones experimentadas por el sujeto-lector que sigue la argumentación de la *Crítica* – al que Kant alude al final de la Introducción a la *Crítica de la razón pura* –, pero en clara dependencia de las exigencias internas de la razón, lo cual nos conduce a una cuestión relevante, a saber, la identificación kantiana del eje de los sentimientos mencionados en la obra crítica, no con determinaciones subjetivas de un psiquismo humano, sino con efectos derivados de la receptividad hacia los precep-

[8] KprV, AA 05: 90-91. Trad. Roberto R. Aramayo.

tos de la razón. En definitiva, el sentimiento no emerge como expresión de la subjetividad, sino que es la subjetividad la que se convierte en plano de exhibición del influjo que la razón y sus fines pueden ejercer sobre ella misma. Es igualmente digno de consideración el hecho de que la misma menesterosidad desempeñe con frecuencia la función de rebajar la carga metafísica algo numinosa de expresiones como la de una necesidad incondicionada. En efecto, en la sección de la Dialéctica dedicada al Ideal de la razón, Kant afirma que se trata de "un verdadero abismo para la razón humana [*der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft*]"[9], que supera con mucho la representación clásica de la eternidad, toda vez que esta refiere a una duración imposible de cubrir con imá-genes, pero no concierne al soporte último de todo lo real.[10] Ahora bien, el ideal de la razón suministra los medios para salir del escollo que obstaculiza la marcha de la razón en su deseo de metafísica, al basarse meramente en la menesterosidad de esta facultad "de llevar a consumación por medio de él toda unidad sintética".[11] De esa manera, la razón sigue reivindicando su dimensión de facultad en condiciones de dar cuenta de todos los conceptos, opiniones y afirmaciones que realiza, no solo atendiendo a fundamentos objetivos, sino en ocasiones – como la planteada por el texto citado – también subjetivos. Huelga decir que en tales circunstancias es la percepción de la *Bedürfnis* la que justifica la producción de representaciones ideales que pongan en manos de la subjetividad humana la objetualidad ideal necesaria para contribuir a la culminación del interés práctico de la razón.

Toda esta "vida sentimental" de una razón que no siente – si se nos permite la formulación – entronca con lo que Kant denomina

[9] KrV, A 613/B 641. Trad. citada.
[10] R 993, AA 15: 438: "[Lo sublime] es algo así como el descubrimiento de un abismo en nuestra propia naturaleza al extenderse más allá de los límites de los sentidos [*Es ist gleichsam die Entdeckung eines Abgrundes in unserer eigenen über die Sinnengräntzen sich erstreckenden Natur*]".
[11] KrV, A 613/B 641. Trad. citada.

metafísica como disposición natural o *metaphysica naturalis*, a saber con el hecho de que esta disciplina llamada a convertirse en ciencia comienza como evidencia sentimental de una necesidad, a saber, la que conduce a la razón a intentar dar respuesta a preguntas "que no pueden ser respondidas por ningún uso empírico".[12] La metafísica emerge pues tan pronto como la razón se ha ensanchado tanto en los seres humanos como para alcanzar la especulación. Ahora bien, este ensanchamiento no se ha visto acompañado en época de Kant – y podríamos extender la respuesta a la nuestra – de la deseable ascensión al estatus de los saberes científicos, lo que anima a considerarla una ciencia singular, más relacionada con la valoración de un estado de cosas que con la historia de un progreso. De ahí la imagen de la piedra de Sísifo que Kant elige para referirse a esta disciplina, de origen más sentimental que puramente lógico o, mejor dicho, cuyo origen reside en la conexión íntima entre la tendencia al concepto y las emociones anímicas. En ninguna actividad del espíritu se siente con tanta intensidad el vínculo entre razón y emoción como en el caso de la metafísica, quizás por su carencia de utilidad y perspectiva pragmática, quizás porque vive más de lo que quiere ver que de lo que ciertamente tiene a la vista:

> Solo conozco por suerte para los seres humanos una única ciencia de este tipo, a saber, la metafísica, una filosofía teórica de la razón pura, es decir, de todas las fuentes de la experiencia. Ella es la piedra de *sysyphus*, en torno a la que uno gira incansablemente, sin llevarla a un lugar duradero [*der Stein des* sysyphus*, an dem man rastlos wältzt und ohne ihn jemals an seine bleibende Stelle zu bringen*].[13]

El proyecto crítico, que aspira a inaugurar una nueva época en esta piedra de Sísifo, no se propone sino levantar acta de "toda elaboración [*Bearbeitung*] de la razón especulativa, aunque fuese vana"[14],

[12] KrV, *Einl*., § VI, B 21. Trad. citada.
[13] R 5115, AA 18: 94.
[14] KrV, A 703/B 731. Trad. citada.

depositándolas todas en el archivo de la razón humana con vistas a prevenir futuros yerros. Hasta el momento, hemos intentado plantear que las fuentes de semejante elaboración, de factura casi freudiana, hunden sus raíces en cimientos levantados por un lenguaje emocional, que no denota tanto presuntos sentimientos de la razón, sino más bien, como se señalaba en el primer pasaje que comentábamos de *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, sentimientos alumbrados por la percepción y diálogo con la razón, una facultad a la que únicamente de modo indebido podríamos asociar directamente sentimientos o inclinaciones. El mismo surgimiento de la metafísica responde en Kant a la escucha por parte del ánimo humano de principios incongruentes con nada que pueda tener consistencia empírica y temporal. Es el descubrimiento de la razón el que nos permite descubrir una nueva manera de sentir en la antropología kantiana que sostiene como un bajo continuo el entero proyecto crítico.[15]

2. El sentimiento de la vida como experiencia radical del ánimo humano

Debería dejarse definitivamente de lado la consideración de Kant como un autor enemistado con el orden de lo emocional, gustoso de obligar al sujeto a renunciar a su peculiar sentir y al entero campo de sus inclinaciones.[16] Nada más lejos de la verdad. La lectura atenta de las Lecciones de Antropología, que cubren un amplio arco temporal en la docencia de Kant, permite cobrar conciencia de la importancia que para nuestro pensador posee la

[15] Sobre la presencia en las *Reflexiones* de Kant de una mención – un *hapax* – a la *antropologia trascendentalis*, me permito remitir a mi trabajo (2016b), de próxima publicación en un volumen colectivo en De Gruyter.

[16] He intentado contribuir a este cambio de mirada, propiciado por los trabajos de Louden, Sherman, Baron, Korsgaard y Cohen, en mi libro *A civilização como destino: Kant e as formas da reflexão* (Sánchez Madrid, 2016c), que incluye un prefacio de Leonel Ribeiro dos Santos (CFUL, Portugal) y un postfacio de Márcio Suzuki (USP, Brasil).

transformación y cultura progresiva de lo que llama, con una denominación genérica, instintos, que solo la "dejadez" convierte en pasiones. El trabajo del ser humano sobre sí mismo debe situarlos bajo la égida de la razón, esto es, volverlos dependientes de esta facultad.[17] Por ello mismo, Kant se opone al desprecio que la escuela estoica dirige a las pasiones en general, toda vez que considera que el término *passio* engloba no solo a afectos y pasiones, sino también a sentimientos e inclinaciones. Sin embargo, los últimos son originarios, esto es, proceden del bagaje emocional con que nace el ser humano, y solo requieren de educación y mesura para que los sentimientos no incrementen su fuerza hasta el punto de impedir que el sujeto compare su estado actual, bajo el dominio del afecto o de la pasión, con el resto de representaciones y deseos.

