

## El origen de la cultura en Kant. El hiato entre la vida y la moral\*

Nuria Sánchez Madrid  
Universidad Complutense de Madrid

**Resumen:** El trabajo se propone indagar el sentido y función que la cultura desempeña como actividad existencial en la obra de Kant, con especial atención a la *Crítica del Juicio* y a los materiales suministrados por la *Antropología en sentido pragmático*, adoptando como principal propósito la indagación de sus fuentes antropológicas y sociales. Desde esta perspectiva, pretendo argumentar que el análisis kantiano de la vida y el intrínseco nihilismo reconocido en ella explican en buena parte el origen de la cultura en Kant, entendida en un sentido muy básico como conjunto de prácticas que permiten a los seres humanos extraer cierto rendimiento teleológico del transcurso del tiempo. Por último, me ocuparé de singularizar el fenómeno del entretenimiento como clave antropológica para profundizar en la necesidad del advenimiento de la cultura en una sociedad humana. Ambos propósitos entroncan con lo que considero una genealogía kantiana de la cultura, de alcance para la interpretación del nexo de unión entre el uso teórico y práctico de la razón.

**Palabras clave:** Kant; cultura; vida; sentimiento; entretenimiento; nihilismo

**Abstract:** "The Origin of Culture in Kant. The Hiatus Between Life and Morality". This paper attempts to investigate the meaning and function that culture plays as an existential activity in the work of Kant, driving special attention to the *Critique of Judgment* and to the materials furnished by the *Anthropology from a pragmatic point of view*, having as key goal the survey of its anthropological and social sources. From this perspective, I intend first to argue that the Kantian analysis of life and the intrinsic nihilism recognized in it largely explain the origin of the concept of culture in Kant, basically understood as a set of practices that allow human beings to extract some teleological performance from time passing. Secondly, I will discuss the phenomenon of entertainment as an anthropological key subject to deepen in the necessity of the advent of culture in human society. Both purposes belong to what I consider a Kantian genealogy of culture, adequate for the interpretation of the link between the theoretical and practical use of reason.

**Key words:** Kant; culture; life; feeling; entertainment; nihilism

---

\* Una versión anterior del presente artículo fue presentada en forma de conferencia en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile en agosto de 2016, durante una estancia como profesora invitada en la Facultad de Artes de la mencionada universidad por invitación del profesor Pablo Oyarzún, gracias a una ayuda del programa *Bicentenario*. Agradezco los comentarios y sugerencias de los evaluadores de la revista *Areté*, que me han permitido revisar y mejorar la argumentación del presente trabajo.

Generalmente se tiende –poniendo con frecuencia demasiado rigor en la letra– a reducir la noción de cultura en Kant a un elemento subsidiario de fines más elevados. Lo mismo ocurre con la prudencia, obviando así facetas que podrían rehabilitar la algo maltrecha figura de esta expresión de la racionalidad. En las páginas que siguen me propongo no tanto tratar derechamente los sentidos implicados en la idea kantiana de cultura, sino más bien apuntar al contexto vital del que esta procede y a los efectos salutíferos que ofrece a un ser humano caracterizado por padecer su propio nihilismo sencillamente por permitirle acompañarlo en los primeros pasos de su emancipación de la naturaleza en él y fuera de él. Me interesa tomar como punto de partida una evidencia subrayada por el §83 de la *Crítica del Juicio*, donde leemos que la cultura remite a “la producción de la aptitud de un ser racional para cualesquiera fines en general”<sup>1</sup>. Se trata de una capacidad que solo podrá cumplir el propósito de convertirse en el fin final de la naturaleza en el caso de que combine la aptitud para aumentar la consecución de fines en general con el aprendizaje para emanciparse del “despotismo de los apetitos”<sup>2</sup>. Es relevante atender al hecho de que Kant conecta el origen de la cultura, y nuestro malestar en la misma, con la liberación –pero asimismo pérdida– de las guías que habían representado hasta ese momento los impulsos naturales, ocupados en proteger la animalidad en nosotros<sup>3</sup>. En el opúsculo *Probable inicio de la historia humana*, siempre con cada nueva lectura pródiga en nuevos matices proto-freudianos, se presenta igualmente una visión optimista del trauma representado por la salida del ser humano, a través del pecado original, de la naturaleza que hasta ese momento lo había albergado. Hasta ese tiempo el hombre vivía sin memoria, como nace el infante al mundo<sup>4</sup>, como uno más de sus productos:

---

<sup>1</sup> Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, AA 05: 431, §83. Las obras de Kant aparecen citadas según la edición de la Academia de las Ciencias de Berlín, con arreglo a las indicaciones de la Kant Forschungsstelle de la Universidad de Mainz: [http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/Hinweise-AutorenSiglen\\_neu.pdf](http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/Hinweise-AutorenSiglen_neu.pdf). Se seguirá la fórmula habitual (AA título abreviado obra: 00), establecida por la revista *Kant-Studien*. Si no hay indicación expresa al respecto, la traducción de las obras de Kant y del resto de autores citados es mía.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 432.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Cf. Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA 07: 128, §1: “[P]ero el recuerdo de los años de infancia no llega, ni con mucho, hasta aquel tiempo; porque no era la edad de las experiencias, sino solo la de las percepciones dispersas y todavía no unificadas bajo el concepto del objeto”.

“[El ser humano] descubrió dentro de sí una capacidad para elegir por sí mismo su propia manera de vivir y no estar sujeto a una sola forma de vida como el resto de los animales. A la satisfacción momentánea que pudo provocarle el advertir ese privilegio, debieron seguir de inmediato el miedo y la angustia: cómo debía proceder con su recién descubierta capacidad quien todavía no conocía nada respecto a sus cualidades ocultas y sus efectos remotos. Se encontró, por decirlo así, al borde de un abismo, pues entre los objetos particulares de sus deseos –que hasta entonces le había consignado el instinto– se abría ante él una nueva infinitud de deseos cuya elección le sumía en la más absoluta perplejidad; sin embargo, una vez que había saboreado el estado de la libertad, ya le fue imposible regresar al de la servidumbre (bajo el dominio del instinto)”<sup>5</sup>.

