





**JACOB ROGOZINSKI**

KANTEN  
Esbozos kantianos

*/ Traducción de Francisco Caja y Nemrod Carrasco*



los libros del tábano

Título original: Kanten. Esquisses kantiennes, Ed. Kimé, 1996 ©

Los libros del tábano. Barcelona, de la traducción española, 2016 ©

Diseño: Cecilia Bru de Sala

Servicios editoriales: Luisa OC Lehner

Depósito legal: SE-2416-2012

isbn-13: 978-84-615-4918-4

# ÍNDICE

Monogramas.....	7
-----------------	---

## PRIMERA PARTE - PARRICIDIOS

El relevo del Coloso - de Hegel a Kant .....	27
<i>Hier ist kein warum</i> - de Heidegger a Kant .....	53
«Cero, no es nada» - ¿Kant con Lacan? .....	89

## SEGUNDA PARTE - RAPSODIAS

«Yo soy el ser mismo» - Kant y la cuestión del sujeto ...	107
«Ça nous donne tort» - Kant y el mal radical .....	135
Bajo el velo de Isis - de lo sublime .....	161
En el límite de lo <i>Ungeheure</i> - sublime y monstruoso en la <i>Crítica del Juicio</i> .....	209
Bibliografía .....	241
Referencias .....	253
Índice de autores .....	255



# MONOGRAMAS

«La constante repetición de un tema en filosofía tiene dos causas diferentes. O bien el autor ha descubierto algo, pero todavía no sabe exactamente de qué se trata; y en este sentido los escritos de Kant son bastante musicales. O bien ha oído algo nuevo sin haberlo percibido exactamente; y en este sentido los kantianos son los mayores músicos de la literatura».

SCHLEGEL, *Fragmentos del Athenaeum*<sup>1</sup>

¿Por qué escribir todavía hoy sobre Kant? ¿Qué queda de Kant, qué queda por decir de Kant que no se haya repetido en un sin fin de glosas, disecado por tantos comentarios eruditos, discutido y refutado por tantas críticas sutiles? Este trabajo nació de una apuesta: que todavía hay algo que escribir sobre Kant, que su pensamiento no se reduce a su *Schulbegriff*, al concepto escolar del kantismo en el que el actual «regreso a Kant» pretende

---

1. N. T.: Athenäums-Fragmente, 322. «Das beständige Wiederholen des Themas in der Philosophie entspringt aus zwei verschiedenen Ursachen. Entweder der Autor hat etwas entdeckt, er weiß aber selbst noch nicht recht was; und in diesem Sinne sind Kants Schriften musikalisch genug. Oder er hat etwas Neues gehört, ohne es gehörig zu vernehmen, und in diesem Sinne sind die Kantianer die größten Tonkünstler der Literatur». *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Herausgegeben von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. Erste Abteilung: Kritische Neuausgabe, Band 2, München, Paderborn, Wien: Schöningh; Zürich: Thomas, 1967, 219.

encerrarlo. Y que [su pensamiento] excede tanto las interpretaciones canónicas como las que creen haberlo superado o deconstruido en nombre de su fidelidad paradójica a Kant. A estas interpretaciones que llamamos *parricidas*, las más importantes, las que presiden actualmente toda aproximación a Kant –Hegel, Heidegger– nos vamos a enfrentar en primer lugar. Queremos dar cuenta de su fracaso, de su impotencia para *contener* el pensamiento de Kant, por haberle asignado de antemano un lugar preestablecido en la historia del progreso del espíritu o del olvido del ser. Lo que todavía queda de Kant sería esto: lo que resiste, de su pensamiento, a una lectura *determinante*, a una interpretación que la considera según el ejercicio determinante del juicio<sup>2</sup> como el caso particular de una regla general ya dada, al insertarla en un sistema, un plan preestablecido. Esto es lo que ocurre con todos los motivos aquí abordados: el de un mal radical o un entuerto (*tort*) que no se deja enderezar (*relever*) dialécticamente ni asignar a la experiencia (*épreuve*) del *Unheil*, del «desastre» del ser en su retirarse; el de un Ego que no es Sujeto y no se integra pues en la odisea de la Conciencia o en el despliegue de la voluntad de voluntad; o incluso el de la relación de lo sublime con lo *Ungeheure*, con lo «monstruoso» (si cabe traducirlo así), esquivado o apartado tanto por la estética hegeliana como por la meditación de Heidegger sobre la belleza.