> ¿Acaso concuerdan los afectos y pasiones con la sabiduría? Los estoicos decían que afectos y pasiones [*Affecten und Leidenschaften*] serían justamente contrarios a la sabiduría y que tendrían que ser arrancados de raíz para llegar a ser sabios (se llama a esta doctrina apatía, liberación de las pasiones). Se considera con ello que la naturaleza nos ha dotado de afectos y pasiones, cuando en realidad no nos ha dado afectos y pasiones, sino sentimiento e inclinaciones [*Gefühl und Neigungen*]. El hecho de que el sentimiento escale hasta el afecto procede de la disposición del sujeto y el que la inclinación se convierta en pasión procede de la sensibilidad ciega de los seres humanos, que no saben gobernarse a sí mismos. Así pues, un deseo desenfrenado se convierte en una pasión. Nuestros sentimientos exigen un término medio [*Mittelmaaß*], de modo que podamos convertirnos en dueños de nosotros mismos.[18]

[17] V-Anth/Busolt, AA 25/2: 1524: "La naturaleza tiene instintos, que están dirigidos a fines sabios. Pero estos deben ser conducidos con reflexión y no degenerar por dejadez [*Verwahrlosung*] en ciegas pasiones [*blinde Leidenschaften*]. Hay que volver a los instintos dependientes de la razón [*von der Vernunft abhängig*]. La naturaleza conduce mediante instintos, que deben ser conducidos, a su vez, por la razón". Cf. Päd. AA 09: 442: "El estado salvaje es la independencia de las leyes. La disciplina somete al hombre a las leyes de la humanidad y comienza a dejarle sentir la coacción de las leyes".

[18] V-PP/Powalski (1782-83), AA 27: 204-205.

Los estoicos habrían marrado notablemente en el conocimiento de la naturaleza humana, al pasarles inadvertido que no todas las emociones son idénticas, sino que algunas de ellas son más originarias, y por ello inocentes. La fuerza de la distinción rousseauniana entre amor de sí y amor propio es bien apreciable en este punto. Tras este aligeramiento de la carga de culpa proyectada sobre el orden de los sentimientos, cabe preguntarse en qué consiste en Kant el sentimiento de contento más extendido entre los seres humanos. Este sentimiento es el de placer, por el que se entiende la

> representación de la coincidencia del objeto o de la acción con las condiciones subjetivas de la vida [*Lust ist die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjectiven Bedingungen des Lebens*], esto es, con la facultad de causalidad de una representación con respecto a la realidad efectiva de su objeto (o a la determinación de las fuerzas del sujeto para la acción que la produce).[19]

El pasaje expresa con contundencia que el placer es el índice manifestativo de una concordancia o coincidencia entre un ente externo – objeto o acción – y las condiciones subjetivas de la vida, esto es, la facultad de desear que pudiera producir la acción o el objeto promotores del sentimiento de placer. El texto no descarta que esa facultad sea responsable de la realidad que le resulta placentera. Esa es una de las direcciones que puede tomar el proceso. Pero bien pudiera ocurrir que lo contemplado no contara con intervención directa ni indirecta del observador que juzga, lo que toca de lleno la experiencia estética en clave kantiana. En textos menos conocidos que la célebre nota de la segunda *Crítica* Kant va aún más lejos, vinculando tanto al placer como al displacer con lo que denomina "lo absoluto".[20] Cuando intenta aclarar en qué consiste

[19] KprV, Pról., AA 05: 9, nota. Trad. citada.
[20] Véase R 4857, AA 18: 11 ("Solamente el placer y el displacer constituyen el absoluto, porque son la propia vida [*Lust und Unlust machen allein das absolute aus, weil sie das Leben selbst sind*]"). Cf. KU, § 1, AA 05: 204; R 4856, AA 18:

ese absoluto, indica que se trata de la misma vida. Como he sugerido en otros textos (Sánchez Madrid, 2016a), a mi entender esa identificación de lo que cae del lado de la vida con lo absoluto sitúa al placer y displacer en una posición de gozne mediador que marca la única relación posible entre lo cognoscible y lo incognoscible. De alguna manera, lo que cae por debajo de la línea de flotación del sentimiento de placer y displacer sencillamente no existe para el ser humano, pues ni siquiera puede aspirar a entenderlo. El sentimiento opera así como el elemento necesario para identificar islas de sentido, previas al conocimiento, cuyo camino preparan, pero con el que no se identifican. En esta línea Kant cita en alguna ocasión al fundador de la Escuela Cirenaica, Aristipo, como excelente conocedor de los misterios que se encuentran tras la aparición del placer y el displacer: "Según Aristipo solo el placer y el displacer son verdaderas realidades, todo el resto son solamente representaciones de relaciones [*Nach Aristipp sind Lust und Unlust allein wahre Realiteten, alles andere sind nur Vorstellungen von Verhaltnissen*]".[21]

Ambos señalarían en dirección hacia algo parecido al origen de la representación, que de alguna manera fundan y a la que anteceden necesariamente. Por ello, Kant reparará, normalmente en textos de la tercera *Crítica*, en el rastro persistente del placer y su contrario en toda representación generadora de conocimiento, pues a su base siempre se encontrará la base orientadora que constituye el sentimiento. La promoción de Aristipo del placer al lugar

11 ("En toda relación en la que queremos volver algo comprensible, ambos miembros tienen que conocerse. Ahora bien, a veces el objeto se desconoce, pero la sensación es conocida. Por tanto, esta no puede hacerse compren-sible. Sin embargo, la sensación y el sentimiento de placer están en nosotros mismos, por lo que ambos están determinados y son comprensibles en nosotros mismos").

[21] R 6324, AA 18: 647. Cf. R 771, AA 15: 315: "Dado que la autoafección [*Selbstempfindung*] es el último fundamento de determinación de todas nuestras acciones, todo se refiere al sentimiento (que es o bien placer o displacer)".

del Bien supremo tendría que ver con una suerte de sustitución del principio con el fin. En el origen de nuestra relación con el mundo no puede sino hallarse como vehículo de orientación el sentimiento. Una certeza semejante atribuye Kant a Epicuro, al que no escatima elogios en un conocido pasaje de la "Analítica de lo bello" de la *Crítica del Juicio*:

> Tampoco debe negarse que todas las representaciones en nosotros, ya sean objetivamente meramente sensibles o enteramente intelectuales, sin embargo, pueden estar ligadas subjetivamente con agrado [*Vergnügen*] o dolor [*Schmerz*], por muy imperceptibles que sean ambos (porque en su conjunto afectan al sentimiento de la vida [*das Gefühl des Lebens*] y ninguna de ellas, en la medida en que es una modificación del sujeto, puede ser indiferente; incluso [no debe negarse] que, como Epicuro afirmó, el agrado y el dolor en último término son siempre corporales, ya partan de la imaginación o hasta de las representaciones del entendimiento, porque la vida sin el sentimiento del órgano corporal es meramente conciencia de la existencia [*Bewußtsein seiner Existenz*], pero no un sentimiento del bienestar o del malestar [*kein Gefühl des Wohl- oder Übelbefindens*], esto es, del incentivo o suspensión de las fuerzas vitales, porque el ánimo es por sí mismo todo vida (el principio mismo de la vida [*das Lebensprincip selbst*]) y los obstáculos o excitaciones tienen que buscarse fuera del mismo o hasta en el hombre mismo, con ello, en combinación con su cuerpo.[22]

El texto nos interesa especialmente por cuanto introduce la cuestión del cuerpo y lo corporal en el planteamiento de la naturaleza del placer. El sentimiento de placer y displacer consulta en realidad su parecer al cuerpo, pero al mismo tiempo lo hace a propósito de representaciones, esto es, operaciones intelectivas de las facultades del ánimo. Nos encontramos, pues, ante una experiencia que

[22] KU, § 29, *Allg. Anm*., AA 05: 277-278. Trad. Roberto R. Aramayo. Cf. Prol., § 46, AA 04: 334, nota: "[E]l yo no es más que el sentimiento de una existencia, sin el más mínimo concepto, y es solo la representación de aquello con lo cual todo pensar está en relación *(relatione accidentis)* [*ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung* (relatione accidentis) *steht*]". Trad. citada.

combina la representación con lo corporal, enriqueciendo la conciencia de nuestra existencia con un suplemento que no es sino el sentimiento de bienestar o malestar. Lo que aquí comparezca como bienestar o malestar responderá inequívocamente al posible aumento o descenso de las fuerzas vitales, de suerte que la cuestión de la relación entre la razón y la vida – un campo aún por explorar en la investigación sobre Kant – cobra todo el protagonismo en la argumentación.[23] Kant llega a localizar una suerte de "grado cero" de lo sentimental en la existencia humana, que presenta en los términos de una "intuición empírica indeterminada", en un conocido pasaje de los "Paralogismos" de la primera *Crítica*:

> [M]i existencia tampoco puede considerarse como deducida de la proposición Yo pienso, como lo creyó Cartesio [...], sino que es idéntica a ella. [La proposición Yo pienso] expresa una intuición empírica indeterminada, es decir, una percepción [*eine unbestimmte empirische Anschauung, d.i. Wahrnehmung*] (y por tanto prueba que en el fundamento de esta

[23] De esta cuestión trata de manera central el escrito VNAEF, AA 08: 412-413: "Dice *Crisipo* en su enérgico lenguaje de estoico: 'La naturaleza ha dado al cerdo un *alma*, en vez de *sal*, para que no se corrompa'. Este es, pues, el grado ínfimo de la naturaleza del hombre previo a toda cultura, a saber: el instinto meramente animal. – Pero parece como si en esto el filósofo hubiera lanzado una mirada profética sobre los sistemas fisiológicos de nuestro tiempo; solo que ahora, en vez de la palabra alma, se ha preferido usar la expresión *fuerza vital* (y en ello se procede con razón, pues de un efecto puede muy bien concluirse una *fuerza* que lo produce, pero no inmediatamente una *sustancia* especialmente apropiada a esta clase de efecto), mientras que la *vida* se pone en la *acción* de fuerzas estimulantes (el estímulo vital) y en la facultad de *reaccionar* a fuerza estimulantes (la facultad vital), y se llama *sano* al hombre en el que un estímulo proporcional no produce ni un efecto excesivo ni uno demasiado débil: ya que, de lo contrario, la operación *animal* de la naturaleza se transforma en una operación *química*, que tiene como consecuencia la corrupción, de tal modo que no es (como se creyó generalmente) la corrupción la que ha de seguirse de y tras la muerte, sino la muerte la que ha de seguirse de la corrupción previa. – Así pues, en este caso de representa la *naturaleza* en el hombre antes aun de su humanidad, por tanto, en su universalidad, tal como actúa en el animal, solo para desarrollar fuerzas que después puede utilizar el hombre según leyes de la libertad". Trad. R. Rovira.

> proposición existencial [*Existentialsatz*] hay ya una sensación, que en consecuencia pertenece a la sensibilidad), pero precede a la experiencia, que ha de determinar por medio de la categoría el objeto de la percepción con respecto al tiempo. [...] Una percepción indeterminada significa aquí algo real [*etwas Reales*] que ha sido dado, pero solo al pensar en general y, por tanto, no como fenómeno, ni tampoco como cosa en sí misma *(noumenon)*, sino como algo que existe de hecho [*als Etwas, was in der That existirt*] y que es designado como tal en la proposición Yo pienso.[24]

Como se sostiene en el pasaje, a la base de aquella percepción empírica indeterminada se encuentra ya una sensación, pero se trataría de una sensación previa a cualquier experiencia, esto es, una suerte de dispositivo que anuncia la apertura del ser humano a las realidades mundanas, cuando estas no han hecho aún aparición en el escenario de la experiencia. La clasificación ontológica de esta condición es compleja, toda vez que no se trata ni de un fenómeno ni de un noúmeno, sino de algo real dado, si bien solo al pensar, "como algo que existe de hecho", implicado en la proposición *Yo pienso*. [25] La interpretación del pasaje no es sencilla, pero me atrevo a apuntar que esa realidad pre-fenoménica va de consuno con la disposición al sentimiento del ánimo y no puede sino identificarse con el tipo de percepción de sí que habilita el placer o displacer. Es cierto que Kant no menciona expresamente en el pasaje a ninguno

[24] KrV, B 423. Trad. citada.

[25] Recomendamos consultar en relación con la función que cumple el cuerpo en la apertura kantiana de la experiencia el espléndido trabajo de Oroño (2015, p. 490-491): "[C]iertos pasajes de la 'Estética trascendental' y de la 'Reflexión de Leningrado' nos permite[n] vislumbrar un modo de autoconciencia *a priori* que toma en consideración la corporalidad del sujeto. [...] [E]l criticismo kantiano nos conduce a un modo de autoconciencia *a priori* que no se identifica con la representación intelectual que debe acompañar a cada una de nuestras representaciones [...], ni con la conciencia empírica que podemos tener de nosotros mismos. [...] En lugar de ello, nos encontramos aquí con una representación sensible *a priori* de la propia corporalidad, sin la cual no poseeríamos experiencia externa, al menos tal como es concebida en el marco del idealismo trascendental de Kant".

de estos operadores, pero no es menos cierto que el texto desrealiza todo lo posible el sentimiento para presentar expurgada de toda nota ajena su calidad ontológica. En la percepción empírica indeterminada, en la que sugiero reconocer la formulación analítico-trascendental del sentimiento, el ánimo es capaz por primera vez de comenzar a distinguir entre representaciones que proceden espontáneamente de su ánimo y otras que proceden de objetos ajenos, a saber, entre fenómenos y cosas en sí mismas. Justamente las posiciones entre las que cobra forma el "Yo existo pensando" en el pasaje de la nota de B 423. Esa misma función podemos recuperarla a la luz de un texto esencial a este respecto de la *Fundamentación*, donde leemos lo siguiente:

> Hay una observación que no exige precisamente de un reflexión sutil, sino que se puede suponer que puede hacer hasta el entendimiento más ordinario, si bien a su manera, mediante una oscura distinción de la capacidad de juzgar, que él llama sentimiento [*durch eine dunkele Unterscheidung der Urtheilskraft, die er Gefühl nennt*]: que todas las representaciones que nos vienen sin nuestro albedrío (como las de los sentidos) no nos dan a conocer los objetos de otro modo que como nos afectan, a la vez que permanece desconocido para nosotros lo que ellos puedan ser en sí mismos y que, por lo tanto, en lo que concierne a este tipo de representaciones, podemos llegar así meramente, incluso con la más rigurosa atención y claridad que pueda añadir nunca el entendimiento, al conocimiento de los *fenómenos*, jamás al de las *cosas en sí mismas*.[26]

La profundidad hermenéutica de esta oscura distinción del Juicio permite establecer un primer mapa, por provisional que sea, de orientación ontológica para el sujeto. No es indiferente que sea el sentimiento el elemento en condiciones de levantar semejante edificio, que será sucesivamente depurado por el único camino viable, a saber, el de la elaboración conceptual. El mismo acceso a lo vital que supone la captación de la distinción mencionada invita a detenerse en consideraciones de alcance para el sistema kantiano. Por

[26] GMS, AA 04: 450. Trad. citada.

de pronto, la vida aparece como un fenómeno tendente al encubrimiento en Kant, del que únicamente se libra por medio de acciones reflexionadas y conscientes, nunca hundiéndose en el mero goce. Otra vía para que la vida cobre un peso específico casi insoportable es el tedio. Esta sensación emerge cuando el ánimo se encuentra vacío de sensaciones, suscitándose así un *horror vacui* – señala Kant – que trae consigo el presentimiento de una muerte lenta[27], mientras que el deleite se ve acompañado por un acortamiento del tiempo, contenido en las expresiones de uso común con las que los hablantes manifiestan intuitivamente su asombro por el paso rápido y casi imperceptible del transcurrir temporal – "¿Adónde se fue el tiempo?; ¡Qué corto se nos ha hecho el tiempo!"[28] –. Uno de los ejemplos más célebres de Kant con respecto a este fenómeno esconde un préstamo inconfeso a la obra de Lord Kames.[29] La escasez y multiplicidad de pensamientos y acciones determina la brevedad o extensión de la vida, uno de los tópicos estoicos de los que se hace eco Kant en su concepción de la existencia. Y en esa misma medida, puede decirse que el análisis antropológico de lo sentimental modifica el acceso a este orden permitido por la Estética trascendental de la primera *Crítica*, toda vez que el sujeto trascendental no es la persona de carne y hueso. Una de las maneras más naturales y sencillas de evitar la caída en el tedio de sí es la distracción voluntaria, que se convierte en una operación propiciadora de una rica meditación y del hallazgo de soluciones que hasta entonces habían permanecido entre brumas. *Tacto lógico* es el nombre que se reservará a aquella capacidad para orientarse en la oscuridad del ánimo hasta dar con las sendas más

[27]ApH, § 61, AA 07: 233. Trad. M. Caimi.

[28]ApH, § 61, AA 07: 234. Trad. citada.