El texto resulta especialmente apropiado para indagar, como es mi intención aquí, la compleja relación entre la razón y la vida en el pensamiento de Kant, especialmente visible en el encuentro y colaboración entre una imaginación que agiganta el atractivo y disuade al mismo tiempo del goce inmediato de los placeres de un instinto como el sexual, que contribuye a edificar lo que entendemos propiamente por cultura, cuyo primer símbolo se condensaría en la imagen de la *hoja de parra*. Este invento ejemplificaría para Kant “la conciencia de un dominio de la razón sobre los impulsos”<sup>6</sup>, que hará de la abstención y de la decencia los mecanismos de regulación conductual de un organismo vivo que se sabe interpelado por un destino más elevado que el que trazan con su arqueo el nacimiento y la muerte. La misma conciencia de esta última se convierte para el ser humano, a diferencia del animal, en “fuente inagotable de preocupaciones y aflicciones que suscita el futuro incierto”<sup>7</sup>, que solo la esperanza en la suerte de las generaciones futuras y los placeres de la vida en familia podrán paliar. Se nos suministra así una visión de lo que hoy en día calificaríamos como fondo biológico de la existencia, que declara sus profundas carencias e impotencia frente a la plasmación moral de la misma. Pero quizás uno de los textos más elocuentes con respecto a lo que denominaremos hiato entre la vida y la razón –o entre la naturaleza y la moral– se encuentre en una nota al final del §83 de la tercera *Crítica*, donde Kant, con un tono empleado también en sus *Lecciones de Antropología*, encarece salvar a la vida del cementerio del goce –el cementerio de lo real, dicho lacanianamente– para recuperarla con ayuda del sentido alcanzado por lo que hacemos: “Resulta sencillo decidir

---

<sup>5</sup> Kant, I., *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, AA 08: 112.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>7</sup> *Ibid.*

qué valor tenga para nosotros la vida cuando esta es estimada simplemente con arreglo a lo que se *goza* (conforme al fin natural de la suma de todas las inclinaciones, la felicidad). Cae por debajo de cero, pues ¿quién querría comenzar una nueva vida bajo las mismas condiciones o incluso conforme a un nuevo plan proyectado por uno mismo (adecuándose sin embargo al decurso de la naturaleza), pero enfocado tan solo al goce? Anteriormente se ha mostrado qué valor tiene la vida en virtud de cuanto esta encierra en sí cuando se la conduce conforme al fin que la naturaleza tiene para con nosotros, valor que consiste en lo que uno hace (no solo goza), aunque solo seamos siempre medios para un fin final indeterminado. Así, pues, no resta sino el valor que nosotros mismos conferimos a nuestra vida, no únicamente a través de lo que hacemos, sino de cuanto hacemos conforme a fines de una manera tan independiente de la naturaleza que incluso la existencia de la naturaleza solo puede ser fin bajo esta condición<sup>8</sup>.

La educación en el valor de lo que se hace coincide en Kant con la línea de flotación de una actividad cultural que se sabe ejercicio epistemológico para fines más elevados. Hay referencias textuales suficientes como para calibrar que el primer paso para poner bajo control una vida que se apodera de nosotros con las vestiduras de un paralizante tedio es la humilde búsqueda de entretenimiento. De esto me ocuparé en la segunda sección de este trabajo. Por lo pronto, detengámonos en el problema con respecto al cual todo quehacer filosófico tiene la impresión de haber llegado demasiado tarde, a saber, dispongámonos a perseguir dónde aguarda y cómo se manifiesta la vida desde la óptica kantiana.

### *I. El sentimiento de la vida como experiencia radical del ánimo humano*

Debería dejarse definitivamente de lado la consideración de Kant como un autor hostil al orden de lo emocional, reflejándolo como alguien gustoso de obligar al sujeto a renunciar a su peculiar sentir y al entero campo de sus inclinaciones<sup>9</sup>. Nada más lejos de la verdad. La lectura atenta, por ejemplo,

---

<sup>8</sup> Kant, I., *Kritik der Urteils kraf*, AA 05: 434, §83.

<sup>9</sup> He intentado contribuir a este cambio de mirada, propiciado por los trabajos previos de Loudon, R. (*Kant's Impure Ethics*, Oxford: OUP, 2000); Baron, M. (*Kantian Ethics Almost Without Apology*, Ithaca: Cornell U.P., 1995); Borges, M.L. (*Razão e emoção em Kant*, Pelotas: Dissertatio, 2012); Korsgaard, K. (*Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: CUP, 1996) y Cohen, A. ("The Ultimate Experience: Kant on Dinner Parties", en: *History of Philosophy Quarterly*, 26/4 (2008), pp. 315-336); en: Sánchez Madrid, N. (*A civilização como destino. Kant e as formas da reflexão*, Florianópolis: NEFIPonline, 2016), monografía que incluye un prefacio de Leonel Ribeiro dos Santos (CFUL) y un epílogo de Márcio Suzuki (USP).

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 transformación y cultivo progresivos 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<sup>10</sup>. Por ello mismo, Kant combate siempre que tiene ocasión el desprecio que la escuela estoica dirige a las pasiones en general, toda vez que considera que el término *passio* engloba no solo afectos y pasiones, sino también sentimientos e inclinaciones, cubriendo así el amplio campo de operaciones en las que el ánimo padece más que actúa. Sin embargo, los últimos son originarios, es decir, proceden del bagaje emocional con que nace el ser humano, por lo que no deben ser condenados de antemano, y solo requiriendo de educación y medida para que la emoción no incremente 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 [*Mittelmaß*], de modo que podamos convertirnos en dueños de nosotros mismos”<sup>11</sup>.