Trabajo nacido de una apuesta, decíamos, y de una fidelidad infiel y asimismo parricida, como toda fidelidad: de un interés por mantenerse fiel a la oscuridad esencial de una escritura que no se ofrece a la lectura sino es hurtándose, reservándose en el encubrimiento de un Secreto. Lo que queda,

---

2. Sobre la distinción esencial entre juicios «determinantes» y «reflexionantes», cf. CFJ, Introducción, IV, pp. 92-94. [AXXVII-XXXI, BXXIX-XXXIII].



para nosotros, de Kant, lo que nos llama la atención de su obra y despierta nuestro deseo de leer posee en todo momento el saber de un enigma. El de la extraña sentencia –«yo soy el ser mismo»–, signatura anónima que atestigua en la *Dialéctica* la opacidad del Ego = x. El saber de esas metáforas que son algo más que simples imágenes: la figura de Isis velada «cuyo velo no ha sido alzado por ningún mortal» o esta alusión insistente a una «torsión», una curvatura «de este fuste del que está hecho el hombre» que atraviesa toda su obra. Es también el saber de un *hápax*, de esta referencia, única en toda la Crítica, a la monstruosidad de lo *Ungeheure* que Kant no evoca sino para apartarla inmediatamente. Una multitud de motivos insólitos –*ungeheure* y, por ende, vagamente monstruosos–, imposibles de situar en el marco del sistema kantiano y que parecen relegados a sus márgenes. Este libro será así una colección de *parerga*. Se explorarán las zonas-fronteras de la obra, sus conceptos-límite, el linde de su dominio o sus confines: sus *Kanten*, ya que esta palabra (*die Kanten*) designa la arista de un volumen, el reborde o la bordura, el lindero.

Ahora bien, Derrida nos ha enseñado a leer en Kant<sup>3</sup> que nada es más precario que la línea divisoria que pretende separar el *parergon* del *ergon*, la obra como tal de sus accesorios (*hors-d'oeuvres*), de su marco o sus bordes. A veces ocurre que un motivo aparentemente marginal se revela más decisivo en la economía de un pensamiento, más próximo de su centro clandestino que el que se reconoce clásicamente como sus «tesis fundamentales». Tal es el caso de la teoría del mal radical, considerado generalmente como un añadido inesencial, ajeno a la filosofía práctica, cuando en realidad representa su punto

---

3. J. Derrida, «El *parergon*», en *La verdad en pintura*, Paidós, Buenos Aires, 2001, pp. 49-93.

culminante; o la noción de *Ungeheure* que el propio Kant parece proscribir de su crítica de la facultad de juzgar estética, pero que podría designar perfectamente la verdad oculta de lo sublime y de la belleza, el último foco de la tercera *Crítica*. ¿Qué nos queda entonces de Kant que nos permita abordar su obra a partir de sus *Kanten*, estos motivos excéntricos y sin relación aparente los unos con los otros? ¿Hay un punto donde sus bordes se vuelvan a cruzar o se toquen de nuevo sus aristas vivas: donde puedan componer la ordenación de una configuración estable, de un sistema? ¿No nos arriesgamos a reducir el texto kantiano a un simple «agregado» de temas dispares?

Se podría responder que esta exigencia de unidad sistemática es la que subyace al comentario dogmático, empeñado en «proscribir toda indeterminación de la obra»<sup>4</sup>, en restablecer el Sentido único y definitivo, garantizado por la coherencia y la perfección de su problemática. De este modo, el comentarador transforma la *Crítica* en *Doctrina*, en simple aplicación mediante juicios determinantes de principios ya dados, lo cual implica que «no sabe ni juzga lo que le ha sido dado sino a posteriori», que no es más, escribe Kant con dureza, que «la máscara de un hombre viviente» (su *Gipsabdruck*: su impronta o molde de yeso)<sup>5</sup>. Pues apenas advierte que la *Crítica* estipula el ejercicio reflexivo del juicio, que se constituye juzgando sin reglas, a partir de «casos» singulares para encontrar la regla o el plan que les corresponde: análogo en este sentido a la actividad creadora del «genio» estético, cuya *Idea* directiva no podría ser más que un *concepto indeterminado*<sup>6</sup>. Este comentario dogmá-

---

4. Cf. Lefort, *Le travail de l'œuvre - Machiavel*, Gallimard, 1972, p. 16. Véase también el conjunto de análisis consagrados a la «cuestión de la obra», pp. 9-70.