[29]ApH, § 61, AA 07: 234. Trad. citada. Debo la referencia a Lord Kames a Márcio Suzuki, que ha rastreado esta y otras presencias de autores pertenecientes al empirismo inglés en la obra estética y antropológica kantiana (Suzuki, 2014b, p. 469-470/484-485).

adecuadas para resolver un problema o disolver un enigma[30], un proceder que ha visto surgir a todos los juicios provisionales, piezas de una suerte de lógica oscura del ánimo. Es esta una experiencia que está igualmente a la mano del músico, tan acostumbrado a sacar provecho justamente de la proliferación de las representaciones oscuras.[31] La pertenencia de la distracción a la dietética del ánimo se formula de la siguiente manera en la *Antropología en sentido pragmático*:

> [D]istraerse, esto es, hacer objeto de una desviación a su facultad de imaginación involuntariamente reproductiva – por ejemplo, cuando un clérigo ha pronunciado ya su sermón aprendido de memoria y quiere impedir que le siga haciendo ruido en la cabeza –, es un procedimiento preventivo de la salud del ánimo, necesario y en parte también artificioso.[32]

Pero el elogio que Kant dirige a los expedientes artificiosos de los hombres para lograr no distraerse involuntariamente no es ninguna excepción. Autores como Georg Friedrich Meier habían analizado tales dispositivos con brillantez y perspicacia psicológica[33], concluyendo que el erudito y el sabio debía ocuparse de tenerlos siempre a mano, al propiciar el descubrimiento de asociaciones que de otra manera pasarían desapercibidas para la reflexión. Si recuperamos por un momento el hilo conductor de la acción como medio de conocimiento de la vida, veremos confirmada la condición profundamente nihilista de esta última. En efecto, por sí misma no entrega nada, sino que necesita rellenarse literalmente con actividades y proyectos. Por ello, el sentimiento, a diferencia del goce, puede figurar como índice de elaboración vital, de manera

[30]ApH, § 6, AA 07: 139-140. Trad. citada.
[31]ApH, § 5, AA 07: 136. Trad. citada.
[32]ApH, § 47, AA 07: 207. Trad. citada. Cf. V-Anth/Mensch, AA 25/1: 946.
[33] Véase el brillante artículo sobre este tema en Meier de Suzuki (2014b, p. 105-116).

que, cuando desaparece esa mediación, el aborrecimiento, el disgusto y el asco surgen con premura:

> El ser humano siente su vida mediante la acción y no mediante el goce [*Genuß*]. Cuanto más ocupados estamos, más sentimos que vivimos, tanta mayor conciencia tenemos de nuestra vida. En el ocio no solo sentimos que la vida se nos escapa, sino que sentimos incluso una ausencia de vida de la actividad [*Leblosigkeit der Thätigkeit*]; por lo tanto, no contribuye a entretener nuestra vida. El goce de la vida no rellena el tiempo, sino que lo deja vacío. Pero ante un tiempo vacío el ánimo humano tiene aborrecimiento, disgusto y asco [*Abscheu, Unmuth und Ekel*]. El tiempo presente puede parecernos lleno, pero en el recuerdo aparece sin embargo vacío; pues cuando se llena con juegos, etc., parece estar lleno mientras que dura, pero en el recuerdo está vacío; pues cuando no se ha hecho nada en la vida de uno, sino únicamente desperdiciado el tiempo y se ve retrospectivamente el tiempo pasado, no se entiende cómo ha llegado al final tan rápido, puesto que no se ha hecho nada en él. El tiempo solo se rellena con acciones; solo sentimos nuestra vida en ocupaciones, en el goce no sentimos nuestra vida suficientemente, pues la vida es la facultad de la espontaneidad y el sentimiento de todas las fuerzas del ser humano. Cuanto más sentimos nuestras fuerzas, más sentimos nuestra vida.[34]

El texto precedente contiene toda una declaración de intenciones. Kant distinguirá implícitamente entre un sentido inferior y otro superior del sentimiento, de manera que el primero se solape con la absorción de la vida por el goce. Frente a esta posibilidad, la acción y, desde luego, la escucha del mandato racional, repercuten de manera intensa en el ánimo, generando en él una suerte de sensación de incremento de sus fuerzas. A la vista de este recorrido textual, podríamos sostener con cierta convicción que a ojos de Kant nunca nos sentimos más vivos que cuando abrimos el acceso a nuestro ánimo con mayor fuerza a la razón, precisamente para que transforme un espacio que por sí mismo es una fábrica de vivencias nihilistas en un territorio dotado de sentido y respetuoso

[34] V-Mo/Collins (1774/1775), AA 27: 381.

con la dignidad humana, sobre el que se pueda levantar la construcción de un relato coherente y satisfactorio para el sujeto.[35]

3. La virtud y la condición epicúrea de "un corazón siempre alegre"

Es bien conocido que la moral kantiana prescinde de la movilización de la voluntad por obra de las inclinaciones, mostrando que estas pueden ser sobrepujadas por el influjo que el imperativo categórico posee sobre el ánimo. Si se hace abstracción del alcance que la inclinación tiene sobre la voluntad, resultará mucho más visible el modo en que la ley impulsa a aquella a actuar y el sentimiento de respeto acreditará tal determinación, apareciendo como el reverso subjetivo de la misma ley. No es de extrañar que Kant defina el respeto como "la máxima de cumplir una ley tal incluso quebrantando todas mis inclinaciones".[36] Este sobrepujamiento de los *móviles a posteriori* no deja, sin embargo, de contar con efectos sobre el sentimiento. Se trata del "efecto negativo sobre el sentimiento [*die negative Wirkung aufs Gefühl*] (por el quebranto [*Abbruch*] que acontece para las inclinaciones)"[37], que Kant no duda en calificar como un dolor que nos sitúa ante el único caso de un sentimiento cuya relación con un conocimiento de la razón puede determinarse *a priori* por conceptos. Ahora bien, la tonalidad aní-

[35] Nos ha ayudado a reconocer la interconexión entre los distintos niveles de vida en Kant el magnífico trabajo que Molina ha dedicado a la relación entre razón y vida en este pensador: "Si damos [...] una mirada de conjunto a los distintos sentidos del concepto de vida en Kant, podemos notar que hay una continuidad entre ellos: primero, la vida en su nivel biológico, que no implica necesariamente autoconciencia, pero que la hace posible; segundo, la vida en sentido estético, en un nivel *a la vez* animal y racional, que sí conlleva un grado elemental de autoconciencia como conciencia de la propia vida, de las fuerzas vitales o de la vitalidad del cuerpo; finalmente, la vida en sentido práctico, en un nivel racional, que implica la conciencia de nosotros mismos como sujetos capaces de autodeterminación" (Molina, 2015, p. 514).

[36] GMS, AA 04: 400. Trad. citada.

[37] KprV, AA 05: 72-73. Trad. citada.

mica del quebranto de las inclinaciones no es negativa más que en un primer momento. En efecto, puede generar lo que Kant califica de análogo del sentimiento de placer, resultante de una suerte de satisfacción negativa en la propia existencia que comparte más de un rasgo con la ecuanimidad de tradición estoica. Veamos la descripción de esa resonancia afectiva de la conciencia de la propia autonomía:

> Mas, ¿acaso no se ha señalado una palabra que designe, no un disfrute como el de la felicidad, pero sí una complacencia en la propia existencia [*ein Wohlgefallen an seiner Existenz*], un análogo de la felicidad [*ein Analogon der Glückseligkeit*] que ha de acompañar necesariamente a la conciencia de la virtud? ¡Claro que sí! Esa palabra es *autosatisfacción* [*Selbstzufriedenheit*], que en sentido estricto siempre alude tan solo a una complacencia negativa en la propia existencia [*ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz*], donde uno es consciente de no necesitar nada.[38]

Una complacencia negativa en la propia existencia comporta un reconocimiento sin alharacas de la función que el sentimiento desempeña en el ánimo humano, pero disuelve definitivamente la asociación de Kant con un pensamiento rigorista que expulsa cualquier emoción del espacio de la moral. Lejos de ello, no es infrecuente encontrar textos, especialmente procedentes de las obras antropológicas, en los que el contento y la alegría en general propician en el ánimo humano una disposición que contribuye al progreso de la experiencia general del mundo, incluida la experiencia moral. Por lo general, Kant elogia el principio de *voluptuosidad* [*Wohllust*] de Epicuro, siempre que éste se entienda como él mismo aconseja traducirlo, a saber, como un corazón siempre jovial, un temple anímico que acompaña a la figura del sabio.[39] Pero pare-

[38] KprV, AA 05: 117 *et seq*. Trad. citada.