Los estoicos habrían errado 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 libres de toda

---

<sup>10</sup> Kant, I., *Vorlesungen Wintersemester 1788/1789* 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. *Pädagogik*, 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”.

<sup>11</sup> Kant, I., *Praktische Philosophie Powalski* (AA 27), AA 27: 204-205.

mácula asociada con la manipulación humana, fuentes inocentes de energía psíquica. El ascendiente de la distinción rousseauiana entre *amor de sí* y *amor propio* es apreciable en este punto. Tras aligerar así la carga de culpa que la tradición moral ha proyectado sobre el orden de los sentimientos, cabe preguntarse por la definición cabal del sentimiento de contento más extendido entre los seres humanos. Este sentimiento es el de placer, por el que se entiende, según leemos en una célebre nota de la segunda *Crítica*, “[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 con respecto a la determinación de las fuerzas del sujeto para la acción que la produce)”<sup>12</sup>.

El pasaje expresa con contundencia que el placer es el índice manifiesto de la concordancia o coincidencia entre un ente externo –objeto o acción– y las condiciones subjetivas de la vida, esto es, la facultad de desear en condiciones de desplegar la acción o producir el objeto que fomentan el surgimiento del sentimiento de placer al coincidir con un deseo nuestro de producirlos. 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. Sin embargo, también podría ocurrir que lo contemplado no contara con intervención directa ni indirecta alguna del observador que juzga, lo cual toca de lleno la experiencia estética en clave kantiana. En textos menos conocidos que el aludido ahora, Kant va incluso más lejos vinculando tanto al placer como al displacer con lo que denomina “lo absoluto”<sup>13</sup>. Cuando intenta aclarar en qué consiste ese absoluto, indica que se trata de la misma vida. Como he sugerido en otros textos<sup>14</sup>, 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 el sujeto y el mundo. De alguna manera, lo que cae por debajo de la línea de flotación del sentimiento

<sup>12</sup> Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 05: 9.

<sup>13</sup> 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*]” y R 4856, AA 18: 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 comprensible. 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”. Cf. Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, AA 05: 204, §1.

<sup>14</sup> Sánchez Madrid, N., *A civilização como destino. Kant e as formas da reflexão*, Florianópolis: NEFIPonline, 2016.

de placer y displacer sencillamente no existe para el ser humano, pues este 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 atienden 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”<sup>15</sup>.

Ambas direcciones señalarían hacia algo parecido al origen de la representación, que de alguna manera fundan y a la que anteceden necesariamente, lo que carga a la proto-esfera del sentimiento de un profundo alcance fenomenológico. 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 el fundamento orientador que constituye el sentimiento. La promoción de Aristipo del placer al lugar del Bien supremo tendría que ver así con una suerte de sustitución del origen con el fin. En el inicio de nuestra relación con el mundo, el sentimiento no puede sino aparecer como vehículo de orientación, pero una comprensión cabal de la economía interna del ánimo impedirá que ejerza una prioridad en ese campo. Una tesis semejante sobre el carácter fundacional del sentimiento de placer y displacer atribuye Kant a Epicuro, hacia el que no escatima elogios en un conocido pasaje de la *Analtica de lo bello* en 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

---

<sup>15</sup> “Nach Aristipp sind Lust und Unlust allein wahre Realiteten, alles andere sind nur Vorstellungen von Verhältnissen” (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)”.

vitales, porque el ánimo es por sí mismo toda 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”<sup>16</sup>.

El texto nos interesa especialmente por cuanto introduce la cuestión del cuerpo y lo corporal en el planteamiento de la naturaleza del pensamiento. El sentimiento de placer y displacer manifiesta en realidad el parecer del cuerpo pero al mismo tiempo lo hace a propósito de representaciones, esto es, de operaciones intelectivas de las facultades del ánimo. Nos encontramos ante una experiencia que combina la representación sensible o intelectiva 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 comparece 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 cabalmente en la investigación sobre Kant– cobra todo el protagonismo en la argumentación<sup>17</sup>. Me parece que 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 pasaje de los *Paralogismos* de la primera *Crítica* generalmente caro a los especialistas por su tono paradójico: “[M]i existencia tampoco

<sup>16</sup> Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, §29; *Allg. Anm.*, AA 05: 277-278. 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*”.

<sup>17</sup> De esta cuestión trata de manera central el escrito *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, 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 se 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”.



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 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”<sup>18</sup>.

Como se desprende del mismo pasaje, a la base de aquella percepción empírica indeterminada se encuentra ya una sensación, pero se trataría de una sensación peculiar previa a cualquier experiencia, esto es, de una suerte de dispositivo que anuncia la apertura del ser humano a las realidades mundanas cuando estas no han aparecido aún de manera determinada 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, y dado solo al pensar “como algo que existe de hecho” implicado en la proposición *Yo pienso*<sup>19</sup>. Pareciera tratarse de algo así como la facticidad del pensamiento. 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 displeacer. Es cierto que Kant no menciona expresamente en el pasaje a ninguno de estos operadores, pero no lo es menos que el texto desrealiza todo lo posible el sentimiento para presentar su calidad ontológica expurgada de toda nota heterónoma. En el estado de la percepción empírica indeterminada, en la

---

<sup>18</sup> Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B 423.