5. CRP, p. 650. [*«ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen»*. A836, B864].

6. Sobre este «concepto indeterminado» revelado por el juicio reflexionante, cf. CFJ §57, pp. 246-248. [A231-B234, A237-B240].

tico, cuyo proceder recusamos, adopta sin embargo la forma (*représentation*) «arquitectónica» que el filósofo da de su obra, que describe efectivamente como un «sistema»: como «la unidad de diversos conocimientos bajo una Idea» que determina la forma y la estructura de este todo, «la afinidad de las partes y su derivación de un fin único supremo e interno»<sup>7</sup>. Pero al mismo tiempo Kant precisaba que la idea directiva del sistema no puede ser presentada inmediatamente: «para ser realizada, la Idea necesita un esquema» que la figure, un «monograma» donde se bosquejen por adelantado su unidad y sus articulaciones. *Monograma* –Kant ya había empleado ese término para designar los «ideales de la sensibilidad», «estas creaciones de la imaginación», «compuestas de rasgos singulares (*einzelne*)» que «no son determinadas según una regla» y «forman por así decirlo un dibujo fluctuante (*schwebende*) en medio de experiencias diversas», semejantes a estas representaciones difusas donde los pintores esbozan «como un fantasma incommunicable» los trazos de la obra venidera<sup>8</sup>. La misma noción de un *schwebende Bild* reaparecerá en la tercera *Crítica*, donde se caracteriza la Idea-norma, el «arquetipo» (*Ur-bild*) de la belleza humana, esta «imagen que flota entre las intuiciones singulares de individuos que difieren» al superponer y condensar, como si estuvieran superpuestas, los rasgos de un número indeterminado de caras<sup>9</sup>. La exposición «arquitectónica» de la *Crítica* como un sistema tendrá que esquematizarse en una serie de bosquejos previos donde, a través de las fluctuaciones, de las oscilaciones del pensamiento, se prefigure su ordenación sin dejarse fijar jamás. En efecto,

---

7. CRP, p. 648. [«der Verwandtschaft willen und der Ableitung von einem einzigen obersten und inneren Zwecke». A833, B861].

8. CRP, p. 487. [«nicht mitzuteilendes Schattenbild». A570, B598].

9. CFJ §17, p. 150. [«Sie ist das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen». A58].

entre la idea y sus primeros esbozos, se presenta una brecha: en la elaboración de una ciencia, «el esquema e incluso la definición que se da desde el principio de esta ciencia raramente corresponden a su Idea; ya que ésta reside en la razón como un germen donde todas las partes permanecen ocultas (*verborgen*), todavía recubiertas (*eingewickelt*) y apenas reconocibles a la observación microscópica»<sup>10</sup>. La disimulación originaria de esta *Verborgenheit* impide al esquema figurar distintamente la Idea, lo que explica que el pensador mismo, sus sucesores, sus comentaristas «se engañen con respecto a una Idea que no han logrado que resulte más clara»; que la génesis de una obra y su interpretación exijan «pasar bastante tiempo bajo la dirección de una idea que permanece oculta» para «conjuntar rapsódicamente» elementos dispersos y encadenarlos sistemáticamente, antes de que no sea «finalmente posible ver la Idea bajo un foco más claro». Es este inevitable *décalage* entre la Idea y sus monogramas lo que subyace a la extraña musicalidad que Schlegel percibe en la obra de Kant, la «repetición constante», en leitmotiv, de una Cuestión retomada sin cesar, la insistencia de un enigma jamás elucidado<sup>11</sup>.