[39] Suzuki recuerda la recomendación del filólogo Johan David Michaelis en *De la influencia de las opiniones sobre el lenguaje, y del lenguaje sobre las opiniones* (1762) de traducir la *voluptas* de Epicuro no tanto como *Wohllust*, sino como

ce sentir también una considerable simpatía hacia la ecuanimidad [*Gleichmütigkeit*], a saber, la disposición de quien no se alegra ni se entristece más que con los estados que juzga merecedores de ello, dando muestra no de una indeseable insensibilidad, sino de una satisfactoria fortaleza[40] y de un duradero contento consigo mismo:

> La indiferencia debida a la insensibilidad [*Gleichgültigkeit aus Unempfindlichkeit*] es estupidez, pero la ecuanimidad [*Gleichmüthigkeit*] es un efecto de la fortaleza y no de la debilidad; consiste en la posesión de un bienestar indiferente a la condición de los objetos externos, y en la conciencia de la mayor parte de sentimientos de bienestar que obvia todas las circunstancias externas. La ecuanimidad se acomoda a los filósofos. [...] Uno siente en sí mismo que es la fuente de la vida. La salud del alma y del cuerpo es ciertamente la mayor fortuna; es la mayor suma de placer y contento, una suma que con todo se sigue sintiendo aunque haya dolores.[41]

La educación antropológica y una práctica continuada enseñan a alcanzar este estado anímico, promisorio de felicidad, habida cuenta de que en tal situación el sujeto se siente fuente de sus propios placeres y distracciones, esto es, se sabe autónomo en su manera de sentir. Si los afectos se suelen considerar instancias en las que el ánimo se muestra fundamentalmente pasivo[42], la descripción del hombre ecuánime parece cuadrar el círculo. La ecuanimidad se opone al afecto porque procede de la aplicación de principios y de la adopción de una disposición mental firme, pero no por

angenehme Empfindung, esto es, como sensación agradable (2014a, p. 348-349).

[40] Véase ApH, AA § 62, AA 07: 235. Trad. citada. Sobre el corazón siempre alegre véase V-Anth/Mron, AA 25/2: 1344-1345; cf. V-Anth/Collins, AA 25/1: 18.

[41] V-Anth/Fried, AA 25/1: 561.

[42] Sobre el mapa de los afectos – en la escala que va de las emociones a las pasiones – en Kant, me permito remitir a mi trabajo (Sánchez Madrid, 2013, p. 109-132). Véase también Harder (2009).

ello debe vincularse a una insensibilidad que preconice la paz de los cementerios.[43] En buena parte, consiste en tener presente un único pensamiento, a saber, que ningún revés de la fortuna ha de ser más importante que el signo de nuestra propia conducta. Lo segundo está en efecto bajo nuestro control, mientras que lo primero no. Por ello la máxima estoica del *sustine et abstine* debe considerarse una máxima cargada de sabiduría.[44] Cultivar un comportamiento semejante incrementa la actividad del ánimo y suministra al sujeto un seguro capital para su deleite interno[45], una imagen cara a Kant, que no duda en recomendar a la juventud que frecuentaba sus lecciones la renuncia a placeres inmediatos con la intención epicúrea de dotarse de un fondo de satisfacción futura, una posesión que proporciona al sujeto la conciencia de "tener la fruición en su poder".[46] En ocasiones también se hace hincapié en que cuanto más desprovista está la complacencia de marcas sensibles, más potente y estimulante se muestra. Considero muy acertada la observación de Márcio Suzuki, según la cual la valoración del hombre ecuánime se completaría con la consideración del filósofo que ríe, en la estela del sabio Demócrito.[47] La disposición para considerar todo a la luz del humor facilita en efecto representarse las cosas lúdicamente y aumenta la salud anímica[48], de la misma manera que los *hobby-horses* preconizados por el *Tristram Shandy* de Sterne, aficiones que ofrecen a los individuos la posibi-

[43] V-Anth/Mron, AA 25/2: 1319 y 1343.
[44] V-Anth/Mron, AA 25/2: 1320.
[45] Recomiendo la lectura de las observaciones de Suzuki (2014a, p. 367) sobre la tripartición kantiana del alma (*Seele*; *anima*), ánimo (*Gemüth*; *animus*) y espíritu (*Geist*; *mens*) y sus fuentes en Hutcheson. Cf. Suzuki (2014a, p. 360/365).
[46] ApH, § 25, AA 07: 165; cfr. ApH, § 63, AA 07: 237. Trad. citada. Véanse los provechosos comentarios de Suzuki acerca de la influencia del pensamiento de Hume en tales pasajes (2014a, p. 364-365).
[47] Suzuki (2014a, p. 352).
[48] V-Anth/Collins, AA 25/1: 173 y V-Anth/Fried, AA 25/1: 563.

lidad de olvidarse de sí mismos durante un buen rato de la mano de una ociosidad atareada.[49]

En el contexto de las emociones que coadyuvan a sostener el trabajo de una moralidad que sería un edificio abstracto sin ellas, Epicuro resulta un autor clásico especialmente simpático para Kant, que admira la perspicacia con que el filósofo hedonista advirtió de la imposibilidad de cumplir con las condiciones de la virtud sin disponer de un corazón alegre. Es indiscutible que Epicuro muestra una confianza desmedida en las fuerzas propias de la virtud[50], pero por lo que hace a la elección del temple de ánimo apropiado a lo que Kant califica como "intención moral en lucha"[51] parece no presentar objeción alguna. La reclamación epicúrea de contento en la vida práctica no invita al sujeto a enriquecer su experiencia del placer, sino más bien a reducirla y acomodarla a humildes exigencias. Lo peculiar de la existencia del sabio de Samos, seguramente procedente del relato de Diógenes Laercio, así lo confirma:

> Epicuro fue un filósofo que sembró el camino a la virtud con flores. No fue, como se cree habitualmente, complaciente con la voluptuosidad [*gegen die Wollüste nachsichtlich*], sino más bien un docto tan estricto de la virtud, que casi fue más allá de las fuerzas humanas. Enseñó que la verdadera felicidad no consiste en grandes medios, sino en la sobriedad [*Genügsamkeit*]. La polenta, una especie de papilla de cebada, era su comida. La paz del ánimo y un corazón siempre alegre [*Der Friede der Seele und ein stets fröhliches Hertz*] eran para él la felicidad.[52]

Kant se muestra convencido de que un corazón valeroso no puede sino cumplir sus deberes con alegría. La famosa nota de la *Religión* redactada en polémica con Schiller insiste también en ello. Como

[49]ApH, § 45, AA 07: 203-204; cf. V-Anth/Parow, AA 25/1: 334. Véanse los comentarios de Suzuki al respecto (2014a, p. 380 *et seq.*).
[50] R 6838, AA 19: 176.
[51] KprV, AA 05: 84.
[52] PhilEnz, AA 29: 9.

ha subrayado recientemente Pablo Muchnik[53], el corazón ejerce las funciones de una suerte de laboratorio de la moral, sin permanecer como un mero espectador de los conflictos trabados entre el respeto y la fuerza de las inclinaciones, que solo admiten un campo de batalla como el humano. Un laboratorio pervertido de la mano de las prácticas propias de la expiación exaltada que considera poder suprimir la mancha de la transgresión del mandato moral expiándola, en lugar de arrepentirse sinceramente por el mal realizado. La expiación no puede realizarse en ningún caso con alegría, sino ocultando un secreto odio a la ley. En realidad, se trata de una conducta que pretende librarse del alambique moral que representa el órgano moral del corazón.