<sup>19</sup> Recomendamos consultar en relación con la función que cumple el cuerpo en la apertura kantiana de la experiencia el espléndido trabajo de Oroño, M., “Autoconciencia y corporalidad en la teoría crítica kantiana”, en: *Anuario Filosófico*, 48/3 (2015), pp. 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”.

que sugiero reconocer la formulación analítico-trascendental del sentimiento, el ánimo es capaz por primera vez de distinguir entre representaciones que proceden espontáneamente de su ánimo y otras que proceden de realidades ajenas, a saber, entre fenómenos y cosas en sí mismas. Justamente las posiciones entre las que se mueve el “Yo existo pensando” en el pasaje de la nota de B423, en el gozne entre las formas del mundo y su otredad incognoscible. Esa misma función de gozne podemos recuperarla a la luz de un texto esencial a este respecto de la *Fundamentación*, donde se apunta lo siguiente: “Hay una observación que no exige precisamente de una 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*”<sup>20</sup>.

La profundidad hermenéutica de esta oscura distinción del juicio permite proyectar un primer mapa, por provisional que sea, de orientación ontológica para el sujeto que desde entonces no caminará en solitario, sino en compañía de este operador trascendental. No es indiferente que sea el sentimiento el elemento en condiciones de sostener en último término el edificio del ánimo, cuyo protagonismo se verá sin embargo progresivamente rebajado por la senda 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 de pronto, la vida aparece como un fenómeno originario tendente al encubrimiento en Kant, que el sujeto solo llega a penetrar por medio de acciones reflexionadas y conscientes, nunca sumergiéndose –como veíamos– en el mero goce. Otra vía, opuesta a la abierta por el principio de placer, para que la vida cobre un peso específico casi insoportable es el tedio. Kant señala que esta sensación emerge cuando el ánimo se encuentra vacío de sensaciones, suscitando un *horror vacui* que trae consigo el presentimiento de una muerte lenta<sup>21</sup>, mientras que el deleite se ve acompañado por

<sup>20</sup> Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 04: 450.

<sup>21</sup> Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA 07: 233, §61.

un acortamiento temporal, reflejado 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!”<sup>22</sup>). Uno de los ejemplos más célebres ofrecido por Kant con respecto a este fenómeno en el §61 de la *Antropología en sentido pragmático* esconde un préstamo literal de un elocuente pasaje que se encuentra en el volumen I de la obra de Lord Kames *Elements of Criticism*<sup>23</sup>. La escasez y multiplicidad de pensamientos y acciones determina así la brevedad o extensión de la vida, que en sí misma no sabe nada, ni siquiera medirse a sí misma, uno de los tópicos estoicos recuperados por la Ilustración escocesa, de los que se hace eco Kant en su concepción de la vida. En esa misma medida, puede decirse que el análisis antropológico de lo sentimental modifica el acceso al orden temporal permitido por la Estética trascendental de la primera *Crítica*, toda vez que el sujeto trascendental no es exactamente la persona de carne y hueso. Una de las maneras más naturales y sencillas de evitar la caída en el tedio sería la distracción voluntaria, que se convierte en propiciadora de una rica meditación y del hallazgo de soluciones que hasta entonces habían permanecido entre brumas. *Tacto lógico* es el nombre que se asigna a aquella capacidad para orientarse en la oscuridad del ánimo hasta dar con las sendas más adecuadas para resolver un problema o disolver un enigma<sup>24</sup>, un proceder que ha visto surgir todos los juicios provisionales, piezas de una suerte de lógica oscura del ánimo. Esta es una experiencia que está igualmente a la mano del

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, AA 07: 234, §61.

<sup>23</sup> *Ibid.*, AA 07: 234, §61. Lord Kames, “Apéndice a la parte V”, en: *Elements of Criticism*, 1762, v. I, p. 94: “Tras finalizar un viaje a través de un país populoso, la frecuencia de objetos agradables recolectados de manera distinta por el viajero hace que el tiempo transcurrido en el viaje aparezca ante él más largo de lo que en realidad fue; lo que es especialmente notable en el primer viaje [por la comarca], cuando cualquier objeto es nuevo y deja una fuerte impresión. Por otra parte, tras finalizar un viaje a través de un país despoblado y yermo el tiempo parece corto, medido por el número de objetos, que son pocos, y dista de ser interesante. Aquí se lleva a cabo en ambas instancias un cálculo, directamente opuesto al realizado durante el viaje. Y esto, además, sirve para dar cuenta de algo que puede aparecer como singular, a saber, que en un país yermo el cálculo de una milla es siempre más largo de lo que se muestra cerca de la capital, donde el país es rico y populoso: el viajero no tiene una medida natural de las millas que ha atravesado, más allá del tiempo dedicado al viaje, ni cuenta con ninguna medida natural del tiempo, más allá del número de sus percepciones”. Texto accesible en: [http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/1430/Home\\_1252-01\\_EBk\\_v6.0.pdf](http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/1430/Home_1252-01_EBk_v6.0.pdf) (acceso el 1 de julio de 2016). Debo la referencia a Lord Kames a Márcio Suzuki, que dibuja estas y otras siluetas de autores pertenecientes al empirismo inglés en la obra estética y antropológica kantiana en Suzuki, M., *A forma e o sentimento do mundo. Jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*, São Paulo: Editora 34, 2014, pp. 469-470 y 484-485.

<sup>24</sup> Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA 07: 139-140, §6.

músico, tan acostumbrado a sacar provecho justamente de la proliferación de las representaciones oscuras<sup>25</sup>. 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”<sup>26</sup>.

Pero el elogio que Kant dirige a los expedientes artificiosos de los hombres para lograr no distraerse involuntariamente no es ninguna excepción en su época. Autores como Georg Friedrich Meier, que tomaría como base manualística para sus *Lecciones de Lógica*, habían analizado tales dispositivos con brillantez y perspicacia psicológica<sup>27</sup>, concluyendo que el erudito y el sabio debían 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 reflexión 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 mínima de toda existencia, de manera que, cuando desaparece tal 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 Tätigkeit*]; 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

34

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, AA 07: 136, §5.