La imagen del «germen», con todo lo que connota de una maduración gradual, no debe inducirnos a error: en esta *Verborgenheit* donde se encubre la Idea, se debe reconocer el velo de Isis La Grande, la Apariencia trascendental que nos «persigue y se burla de (nosotros) sin cesar»<sup>12</sup>, ilusión «natural» e «inevitable» de la razón que resiste a todo descubrimiento, que

---

10. CRP, p. 648. [«Allein, in der Ausarbeitung derselben entspricht das Schema, ja sogar die Definition, die er gleich zu Anfang von seiner Wissenschaft gibt, sehr selten seiner Idee; denn diese liegt, wie ein Keim, in der Vernunft, in welchem alle Teile noch sehr eingewickelt und kaum der mikroskopischen Beobachtung kennbar, verborgen liegen». A834, B862].

11. F. Schlegel, *Fragmentos de Athenaeum*, 322, en Ph. Lacoue-Labarthe y J. L. Nancy, *El absoluto literario*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012, p. 187.

12. CRP, p. 327. [«der ihn unaufhörlich zwackt und öffnet». A339, B397].

reaparece siempre en el movimiento que debía disiparla. Si los bosquejos que prefiguran la Idea son *también* los señuelos que la desfiguran, su desvelamiento no puede ser un progreso continuo, exigirá al contrario una serie de rupturas donde la obra trate de sustraerse a las evidencias de la Tradición avanzando a ciegas hacia su verdad. Deberíamos por lo tanto preguntar si la Crítica logrará escapar completamente a la Apariencia o si ésta perdura en la presentación del Sistema, acosando sin cesar al filósofo y sus epígonos, obligándonos a comprenderlo de otro modo del que se había comprendido. Si siguiéramos la génesis de una obra de un esbozo a otro (lo que no podemos hacer aquí), se confirmaría que la maduración del pensamiento kantiano, este tiempo tan largo transcurrido bajo la dirección oculta de la Idea en el avance hacia su foco, no tiene nada de progresión lineal, sino que se parece más bien al paso vacilante, desorientado, de un explorador en tierra desconocida, o al de los guerreros en la línea del frente, con sus intentos de penetración, sus retiradas, sus contra-ataques: oscilando constantemente entre sus avances engañosos y sus vueltas atrás, expuesto a estos *Umkipungen*, «inversiones» o «movimientos basculares» que Kant evoca en una carta a Lambert y que jalonan el camino de su pensamiento<sup>13</sup>.

A esta «empresa reflexionante» que es la Crítica, a esta invención de un pensamiento «sin modelo ni ejemplo»<sup>14</sup>, debe responder una lectura que sea ella misma reflexionante, que trabaje para restituir el contorno de sus monogramas a partir de «rasgos singulares», el boceto de la obra, figurado-desfigurado en el claroscuro de sus bosquejos, en la penumbra

---

13. Kant, *Carta a Lambert* del 31 de diciembre de 1765, AA, X 56.

14. G. Lebrun, *Kant y el final de la metafísica*, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2008, pp. 290-291. Una aproximación análoga se encuentra en J. F. Lyotard –cf. en particular, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Madrid, 1987.

de una Apariencia jamás disipada del todo. Considerados bajo este ángulo, los *Kanten* que constituyen el objeto de este libro aparecen ahora como otras tantas *formas finales*, dependientes de esta finalidad «figurativa» (*figürliche*) que nuestra facultad de juzgar descubre en las formas bellas de la naturaleza: otras tantas «cosas singulares en forma de sistemas» que son testimonio de una «legalidad de lo contingente», de una ordenación oculta bajo la apariencia del desorden y que se bastan para revocar la hipótesis de un «agregado caótico» de los fenómenos<sup>15</sup>. La filosofía kantiana reencuentra entonces su coherencia interna, su unidad sistemática, pero ésta ha dejado de coincidir con la estructuración visible de su arquitectónica. Su unidad aparente se deshace tan pronto como descubrimos las líneas de fractura subterráneas que la atraviesan, como la que divide la *Crítica de la razón pura* en dos orientaciones opuestas, la posición del sujeto trascendental universal y «permanente» en la *Analítica* y su destitución en la *Dialéctica*, seguida por otra parte (nueva fractura...) de su restauración «para el uso práctico». Y es su coherencia aparente la que vacila tan pronto como identificamos estos «pasajes», estos «puentes» que atraviesan las demarcaciones tradicionales del kantismo: es así como las distinciones entre lo bello y lo sublime, entre lo sublime y lo monstruoso se ven transgredidas por un movimiento de ilimitación donde las formas bellas, liberándose de sus límites, se desfiguran y se arrebatan más allá de sí mismas hacia la forma-sin-forma de lo sublime o la deformidad de lo *Ungeheure*.