> Las reglas para ejercitar la virtud (*exercitiorum virtutis*) remiten a las dos disposiciones de ánimo, la del ánimo *valeroso* y la del *alegre* (*animus strenuus et hilaris*) en el cumplimiento de sus deberes. Porque para vencer los obstáculos con los que tiene que luchar ha de concentrar sus fuerzas y a la vez ha de sacrificar muchos goces de la vida, cuya pérdida puede poner al ánimo a veces sombrío y hosco; pero lo que no se hace con placer, sino solo como servidumbre, carece de valor interno para aquel que obedece su deber con ello, y no se lo ama, sino que se evita en lo posible la ocasión de practicarlo [*was man aber nicht mit Lust, sondern blos als Frohndienst thut, das hat für den, der hierin seiner Pflicht gehorcht, keinen inneren Werth und wird nicht geliebt, sondern die Gelegenheit ihrer Ausübung so viel möglich geflohen*].[54]

[53] Véase su trabajo contenido en Cohen (2014a, p. 241): "El 'corazón' disuelve la tensión entre los compromisos de Kant aparentemente contradictorios con la universalidad de la propensión y la libertad del individuo. Lo hace mediando, al nivel de la moralidad individual, entre los principios *a priori* que constituyen el carácter de un agente y su expresión fenoménica en emociones típicamente morales – una mediación que a su vez vuelve a esas emociones susceptibles de generalización antropológica. Si esta lectura es correcta, el 'corazón' es el eje de la antropología moral de Kant – es esencial para entender sus puntos de vista en la *Religión* con respecto al mal radical y la regeneración moral, pues el corazón es el epicentro del combate moral del agente". Trad. mía.

[54] MS, AA 06: 484-485. Trad. A. Cortina y J. Conill.

La comparación con otros textos, especialmente procedentes de la *Religión*, permite identificar la alegría o contento preconizado por Epicuro y ensalzado por Kant con una suerte de resonancia afectiva de los combates librados por la auténtica virtud, hasta el punto de convertirse en índice de la presencia de esta última. En la medida en que la virtud es una exhibición de denuedo y valentía, con la que se han cometido tantos abusos, reduciéndola incluso a objeto de burla – de modo parecido a lo que ha ocurrido con el término Ilustración, señala Kant –, no está de más denunciar que muchos de sus falsos amigos desconocieron al verdadero enemigo al que aquella se enfrentaba, un enemigo "que se esconde tras la razón y es por ello tanto más peligroso".[55] Las inclinaciones apenas cumplen un papel aquí, son un *hostis* del que no cabe temer demasiado. No en vano, la virtud y el propio respeto prueban que existe otra manera de cultivar la sensibilidad humana, un cultivo que si bien al comienzo costará sudor y lágrimas, posteriormente se instalará en el ser humano como otra manera de sentir posible, para la cual prepara una experiencia como la de la contemplación de lo bello.

4. Belleza y teoría: sentir el consenso entre la vida y el mundo

El descubrimiento y contemplación de lo bello constituye uno de los aspectos de la obra kantiana que mejor permiten enfocar la relación entre el sentimiento y la actividad de pensamiento. Veíamos con anterioridad la capacidad del sentimiento para señalar situaciones en las que el sujeto advierte algo así como la génesis del sentido. Kant afirma en una de sus *Reflexiones*, que las "[l]as cosas bellas indican que el ser humano concuerda con el mundo e incluso su intuición de las cosas con las leyes de su intuición [*Die Schöne Dinge zeigen an, daß der Mensch in die Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung*

[55] RGV, AA 06: 57. Trad. F. Martínez Marzoa.

stimme]"[56], por lo que no es de extrañar que semejante percepción redunde en una emoción de acuerdo y correspondencia entre el pensar y las formas de la naturaleza. En la R1021[57] se definirá el placer como la advertencia de un "consenso con la vida", un fenómeno que puede ir de la mano de representaciones, objetos y acciones. La belleza no sería nada sin el sentimiento de placer que comporta para el sujeto.[58] Hablamos de un placer que tiene causalidad en sí mismo – como leemos en el §12 de la *Crítica del Juicio* – , al mantener el estado de la representación y la ocupación de las facultades anímicas sin ninguna finalidad ulterior, como si se tratara de un fin en sí mismo. Nuevamente la *dilatación* [*Weilung*] que se produce en la contemplación de lo bello es análoga – pero no idéntica – a la *demora* [*Verweilung*] mediante la que un atractivo despierta la atención del ánimo. La diferencia entre ambas temporizaciones es relevante, pues mientras que en la primera el ánimo es activo, en la segunda se comporta pasivamente.[59] Si intentamos profundizar en las raíces de la dilatación, nos encontraremos con el cumplimiento de nuestras expectativas cognoscitivas en el terreno de las leyes más empíricas, en la medida en que se dejan reunir bajo una unidad sistemática, como un motivo por el que "sentimos alegría (propiamente nos sentimos aligerados, tras haber satisfecho una necesidad), exactamente como si fuera una feliz casualidad la que favoreciese nuestra intención [*daher wir auch, gleich als ob es ein glücklicher unsre Absicht begünstigender Zufall*

[56] R 1820, AA 16: 127.
[57] R 1021, AA 15: 457: "La causalidad de la representación con respecto a [...] la actualidad del objeto [...] es el deseo (la vida; el consenso con la vida: el placer) [*das Leben; der* consensus *mit dem Leben: die Lust*]".
[58] KU, § 9, AA 05: 218: "Exigimos el placer que sentimos como necesario a cualquier otro en el juicio de gusto, casi como si tuviera que considerarse una propiedad del objeto, determinada por conceptos. Pues en efecto la belleza sin el sentimiento del sujeto no es nada por sí misma [*da doch Schönheit ohne Beziehung auf das Gefühl des Subjects für sich nichts ist*]". Trad. citada.
[59] KU, § 12, AA 05: 222. Trad. citada.

wäre, erfreuet (eigentlich eines Bedürfnisses entledigt) werden]"[60]. La *Crítica del Juicio*, especialmente las dos Introducciones a la obra, están repletas de pasajes en los que Kant repara en la intensa conexión entre los procesos cognoscitivos y el sentimiento de placer. La posibilidad de que se surja el displacer al ver decepcionadas nuestras expectativas es manejada por Kant a título meramente hipotético, lo cual no deja de ser sumamente revelador de sus intenciones, a saber, proceder a la deducción del principio trascendental de conformidad a fin de la naturaleza para la reflexión humana.[61] El placer en juego tiende a pasar desapercibido al quedar solapado por el conocimiento más común, pero Kant hace hincapié en que "este placer ha existido ciertamente en su tiempo y, sólo porque la experiencia más común no sería posible sin él, se ha mezclado progresivamente con el mero conocimiento y no ha sido nunca más particularmente notado"[62].

[60] KU, *Einl*., § V, AA 05: 184. Trad. citada.

[61] KU, *Einl*., § VI, AA 05: 187: "Siempre nos disgustaría [*missfallen*] una representación de la naturaleza mediante la cual se nos dijera de antemano [*uns vorhersagte*] que en la mínima investigación más allá de la experiencia más común, tropezaríamos [*stossen*] con una heterogeneidad de sus leyes que haría imposible para nuestro entendimiento la unificación [*Vereinigung*] de sus leyes particulares bajo leyes generales empíricas; porque esto contradice [*widerstreitet*] el principio de la especificación de la naturaleza en sus géneros y a nuestro Juicio reflexionante en la intención de este último [principio]." Véase el decisivo pasaje de EEKU, § V, AA 20: 215-216, nota al margen del párrafo en el manuscrito: "N.B. ¿Habría podido Linneo confiar en el esbozo de un sistema de la naturaleza, en caso de haber tenido que preocuparse, al encontrar una piedra, que llamó granito, de si ésta podría diferenciarse por su constitución interna de cualquier otra que también lo pareciera, pudiendo confiar solo en encontrar cosas singulares para el entendimiento, por así decir aisladas, nunca una clase de las mismas que pudiera ser llevada bajo conceptos genéricos y específicos?", trad. N. Sánchez Madrid. Para atender con la debida atención analítica a esta cuestión recomiendo la lectura de Wieland (2001; 2007, *passim*) y del reciente monográfico de la revista *Il Cannocchiale*, dedicado a la recepción y comentarios en Italia de la EEKU, editado por Palermo (2014).

[62] KU, *Einl*., § VI, AA 05: 187.