<sup>26</sup> *Ibid.*, AA 07: 207, §47; Cf., Kant, I., *Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde*, Petersburg, AA 25/1: 946.

<sup>27</sup> Véase un brillante artículo sobre este tema en Suzuki, M., “Georg Friedrich Meier e os paraísos artificiais de Immanuel Kant”, en: *Cadernos de Filosofia Alemã*, 19/1 (2014), pp. 105-116.

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”<sup>28</sup>.

El texto precedente contiene toda una declaración de principios, que proceden de la antropología practicada por Ilustrados ingleses como los parientes David Hume y Henry Home o Lord Kames. En él se separa implícitamente un sentido inferior de 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 con mayor fuerza a la razón el acceso a nuestro ánimo, precisamente para que transforme un espacio que por sí mismo es una fábrica de vivencias nihilistas en un territorio dotado de sentido y respetuoso con la dignidad humana, sobre el que se pueda levantar un relato coherente y satisfactorio para el sujeto<sup>29</sup>.

## *II. La comunidad originaria: el arte de la conversación*

La imagen de la conversación entablada por los seres humanos en sociedad o por el sujeto con la naturaleza no es en absoluto extraña al pensamiento de Kant, pues manifiesta una vocación irrenunciable del ser racional finito o del ser racional animal, de la que la *Antropología* en su conjunto levanta acta<sup>30</sup>. En esta segunda sección me aproximaré al arte de la conversación como uno de los primeros efectos de la presencia de una realidad cultural en Kant. La metáfora del diálogo puede considerarse como una de las más potentes de todo despliegue

---

<sup>28</sup> Kant, I., *Moralphilosophie Collins* (1774/1775), AA 27: 381.

<sup>29</sup> Nos ha ayudado a reconocer la interconexión entre los distintos niveles de vida en Kant el magnífico trabajo que E. 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, E., “Sentimiento de la vida y autoconciencia en Kant”, en: *Anuario Filosófico* 48/3 (2015), p. 514).

<sup>30</sup> Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA 07: 324-325 y 330.

de la razón. En efecto, Kant plantea la antropogénesis como el nacimiento a una escucha interior, que al tiempo que genera interioridad nos lanza a la relación con un afuera irreductible<sup>31</sup>, una situación que permite por vez primera al sujeto manejar signos que lo orientan con respecto a esa exterioridad y, por ende, con respecto a sí mismo. Merece la pena detenerse en cómo el predominio de los signos en el orden estético sobre la dirección que les imprime su contenido semántico indica en Kant un descenso sumamente fructífero al substrato de lo musical de la lengua, donde subyace, por decirlo con Rafael Sánchez Ferlosio, el vivo numen de esta facultad humana<sup>32</sup>. Cuanto menor interés se tiene en emplear las palabras para referirse objetivamente a situaciones y realidades, mayor presencia gana la lengua como contrato firmado entre la naturaleza humana y las formas de la exterioridad. Gérard Lebrun ha formulado, con una maestría difícil de superar, la dimensión lingüística y política encerrada en la *Analítica de lo bello*: “Lo bello no ha padecido todavía la distorsión que en siglo XIX lo convertirá en el monopolio de una élite —Kant habría dicho: de una ‘secta’. Lo bello no es todavía la promesa de la felicidad egoísta, sino la del Contrato”<sup>33</sup>.

Esa dimensión de un decir que pronunciándose sobre la belleza delimita el espacio a ocupar por una comunidad posible –un nivel de comunicabilidad deseable– es la que capta esencialmente el ejercicio de la reflexión, que descubre las formas de la armonía que como acuerdo, concordancia, coincidencia o unanimidad –*Zusammen, Ein, Übereinstimmung*– devuelven el tono con que la naturaleza se pone en sintonía con la voz (*Stimme*) de un sentido universal, de la que es signo afectivo un temple de ánimo (*Stimmung*) relacionado con la complacencia y la satisfacción con uno mismo y con el mundo circundante<sup>34</sup>. De alguna manera, Kant declara que a la base del lenguaje humano se encuentra una suerte de cálculo musical que ha tramado cuidadosamente desde un pasado intemporal la pertenencia del ser humano al mundo y que no puede descubrirse sin recuperar con ello un placer inusitado por ese feliz reencuentro<sup>35</sup>. Por esa razón, resulta imprescindible que haya una pluralidad de facultades en el interior

<sup>31</sup> Sobre el alcance de la escucha en Kant véase la ya clásica monografía de Tomasi, G., *La voce e lo sguardo. Metafore e funzioni della coscienza nella dottrina kantiana della virtù*, Pisa: ETS, 1999.

<sup>32</sup> Cf. Sánchez Ferlosio, R., “Sobre la transposición”, en: Sánchez Ferlosio, R., *Ensayos y artículos*, II, Barcelona: Destino, 1992, pp. 47-85 y el artículo de Pardo, J.L., “El concepto vivo o ¿dónde están las llaves? Ensayo sobre la falta de contextos”, en: *Archipiélago*, 31 (1997), pp. 40-49.

<sup>33</sup> Cf. Lebrun G., *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris: A. Colin, 1971, p. 386.

<sup>34</sup> Cf. Nuzzo A., “The Place of Emotions in Kant’s Transcendental Philosophy”, en: Cohen, A. (ed.), *Kant on Emotion and Value*, Londres: Palgrave Macmillan, p. 100.