¿Qué queda entonces del sistema kantiano, de esta idea de una totalidad «orgánica» que debía transparentarse a través de sus esquemas sucesivos? Probablemente nada más que los monogramas de estos esquemas, que jamás conseguirán pre-

---

15. CFJ, Primera Introducción, p. 33. [*chaotisches Aggregat*]. Ak., XX, 209].

sentar la idea de manera acabada, adaptarse perfectamente a la estructura de un sistema, pero que dejan entrever, bajo la máscara de yeso del kantismo escolar, los rasgos movedizos de un *schwebendes Bild* donde se revela como un «fantasma» otro rostro, más secreto, de Kant; donde se bosqueja el *Urbild* de la obra, su unidad «fluctuante», semejante a esta «unidad cualitativa», trascendental, que la primera *Crítica* comparaba a la «unidad del tema en un drama, un discurso o una fábula»<sup>16</sup>. Unidad «rapsódica» si se quiere, en tanto en cuanto esta forma musical más libre en apariencia, de una belleza menos «adherente», no excluye (en Liszt, en Gershwin...) el máximo rigor en la composición. En este sentido, cada uno de los *Kanten* abordados aquí valdrían como un monograma o, más bien, como uno de esos «rasgos singulares» que componen la cifra entrelazada de un solo monograma, la firma encriptada de este Ego = x designado con el nombre de «Immanuel Kant».

Lo que confiere en efecto a estos rasgos de singularidad pre-subjetivos, a estos puntos de Ego dispersos, el «título unívoco de Yo», este enigmático *gleichlautende Ich* del que habla la Dialéctica, no es tal vez más que la identidad precaria de un nombre propio; es decir, del mismo modo, su *impropiedad*, su carácter «simbólico» o metafórico, la fluctuación de su monograma. A esta cuestión –la de saber lo que, pese a la «dispersión» temporal del Ego, le confiere con todo una identidad continua «en momentos diferentes»– Kant ofrece una respuesta desde un punto visto práctico: la unidad temporal de una existencia se funda en efecto, según la *Religión*, en la «elección de un carácter inteligible», en una archi-decisión que es siempre mala, el mal radical. Lo que constituye nuestra *ipseidad* no es

---

16. CRP, p. 118. [«die Einheit des Thema in einem Schauspiel, einer Rede, einer Fabel». B114].

sino una *ursprüngliche Schuld*, una Deuda originaria que Kant designa igualmente como la torsión de un Entuerto (*Tort*), una curvatura o un nudo de este fuste del que estamos tallados. El entuerto existe, esto nos recrimina [el entuerto] (*il y a du tort, ça nous donne tort*): tal es el enigma de esta archi-donación en la raíz del mal radical que nos habrá llevado primero a Kant, lo que motiva el texto más antiguo de esta recopilación. Nos resultaba entonces evidente que el imperativo primordial de la ética kantiana obliga a liberarse de esta mala torsión para regresar de nuevo a la Ley.

Acerca de la posibilidad de dominar un mal radical, «si bien imposible de extirpar con las solas fuerzas humanas», Kant subraya que ya no pertenece al «sistema de la razón» sino al dominio de la fe. O, más exactamente, que representa uno de los «*parerga* de la religión en los límites de la pura razón», una de esas cuestiones-límite, de esos *Kanten* que «no pertenecen íntegramente» a una filosofía racional de la religión, «pero que la confinan»<sup>17</sup>: uno de esos múltiples puestos de vanguardia, de líneas de defensa avanzadas del sistema que al mismo tiempo lo abren a otra esfera y lo protegen contra una amenaza (la de la «locura religiosa») que viene del Afuera. La misma ambivalencia afecta todos los motivos que examinaremos aquí: ya se trate del Ego = x o de lo *Ungeheure*, o incluso de lo sublime, veremos que ellos mismos se sitúan a la vez en el interior y el exterior del sistema kantiano, que ponen en cuestión sus estructuras fundamentales, que amenazan con dislocarlo –y, simultáneamente, atestiguan una potente, sutil, resistencia del sistema. Un gesto de conjuración en el que finge abrirse a su Afuera, a lo que le amenaza absolutamente –a la hipótesis de