Desde el comienzo, pues, del conocer humano ha existido una suerte de *studium*, esto es, de empeño para traer leyes heterogéneas bajo leyes más elevadas en la medida de lo posible, aun sin abandonar el domicilio de lo empírico. Esta historia originaria del conocer procede de manera detectivesca[63], a partir de un indicio inequívoco consistente en el placer que no dejamos de experimentar allí donde se descubre la unificación de dos o más leyes empíricas bajo un principio que las comprenda a ambas. Se trata de un placer rayano con una admiración que no cesa, por mucha familiaridad que se haya alcanzado con el objeto que suscite ese sentimiento. El placer experimentado en el progreso y producción de conocimiento parece ser el efecto – la resonancia sentimental, de nuevo – de un pacto, contingente, pero esencial, firmado entre la condición finita del ser humano y las formas heterogéneas que el mundo nos ofrece. Angelica Nuzzo me parece haber formulado oportunamente esta circunstancia:

> En sentido transcendental, las emociones son maneras subjetivas de proporcionar sentido a la contingencia; en sentido reflexivo, son maneras de expresar la conciencia de nuestra propia contingencia. [...] Complacencia es la expresión emocional de este estado mental de sintonía con y participación en la entera naturaleza descubierta por el principio del Juicio. Ahora bien, esta emoción informa nuestra exploración cognitiva dentro de la naturaleza. El hecho de que en este encuentro la condición de una *Stimmung* se establezca y se sienta significa que una *Stimme* – voz de la naturaleza – es recibida, escuchada y de alguna manera respondida como un lenguaje dotado de significado. La Naturaleza habla un lenguaje que nuestra imaginación entiende (frente al entendimiento, que se mantiene sordo y mudo ante la Naturaleza): habla de una manera figurada a través de sus "formas bellas". [64]

[63] Me permito remitir, en relación con este aspecto de la prueba deductiva, al estudio introductorio de mi traducción al español y edición anotada de la EEKU (2011, pp. 11-84).

[64] Nuzzo, "The place of emotions in Kant's transcendental philosophy" (In: Cohen, 2014a, p. 102; trad. mía).

Coincido plenamente con la sugerencia de que el proceso cognoscitivo está basado en último término para Kant sobre una correspondencia entre la *Stimmung* del sujeto y la *Stimme* de la naturaleza, que parece hablarnos con un lenguaje significativo. Podría afirmarse que no se trata más que de retórica, de una *economía poética de la crítica* – por decirlo con palabras de Leonel Ribeiro dos Santos –, que no se acomoda demasiado a la sobriedad esperable de la lógica trascendental. Sin embargo, todo apunta a que la entera lógica kantiana se encuentra basada sobre esta experiencia de un placer originario, ya olvidado, indicador de que la Naturaleza no rehúye de su captación cognoscitiva, sino que más bien se entrega complacida a tal proceso. Hay toda una "normatividad afectiva"[65] funcionando en la filosofía trascendental, atendiendo aún a recibir un análisis y sistematización adecuados. A mi juicio, tal normatividad es el germen que permite desplegar la *teoría kantiana de la humanidad*, en el bien entendido de que esta consiste en una cultura del ánimo, consistente en la capacidad para comunicarse con otros y para sentir en compañía de ellos, que sustente la forma política republicana, como se refleja en el §60 de la *Crítica del Juicio*, el único que integra la parte metodológica de la Crítica del gusto.[66] En el curso *Metaphysik der Sitten Vigilantius*,

[65] Véase en el trabajo de Frierson contenido en Cohen (2014a, p. 186), cuyas consideraciones me resultaron muy útiles para la elaboración del presente trabajo.

[66] KU, § 60, AA 05: 355: "La propedéutica para todo arte bella, en la medida en que se aplica al más alto grado de su perfección, no parece estar en las prescripciones, sino en la cultura de las fuerzas del ánimo mediante aquellos conocimientos que se llaman *humaniora*: presumiblemente porque *humanidad* significa, por un lado, el *sentido de participación* universal, por otro, la facultad de poder *comunicarse* íntima y universalmente [*Humanität einerseits das allgemeine Theilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen sich innigst und allgemein mittheilen zu können bedeutet*], propiedades que, combinadas, constituyen la sociabilidad adecuada a la humanidad [*die der Menschheit angemessene Geselligkeit ausmachen*], mediante la que ésta se diferencia de la limitación animal.

Kant matiza que la comunicación recíproca de los pensamientos debe inspirar la seguramente previa – cronológicamente – comunicación recíproca de sentimientos y sensaciones. De ahí

> que no podamos tener ningún sentimiento sin pensamiento, al menos ningún sentimiento moral. Otra cosa no podría expresar una solidaridad moral, sino una conforme a instinto (simpatía) [*nur instinctmäßiges Mitgefühl (Sympathie)*]. Sobre este goce recíproco, que se produce por cuanto uno participa a otro de sus pensamientos y viceversa, descansa la franqueza [*Offenherzigkeit*], *animus apertus sinceritas aperta*.[67]

De nuevo apreciamos aquí la convicción kantiana de que, si no se desea echar a perder el sentimiento al verlo transformarse en afecto o incluso en pasión, debe convertírselo en un útil suplemento de las obras de la razón, esto es, en un sustento de los fines que esta se propone en el ámbito antropológico. No se persigue en absoluto fomentar – como veíamos arriba – una suerte de simpatía empírica y animalesca entre los sujetos, sino el que sean capaces de sentir una receptividad especial ante la presencia de lo racional, no solo en el caso del conocimiento, sino también en el concerniente a la acción moral. El sentimiento, lejos de constituir una amenaza para el orden anímico, como pensaban los estoicos, es capaz de convertirse en socio certero de la facultad racional, mostrándose especialmente en el caso de la belleza como la primera captación del sentido por parte del sujeto, con anterioridad a la función unificadora trascendental de la percepción. Antes de manejar conceptos, estamos naturalmente predispuestos para sentir contento con la perspectiva que esas funciones de unidad abren para nosotros. El sentimiento de placer en lo bello nos reconcilia, pues, con el hecho de que haya un mundo y de que este se deje conocer por nosotros.

[67] V-MS/Vigil (1793-1794), AA 27: 935-936.

Conclusiones

Las consideraciones anteriores han sido posibles gracias a una secuencia de trabajos, de los que he tratado de dar cuenta de manera equilibrada al comienzo, que han modificado de manera sustancial el escenario de la investigación kantiana actual. La atención al eje de lo sentimental nos permite atender a la esfera, variada y múltiple, de las resonancias sentimentales o emocionales derivadas de los efectos que la razón posee sobre el ánimo humano, poniendo de manifiesto que las emociones no son autónomas, sino que están llamadas a transmitir y comunicar evidencias fundamentales de esencial importancia para la prosecución de la obra de la razón, una función coincidente con lo que Kant denominará proceso de Ilustración. El descubrimiento de una manera de sentir en la que la inclinación no lleva la égida, sino que se convierte en expresión de un precepto o una apelación o llamado de la razón, eleva al ser humano, le vuelve más consciente de su propia dignidad, abriendo una nueva etapa en la relación del proyecto crítico con la antropología que seguramente desemboca en una obra como la *Religión dentro de los límites de la mera razón*. Allí, en efecto, el corazón aparece como el centro – el eje, como lo formula Muchnik – de la experiencia moral, esto es, como la válvula que permite traducir constantemente el punto de vista de la razón al humano. Confiamos en haber contribuido a mostrar que el orden de las emociones problematiza en Kant el espacio delimitado por la subjetividad humana en diálogo con la razón, de suerte que la sentimentalidad rechazada con mayor o menor displicencia – la que debe ser quebrantada sin reticencias – sea la inmanentemente psicológica, mientras que aquella que en cambio comunica el influjo que la razón tiene en el ser humano recibe parabienes y es motivo de simpatía. En cierto modo, se trata, por un lado, de dar continuidad a la tarea que Epicuro se marcó, pero con los instrumentos hermenéuticos y simbólicos suministrados por el Cristianismo, la cosmovisión en mejores condiciones de combinar lo humano y lo sagrado, como Kant sostiene con renovado asombro en la *Dialéctica* de

la segunda *Crítica* y en sus escritos sobre religión. Por otro, se trata de enlazar los descubrimientos acerca de la humanidad del hombre arrojados por la investigación sobre los juicios de belleza con la exigencia de encauzar una obra política que haga del gusto el laboratorio estético de la concordia civil. Ambos propósitos sitúan en el centro de la escena la cultura del sentimiento, de suerte que este, lejos de pervertir la naturaleza humana por medio del mero disfrute del goce, la vuelva digna de su propia condición de fin último de la naturaleza, pero al mismo tiempo fin final de la Creación.