<sup>35</sup> Ambas introducciones a la *Kritik der Urteilskraft* son muy explícitas al respecto, cf. por ejemplo el elocuente pasaje de *Einleitung*, AA 05: 187.

del ánimo, cuya monotonía correría el riesgo de provocar el tedio del que huye naturalmente todo ser humano<sup>36</sup>. La coincidencia entre el temple anímico del sujeto y la voz de la Naturaleza, que parece enviar signos a los seres humanos que la contemplan<sup>37</sup> invita a experimentar desde una nueva luz nuestra propia contingencia, capaz de construir sentidos y de elaborar significados de los que somos los únicos responsables<sup>38</sup>. La sensibilidad estética exhibe así una dimensión de la condición humana que solo se entiende a sí misma ante las estructuras y coyunturas en que tramita significados y vislumbra sentidos, al más puro estilo del pensamiento salvaje de Lévi-Strauss, que define la emoción estética de la siguiente manera: “[M]e parece que... es la manera en que reaccionamos cuando un objeto no significativo se encuentra promovido a una función de significación; eso ha sido, por otra parte, formulado hace ya tiempo, cuando Boileau escribe: ‘No hay serpiente ni monstruo odioso que imitado por el arte...’. Toma un caso débil, pero lo propio de la transposición estética, digamos, de la promoción estética es conducir al plano del significante algo que no existe bajo ese modo o bajo ese aspecto en el estado bruto”<sup>39</sup>.

La dependencia humana con respecto a la producción de sentido(s) se manifiesta también en el hecho de que la exposición de la combinación más perfecta del bien físico y el moral para la especie humana<sup>40</sup>, encarnado en una conversación animada, prometedora de una felicidad decorosa, tiene un marcado aspecto lingüístico y discursivo. Hablamos de un deleite social que se corresponde con la celebración de la humanidad que somos, una condición que Kant siempre vincula a una asociación de tendencias heterogéneas, cuando no opuestas, como la egoísta de alcanzar una vida buena y la virtud o la tendencia a comunicar de la manera más íntima los pensamientos y de participar de sentimientos universales<sup>41</sup>. La buena conversación, ni sería ni enteramente jocosa, sino un sano entretenimiento para el ánimo, es decir, un modo de pasar

---

<sup>36</sup> Kant se pronuncia expresamente sobre esta cuestión en *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, AA 20: 206.

<sup>37</sup> Véase al respecto el parágrafo dedicado al interés intelectual en lo bello, el §42 de *Kritik der Urteilskraft* (05: 300), quizás el más rousseauiano de todos los que componen la tercera *Crítica*. Cf. R 748, AA 15: 328.

<sup>38</sup> En la oportuna formulación de Nuzzo, (o.c., p. 102): “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”.

<sup>39</sup> Charbonnier G., *Entretiens avec Lévi-Strauss*, Paris: Union Générale d'Éditions, 1972, pp. 150-151.

<sup>40</sup> Cf. Tagliapietra A., “Tra corpo e spirito. Kant e l'abbozzo di una filosofia della conversazione”, en: *I Castelli di Yale*, XII (2012), pp. 135-136.

<sup>41</sup> Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA 07: 278-279, §88 y *Kritik der Urteilskraft*, AA 05: §60.

el tiempo y de ocuparlo con placeres de los que uno mismo es el dueño, fortifica las facultades al mantenerlas animadas<sup>42</sup>, poniendo en ejercicio una suerte de *sensus conversationis*<sup>43</sup> que parece complementar y matizar el *sensus communis aestheticus* que ejercitamos en tanto animales racionales. Kant insiste en el hecho de que compartir una mesa pone ya en práctica un pacto o contrato de seguridad entre los comensales que, por decirlo de algún modo, propicia la máxima franqueza sin correr el riesgo de que la información revelada en esos instantes resulte malversada<sup>44</sup>, pues en un simposio debe reinar “una cierta santidad y deber de sigilo propio”<sup>45</sup>. Este es un aspecto en que Kant repara con especial cuidado: son despreciables y nada de fiar los sujetos que recurren a la situación convivial para poner al interlocutor en una situación de debilidad o para sonsacarle informaciones que normalmente habría mantenido en reserva<sup>46</sup>.

Si hay una finalidad en el compartir mesa con otros, es el disfrute de la humanidad que nos constituye y que nunca brilla tanto como cuando compartimos nuestro tiempo libre con otros. Asimismo, para que el encuentro no se malogre, se aconseja un uso moderado de la bebida con la recomendación de recurrir al vino frente a los opiáceos, las bebidas alcohólicas más pesadas o la misma cerveza, pues a juicio de Kant –no sabemos cuán versado estaría en la materia debido a su apego a los convivios domésticos– el vástago de Dioniso favorece la conversación, la sociabilidad y la virtud<sup>47</sup> en mucha mayor medida que el resto de sustancias espirituosas<sup>48</sup>. Toda celebración social civilizada aplica desde la óptica de esta crítica del ocio una suerte de leyes de la humanidad refinada que fomentan la sociabilidad, tejiendo un revestimiento estético útil para el progreso de la moralización<sup>49</sup>. El interés que despierta en Kant la celebración de simposios no es, desde luego, meramente estético, sino en todo caso, como era de esperar, un ejercicio preparatorio de la conducta moral, toda vez

<sup>42</sup> Kant, I., *Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer*, AA 25: 540-541.

<sup>43</sup> Cohen, A., “The Ultimate Experience: Kant on Dinner Parties”, en: *History of Philosophy Quarterly*, 26/4 (2008), pp. 315-336. Una posible inspiración para Kant en relación con las directrices de la buena mesa y la buena conversación podría proceder de la obra de A.F. Boureau-Deslandes, *L'art de ne point s'annuyer*, publicada en París en 1715, de la que la biblioteca kantiana poseía un ejemplar en primera edición. Véase también sobre el supremo bien físico-moral el trabajo de Heller, A., *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona: Gedisa, 1999.

<sup>44</sup> Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA 07: 279, §88; *Die Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, AA 06: 472.

<sup>45</sup> Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA 07: 279, §88.

<sup>46</sup> *Ibid.*, AA 07: 171, §29.

<sup>47</sup> *Ibid.*, AA 07: 170-171, §29.