---

17. RLR, p. 75 nota. [«*Diese sind gleichsam Parerga der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft; sie gehören nicht innerhalb dieselben, aber stoßen doch an sie an*». Ak., VI, 53].



un «agregado caótico de los fenómenos» que ya no daría pie a nuestra facultad de juzgar, a las de una «naturaleza madrastra» o de una repetición cíclica («abderita») de la historia, o incluso a la de un mal «diabólico»<sup>18</sup> –pero para refutarlas mejor por el absurdo y consolidar así las resistencias del sistema.

En cada momento, estas hipótesis extremas le conducen lo más cerca posible de una *Kante*, a la posición de un concepto límite que rechaza enseguida como imposible, como un modo de Nada, al caracterizarlo o bien como *nihil negativum*, noción lógicamente contradictoria, o bien como *ens rationis*, simple Idea que no se encuentra en nuestra experiencia. Aún así, esta operación siempre deja un resto, un testigo: la posición, en lugar del concepto revocado como imposible o inencontrable, de otro concepto menos inquietante, menos próximo a la *Kante*, otro modo de Nada –*nihil privativum* y no meramente *negativum*– que se deja asimilar al sistema y asegura en el lugar del primero la función de límite o de custodia. Es el caso de este mal denominado «radical» que significa que nosotros no somos «diabólicamente» malos; también lo es de lo sublime, que integra toda la violencia, toda la desmesura de lo *Ungeheure*, la amenaza del Caos, limitándolas por otra parte en una cuasi-forma lo más cercana posible de lo informe; y también lo es (esperamos mostrarlo por otra parte) del respeto, en cuanto comprende y neutraliza este goce insostenible «análogo a la beatitud» divina, que sería el afecto originario de la Ley. Trabajo de *kanten*, una vez más, ya que este verbo también quiere decir ribetear, bordear, cubrir con un reborde que sirva de protección.

---

18. La hipótesis del «agregado caótico» atraviesa, dramáticamente, toda la Primera introducción de la *Crítica del juicio*. La de la «naturaleza madrastra» es descartada por la invocación petrificante del Dios de la Cólera al final de la CRp, p. 178 y la hipótesis de una repetición «abderitana» por el *signum historicum* de la Revolución francesa en el *Conflicto de las facultades*. La revocación del mal «diabólico» representa un momento decisivo en RLR, p. 57.

Es este gesto *kantiano* por excelencia, esta conversión del *negativum* en *privativum* que opera en todo momento por revocación, desdoblamiento y sustitución de conceptos cuyo alcance y sentido se trataría de evaluar. Al principio de nuestro trabajo, cuando habíamos advertido la exclusión del mal diabólico, teníamos tendencia a considerarlo como una operación puramente negativa de exorcismo o denegación, retroceso angustiado de Kant ante el abismo de lo Imposible. De repente, las diferentes ocurrencias del *privativum*, estos conceptos sustitutivos del mal radical, de lo sublime o del respeto nos aparecían como simples defensas, nociones menos radicales que aquellas a las que suplantaban. El sistema kantiano parecía fundarse entonces sobre un punto ciego inicial, un rechazo de la Cosa sin rostro y sin nombre que le persigue y no lo puede tolerar. Al hacer del *privativum* un modo menor de la Nada que viene a recubrir el abismo del *negativum*, cometimos sin saberlo el mismo error que Lacan, cedimos a una misma fascinación por lo Negativo, lo Imposible, lo absolutamente Nada (es preciso decir: ¿a un mismo nihilismo?). Es en efecto un contrasentido asimilar el *negativum* kantiano a la hiancia de la Cosa, a lo imposible de lo Real, aun cuando designe tan sólo la imposibilidad *lógica* de un concepto contradictorio, círculo cuadrado o triángulo de dos lados. Más radical que este pseudo-concepto inconsistente es el *nihil privativum*, ya que no depende de una simple negación lógica sino de una privación real, y presenta así *das Nichtsein an sich selbst*, «el no ser en sí mismo». No se trata ya de un «objeto vacío sin concepto» (lógicamente imposible), sino del «objeto vacío de un concepto» –del objeto todavía vacío de un concepto posible: de la «falta» (*Mängel*) de un objeto anulado, retenido momentáneamente en la nada por una oposición real de fuerzas, pero que siempre puede regresar y darse de nuevo. También la conversión del *negativum* en *privativum*