Bibliografía

BARON, M. *Kantian Ethics almost without Apology*. Ithaca: Cornell U.P., 1999.

BORGES, M. Kant on sympathy and moral incentives. *Ethic@*. Florianópolis, v. 1, n. 2, dez. 2002, p. 183-199.

BORGES, M. *Razão e emoção em Kant*. Pelotas: UFPel, 2012.

BORGES, M. Passions and evil in Kant's philosophy. *Manuscrito*. Campinas, v. 37, n. 2, jul.-dez. 2014, p. 333-355.

CARMO-FERREIRA, M. J. O prazer como expressão do absoluto em Kant. In: GONÇALVES, J. C. (Ed.). *Pensar a cultura portuguesa: homenagem ao Prof. Doutor Francisco José de Gama Caeiro*. Lisboa: Colibri; CFUL, 1993, p. 391-402.

COHEN, A. The ultimate experience: Kant on dinner parties. *History of Philosophy Quarterly*. v. 26, n. 4, 2008, p. 315-336.

COHEN, A. *Kant and the human sciences*. London: Palgrave McMillan, 2009.

COHEN, A. Kant's “Curious catalogue of human frailties” and the great portrait of nature. In: SHELL, S. Meld; VELKLEY, R. *Kant's observations and remarks: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 144-162.

COHEN, A. (Ed.). *Kant on emotion and value*. London: Palgrave McMillan, 2014a.

COHEN, A. (Ed.). *Kant’s lectures on Anthropology: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014b.

COHEN, A. The roles of feelings in Kant’s account of moral education. *Journal of Philosophy of Education*. 2016. (en prensa).

HARDER, Y. J. Kant: les émotions d’un point de vue pragmatique. In: ROUX, S. (Ed.). *Les emotions*. Paris: Vrin, 2009. p. 161-184.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften (tomos 1-22); Deutsche Akademie der Wissenschaften (tomo 23); Göttingen; Berlin: Akademie der Wissenschaften (desde tomo 24), 1900–. (Los volúmenes y páginas de las obras de Kant se citarán en números arábigos).

KLEINGELD, P. The conative character of reason in Kant’s philosophy. *Journal of the History of Philosophy*. v. 36, n. 1, 1998, p. 77-97.

KOSGAARD, C. *Self-Constitution: agency, identity and integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

LOUDEN, R. *Kant’s impure Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LOUDEN, R. *Kant’s human being*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MOLINA, E. Sentimiento de la vida y autoconciencia en Kant. *Anuario Filosófico*. v. 48, n. 3, 2015, p. 493-514.

OROÑO, M. Autoconciencia y corporalidad en la teoría crítica kantiana. *Anuario Filosófico*. v. 48, n. 3, 2015, p. 469-491.

PALERMO, S. V. (Ed.). Sulla prima introduzione alla *Critica del Giudizio*. *Il Cannocchiale*. Vol. XXXIX, n. 1, 2014.

SÁNCHEZ MADRID, Nuria. Contingencia y trascendentalidad: la primera introducción de la *Crítica del Juicio* y la catábasis reflexiva de la lógica trascendental. In: KANT, I. *Primera Introducción de la* Crítica del Juicio. Trad., ed. y notas por N. Sánchez Madrid. Madrid: Escolar y Mayo, 2011. p. 11-84.

SÁNCHEZ MADRID, Nuria. Ingenio, sagacidad e invención en las *Lecciones de Antropología* de Kant. *Studi Kantiani*. Vol. XXV, 2012, p. 71-89.

SÁNCHEZ MADRID, Nuria. Las pasiones y sus destinos: el examen de las emociones en la Antropología de Kant. *Ideas y valores*. Vol. LXII, suplemento 1, 2013, p. 109-132.

SÁNCHEZ MADRID, Nuria. Corpo, desejo e razão: a sedução como arte de dominação na Antropologia de Kant. In: BORGES, M. Lourdes. (Org.). *Comentário da* Antropologia em sentido pragmático *de I. Kant*. Florianópolis: FUNJAB/CIK, 2014a.

SÁNCHEZ MADRID, Nuria. Kant y la retórica de la razón: la causalidad hermenéutica como figura poética de la *Crítica*. In: SERRÃO, A. Veríssimo. (Ed.). *Poética da razão: homenagem ao Professor Leonel Ribeiro dos Santos*. Lisboa: CFUL, 2014b. p. 201-210.

SÁNCHEZ MADRID, Nuria. The *prudence* [*Klugheit*] and the rules for guiding *life*: the development of the pragmatic normativity. In: DÖRFLINGER, B. *et al.* (Ed.). *Kant's* Lectures on Anthropology (Collins, Parow, Friedländer, Menschenkunde, Busolt). Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2015a.

SANCHEZ MADRID, Nuria. La profondeur des dispositifs civilisateurs: la dialectique négative entre la politesse et la moralité chez l'*Anthropologie* de Kant. *Éndoxa*. Madrid, n. 35, 2015b, p. 119-138.

SÁNCHEZ MADRID, Nuria. Huyendo de la nada: finitud y formas de la sociabilidad en la Antropología kantiana. In: ARAMAYO, R. Rodríguez; RIVERA, F. (Ed.). *La filosofía práctica de Kant*. México: UNAM; Colombia: UNC y CTK E-Books, 2016a. (en prensa).

SÁNCHEZ MADRID, Nuria. „Anthropologia transcendentalis": die Selbstkenntnis der Vernunft und die Antinomische Grundlage der Reflexion bei Kant. In: TOMMASI, V. (Ed.). *Kant und die antropologia transcendentalis*. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2016b. (en prensa)

SÁNCHEZ MADRID, Nuria. *A civilização como destino: Kant e as formas da reflexão*. Florianópolis: NEFIPONLINE, 2016c. (em prensa).

SHERMAN, N. *The fabric of character*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo: jogo, humor e arte de viver na filosofía do século XVIII*. São Paulo: 34, 2014a.

SUZUKI, M. Georg Friedrich Meier e os paraísos artificiais de Immanuel Kant. *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo, v. 19, n. 1, 2014b, p. 105-116.

WIELAND, W. *Urteil und Gefühl*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

WIELAND, W. Die Lust im Erkennen. In: STOLZENBERG, J. (Ed.). *Kant in der Gegenwart*. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2007. p. 291-316.

ZAMMITO, J. The genesis of Kant's *Critique of Judgment*. Chicago: Chicago University Press, 1992.

Artigo recebido em 5/02/2016, aprovado em 13/03/2016

* Este trabajo procede de una investigación resultante del proyecto *Poetics of Selfhood: memory, imagination and narrativity* (PTDC/MHC-FIL/4203/2012) del CFUL, concedido por la *Fundação de Ciência e Tecnologia* del Gobierno de Portugal, y se inscribe también en la iniciada en los Proyectos *Naturaleza humana y comunidad (III). ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?* (FFI2013-46815-P) y *Retóricas del Clasicismo. Los puntos de vista (contextos, premisas, mentalidades)* (FFI2013-41410-P), concedidos ambos por el MINECO del Gobierno de España. Versiones preliminares de este trabajo se presentaron en los seminarios "Cultura emocional e identidad" y "Sentimientos y reflexividad", organizados en el marco del Proyecto CEMID "Cultura emocional e identidad" por Alejandro Vigo y Ana Marta González en el Instituto Cultura y Sociedad de la Universidad de Navarra en marzo y noviembre de 2015. Agradezco a los participantes en ambos seminarios sus observaciones y sugerencias. Este artículo pertenece a las actividades programadas en el PIMCD n. 60 "Emociones políticas y virtudes epistémicas en el siglo XVIII. Innovación en la enseñanza en humanidades", del que soy investigadora principal, concedido por el Vicerrectorado de Calidad de la UCM durante el curso académico 2016/17.