<sup>48</sup> Sobre la relación de éstas con el *Geist* o *spiritus* véase *Ibid.*, AA 07: 170, §29.

<sup>49</sup> *Ibid.*, AA 07: 282, §88.



que la experiencia del ágape acostumbra a los ánimos a respetar el espacio ocupado por los otros y a establecer con ellos vínculos de pacífica convivencia. Así, la etiqueta social desempeñará una función similar a la que se atribuye a las virtudes asociadas a la sociabilidad, a las que la *Doctrina de la virtud* dedica algunos lúcidos párrafos<sup>50</sup> que subrayan lo paradójico de tales andaderas de la conducta, dado que su mecanicismo no se compadece con la espontaneidad propia de la acción moral. El orden y una sutil superficialidad se dan la mano para animar y deleitar en la secuencia de fases que integran el perfecto convite, en el que deben sucederse el relato de las noticias periodísticas más recientes –del ámbito nacional e internacional–, el argüir sobre los temas suscitados en la mesa y finalmente las bromas que rebajan la tensión y seriedad propias de la discusión. Los tres preceptos unidos proporcionan un juego agradable para la imaginación<sup>51</sup>.

A juicio de Kant hay algo en la práctica ordenada de la conversación que anuncia la actividad política, un parecer que discrepa notablemente de la lectura volcánica de esa misma práctica en Diderot, que quintaesencia en *El sobrino de Rameau* un diálogo tumultuoso y fragmentario que no se propone enseñar al hombre hacia dónde debe dirigirle su verdadera vocación, sino más bien manifestar lo que Hegel consideró en la *Fenomenología del espíritu* como una expresión magnífica de la conciencia desgarrada, en último término la falta de sentido o el principio de razón insuficiente –el desorden, más que la locura que Foucault creyó reconocer en estas páginas– sobre el que cobra forma la vida humana. “¡Qué el diablo me lleve si supiera en el fondo quién soy!”<sup>52</sup>, pronuncia orgulloso el sobrino mofándose de la máxima delfica<sup>53</sup> y jactándose de contar con “un alma transparente como el cristal, y un carácter más franco que un niño” y de decir las cosas como se le ocurren. Esa actitud ante la vida es la que le permite actuar como portavoz de los vanos intereses –idiotismos– de su propia sociedad, planteando una idea de Ilustración concordante en sus objetivos con la kantiana, pero discrepante en la concepción de las fronteras entre lo público y lo privado. Por el contrario, Kant toma la carencia de forma y de sentido, cuyo

---

<sup>50</sup> Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, AA 06: 473, §43. Sobre las virtudes de la sociabilidad y la utilidad de la práctica del *decorum* para la adopción de máximas morales, Cf. Sánchez Madrid, N., *A civilização como destino. Kant e as formas da reflexão*, Florianópolis: NEFIPonline, 2016, pp. 119-138 y el trabajo de Frierson, P., “The Moral Importance of Politeness in Kant’s Anthropology”, en: *Kantian Review*, 9 (2005), pp. 105-127.

<sup>51</sup> Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA 07: 177, §31 c).

<sup>52</sup> Diderot, D., *El sobrino de Rameau*, Chartier, R. (trad.), Madrid: Alfaguara, p. 207.

<sup>53</sup> Cf. Foucault, M., *Histoire de la folie*, París: Gallimard, 1961, p. 638.

rostro más amable es la tendencia a la inercia y al *dolce far niente* adorados por el sobrino como el estado ideal del hombre, por una apariencia de placer a la que hay que aprender a engañar –*tempus fallere*– mediante el entretenimiento lúdico, en la idea de que con las inclinaciones sensibles debe actuarse como con la ballena del cuento de Swift, a saber, dándoles un tonel para que se entretengan con él<sup>54</sup>. En ausencia de la dimensión lingüística como medio de condensación temporal, Kant destaca por lo general la utilidad del tabaco, un entretenimiento del sujeto consigo mismo que reemplaza a la buena compañía, llenando el vacío de tiempo no con palabras y conversación, sino con sensaciones y excitaciones mudables y pasajeras<sup>55</sup> que nos alejan de la caída en la espiral del tedio. Toda ocupación es buena cuando de lo que se trata es de apartarnos de nosotros mismos, esto es, de nuestra interioridad, que, como decíamos antes constituye el escenario más infernal en que pueda adentrarse el ser humano en su peculiar catábasis melancólica.

### III. Conclusión

Teniendo en cuenta el peso intensamente nihilista de la vida en Kant, no es de extrañar que la cultura ingrese en la existencia por la única vía en que podía hacerlo, a saber, como distracción y aprendizaje de una producción de finalidad que no responde a otra inteligencia que a la humana. Pero con ello no hace sino poner delante de nuestros ojos su radical ambivalencia. La cultura, como ha señalado en numerosos escritos en nuestra lengua Ana Marta González<sup>56</sup>, desempeña el papel de un útil mediador entre naturaleza y libertad, que no duda en manifestar encontrarse atravesada por la falla de la inviable transición entre ambas dimensiones del ser. En efecto, la cultura de la habilidad se sabe limitada e insuficiente a la luz de la enseñanza de la cultura de la disciplina, pero no por ello aspira a concentrar la atención de todos los intereses humanos. Pocas teorías de la cultura se han manifestado tan modestas en su alcance como la de Kant. Su utilidad tiene más que ver con la confesión de sus carencias –que siguen siendo las nuestras–, que con el pomposo orgullo de una capacidad proteica. La primera derrota de la cultura se advierte en el reconocimiento de que no tiene solución alguna para el problema

40

---

<sup>54</sup> Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer*, AA 07: 151, §14.

<sup>55</sup> Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer*, AA 07: 161, §23.