posee una significación ética: nos revela, bajo la apariencia de la Nada, el vacío de la existencia, una contra-fuerza afirmativa siempre obrante; bajo la victoria aparente del mal, la promesa de un Retorno que nos libera y nos salva.

En este privilegio concedido al *privativum*, ¿habría que ver un último punto ciego o la instancia de una verdad? ¿Cómo reconocer lo que, en este gesto de *kanten*, apela a la promesa de un Siempre-Posible y lo que todavía participa de una ilusión, de una denegación de lo Imposible? ¿Cómo, nos preguntábamos ya en nuestro texto sobre el mal radical, lograr distinguir la «voz» de la Ley y el mandato malo que la simula, la desfigura? Cuestión que dejamos entonces completamente sin respuesta: al asimilar la no-verdad originaria al mal radical –como si la reserva del Enigma fuese *como tal* mala...– nos prohibíamos comprender el Retorno como el cruce de la Apariencia, la inscripción de un rasgo de verdad capaz de trazar una línea divisoria, si bien precaria, entre lo tuerto (*tort*) y la Ley. La radicalidad del mal radical se identificaba para nosotros con su potencia de di-simulación, trayendo consigo una indecidibilidad generalizada, una disolución total de los criterios de enjuiciamiento. La posibilidad de juzgar se encontraba así suspendida, patéticamente, con la exigencia de «decidir en lo indecidible». En un sentido, todos los textos ulteriores volverán a tocar –en un tono más sobrio– esta escena inicial, dejarán de nuevo que se perfile la amenaza de lo indecidible, de una borradura de toda demarcación entre lo sublime y su doble monstruoso, de un laberinto de simulacros donde toda distancia entre el Ego y su Otro quedaría abolida. Estos textos preservan mejor, no obstante, la posibilidad de un juicio, al apuntalarlo en el solo pathos de la decisión y no en una diferencia trascendental, el trazado de un Límite. Por consiguiente, es esta delimitación la que lleva la posibilidad de la

decisión, y no a la inversa. Una reconstrucción trascendental del pensamiento kantiano resulta posible, un paso más allá del nihilismo. Esto no significa que hayamos acabado con lo indecible, la di-simulación; que entre el *privativum* y el *negativum*, entre la verdad y la Apariencia, el sistema y su Otro, hayamos establecido finalmente una frontera fija. Pues el re-marcado (*re-marque*) del límite exige cada vez pasar sobre el reborde inestable de una *Kante*, sumamente cerca de la Cosa, avanzar hasta los parajes del in-mundo para darle su regla y su medida, imponerle la forma de una Ley. Y nada garantiza de antemano que se mantenga el borde, que el pensamiento pueda volver a sí mismo, «purificarse» de su desmesura, de la atracción fascinada que, «abolido todo límite», lo arrastra al furor de un «devenir-Uno ilimitado»...

Esta labor de *kanten*, ¿en qué consiste? ¿Con qué nombre designar el trazado de este Límite cuya cesura nos libera del entuerto (*tort*), cuyo *limen* es la sublimidad misma como prueba de verdad? Después de varios años de tanteo «bajo la dirección de la Idea oculta», creíamos haber encontrado el rasgo común de estas delimitaciones kantianas: en el hecho de que presentan todas bajo la forma de una Ley y son susceptibles de una interpretación ética. De este modo Kant considera el entuerto (*tort*) como un mal en el sentido moral, una inclinación a transgredir la Ley, y la posición del otro (*autri*) en el respeto como la de un fin-en-sí en la que la persona del otro (*autre*) me «presenta» esta Ley, aunque el respeto por el otro (*autrui*) «no sea propiamente hablando sino respeto por la Ley». Lo sublime apenas es una excepción, en tanto en cuanto le ha sido otorgada la misión de manifestar cuasi-intuitivamente el «verdadero infinito» de nuestro destino supra-sensible, de darnos un cuasi-esquema de la Ley. Nuestra reconstrucción del pensamiento kantiano se orientaba pues en una perspectiva ética, hacia la re-fundación