<sup>56</sup> Cf. González, A.M., *Culture as Mediation. Kant on Nature, Culture, and Morality*, Hildesheim: Olms, 2011.

de la felicidad, esto es, para el problema del tiempo y su combinación con la exigencia de la virtud. A partir de ese momento el ser humano puede calibrar que no queda otra salida para él que la apertura del campo de juego moral. El viviente racional, esto es, el viviente con conciencia de la muerte pierde toda esperanza de alcanzar un acuerdo suficiente entre las fuentes de su energía psíquica y su saber acerca del mundo y de la especie a que pertenece. En semejante contexto, la cultura entretiene al ser humano en una multiplicidad de tareas, cuya economía progresa además al precio de la proliferación de las desigualdades e injusticias sociales. Lo que me proponía apuntar aquí es que, lejos de sentir un orgullo desmedido por el progreso cultural, Kant sospecha ya –mucho antes de Benjamin– que todo documento de cultura podría entregar a la humanidad el bagaje propio de los documentos de barbarie, lo que le conduce a buscar en la misma cultura una cierta estrategia de la vida y su racionalidad biológica para escapar al mismo nihilismo que ellas no cesan de producir, sin que por ello se vean dotadas de una habilidad para dotarse ulteriormente de un horizonte superior al de la mera continuación de la existencia. Solo la exhibición de la figura del fin final de la Creación podía romper la inmanencia exhibida por ese rostro de medusa y a tal tarea se encomiendan los esfuerzos para superar la pregunta por la rentabilidad de los fines pragmáticos por medio de la indicación del único sentido capaz de renovar la mirada que solemos lanzar al mundo en derredor. La teoría kantiana de la cultura sería así el *incipit* de una genealogía de la moral que solo se avergonzaría de no luchar contra las patologías que el encuentro de naturaleza y libertad abren a modo de heridas eternas en nuestro ánimo. Nuestra lectura extrae, pues, la conclusión de que el análisis de la cultura en la tercera *Crítica* solo puede ser cabalmente interpretado si se tienen a la vista las consideraciones antropológicas de la obra kantiana, en las que la vida se muestra incapaz de producir sentido en ausencia de las pautas señaladas por la normatividad jurídica y moral. Esta asociación textual abre a nuestro juicio una línea de trabajo bien sugerente en los estudios kantianos, especialmente por su interés para pensar nuestro presente, una línea que aún precisa derribar limitaciones impuestas por ciertos prejuicios hermenéuticos, más que derivadas de una lectura que deje en libertad a los textos.

41

Recibido: 12/09/2016

Aceptado: 27/08/2017

## Bibliografía

- Baron, M., *Kantian Ethics Almost Without Apology*, Ithaca: Cornell U.P., 1995.
- Borges, M.L., *Razão e emoção em Kant*, Pelotas: Dissertatio, 2012.
- Cohen, “The Ultimate Experience: Kant on Dinner Parties”, en: *History of Philosophy Quarterly* 26/4 (2008), pp. 315-336.
- Charbonnier, G., *Entretiens avec Levi-Strauss*, París: Union Générale d’Éditions, 1972.
- Diderot, D., *El sobrino de Rameau*, Chartier, R. (trad.), Madrid: Alfaguara, 1979.
- Foucault, M., *Histoire de la folie*, París: Gallimard, 1961.
- Frierson, P., “The Moral Importance of Politeness in Kant’s Anthropology”, en: *Kantian Review* 9 (2005), pp. 105-127. <https://doi.org/10.1017/s1369415400002028>
- González, A.M., *Culture as Mediation. Kant on Nature, Culture, and Morality*, Hildesheim: Olms, 2011.
- Heller, A., *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona: Gedisa, 1999.
- Korsgaard, K., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: CUP, 1996. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139174503>
- Lebrun, G., *Kant et la fin de la métaphysique*, París: A. Colin, 1971.
- Louden, R., *Kant’s Impure Ethics*, Oxford: OUP, 2000.
- Molina, E., “Sentimiento de la vida y autoconciencia en Kant”, en: *Anuario Filosófico* 48/3 (2015), pp. 493-514.
- Nuzzo, A., “The Place of Emotions in Kant’s Transcendental Philosophy”, en: Cohen, A. (ed.), *Kant on Emotion and Value*, Londres: Palgrave MacMillan, pp. 88-107. <https://doi.org/10.1057/9781137276650.0009>
- Oroño, M., “Autoconciencia y corporalidad en la teoría crítica kantiana”, en: *Anuario Filosófico* 48/3 (2015), pp. 469-491.
- Pardo, J.L., “El concepto vivo o ¿dónde están las llaves? Ensayo sobre la falta de contextos”, en: *Archipiélago*, 31 (1997), pp. 40-49.
- Sánchez Ferlosio, R., *Ensayos y artículos II*, Barcelona, Destino, 1992.
- Sánchez Madrid, N., “La profondeur des dispositifs civilisateurs: la dialectique négative entre la politesse et la moralité chez l’Anthropologie de Kant”, en: *Éndoxa* (35), 2015, pp. 119-138. <https://doi.org/10.5944/endoxa.35.2015.11289>
- Sánchez Madrid, N., *A civilização como destino. Kant e as formas da reflexão*, Florianópolis: NEFIPonline, 2016.
- Suzuki, M., *A forma e o sentimento do mundo. Jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*, São Paulo: Editora 34, 2014a.
- Suzuki, M., “Georg Friedrich Meier e os paraísos artificiais de Immanuel Kant”, en: *Cadernos de Filosofia Alemã* 19/1 (2014b), pp. 105-116.
- Tagliapietra, A., “Tra corpo e spirito. Kant e l’abozzo di una filosofia della conversazione”, en: *I Castelli di Yale*, XII (2012), pp. 115-146.
- Tomasì, G., *La voce e lo sguardo. Metafore e funzioni della coscienza nella dottrina kantiana della virtù*, Pisa: ETS, 1999.