de una ética de la Ley<sup>19</sup>, y al conjunto de los motivos aquí analizados, por insólitos o inaprehensibles que sean, se les acabará imponiendo esta orientación –aun a riesgo, a veces, de perder su parte de enigma. Se trata entonces de evitar que dicha reconstrucción no se reduzca a una simple restauración «para el uso práctico» de conceptos cuya inconsistencia había mostrado la Crítica, según un giro clásico donde se reconocerán el *pons ansinorum* del kantismo escolar. «Nihilismo incompleto», diagnosticará Nietzsche, negación indigente, insuficientemente radical y que el zorro de Königsberg lleva en su jaula. ¿La versión de la ética kantiana que se bosqueja en estos ensayos y siempre se escapa? ¿Nos bastará redefinirla como una ética *paradoxal*, liberada de toda pre-asignación a un Bien moral, como una ética *reflexionante*, juzgando sin regla a partir de casos singulares y siempre al encuentro de su Ley? ¿O resulta necesario por el contrario una reelaboración más profunda de estas nociones harto conocidas como Ley ética, autonomía, respeto, persona, mal radical? La dificultad consiste de hecho en mantener, en el propio movimiento de la reconstrucción, la radicalidad de la deconstrucción tratando de no ocultar el pasaje al límite, la experiencia de la nada, de no recubrir jamás el misterio del Ego, del Extranjero, de la Violencia Sublime o del Entuerto (*Tort*). Al lector le corresponde juzgar si lo hemos conseguido.

Sin embargo, se podría haber considerado otra orientación, diferente de la que siempre nos vuelve a llevar a la Ley. En el momento en que ésta caracteriza lo sublime como «el sentimiento de lo infinito», en que se interroga sobre el sitio y el estatuto de este infinito, la tercera *Crítica* se dirige a un callejón sin salida porque no tiene en cuenta la infinitud de

---

19. Hemos intentado exponerlo en *Le don de la Loi*, PUF, que aparecerá en 1997. [N.T.: En realidad fue publicado en París, PUF, 1999].

las formas puras del espacio y del tiempo. Lo que la conduce a buscar el «verdadero infinito» más allá del mundo de los fenómenos, en la Idea de nuestra destinación supra-sensible y, finalmente, en la Ley moral en nosotros. Es otro pensamiento de lo infinito donde no se designaría ya la «infinitud» de una Ley supra-sensible ni una (falsa) infinitud *en* lo sensible, sino la infinitud *de lo* sensible que comenzamos a explorar al final de *Bajo el velo de Isis*. Lo sublime ya no se presenta solamente como el cuasi-esquema de la Ley: le corresponde esquematizar la comunidad secreta de lo sensible, la co-donación de la unidiversidad infinita del espacio y del tiempo. Tales son los rasgos de esta *syndosis*, sus monogramas, que Kant nos habrá enseñado a discernir en el *Schifferschrift*, la escritura encriptada del mundo: arabescos y tallos entrelazados, rapsodias musicales y formaciones cristalinas, estragos, caos, devastación, pirámides y tormentas, multitud incontable de nebulosas, cinabrio pesado y ligero, a veces rojo y otras negro como un día de nieve en verano. Reconocemos el esbozo de una forma en los confines de lo informe, el de un espacio-tiempo primordial, no esquematizable por la síntesis violenta de la imaginación, ya difractado, disimétrico, víctima de fracturas y relieves, dividido por una partición primera. Retorno a la carne del mundo y de la tierra, a una fenomenalidad «salvaje» de lo sensible, que parece oponerse a toda comprensión moralizante de lo sublime y de lo *Ungeheure* –y quizás a todos los motivos que aquí examinamos.

¿Qué es en efecto el entuerto (*tort*), si rechazamos reducirlo a un mal moral? Nada más que una curvatura de lo sensible, la torsión temporal de una existencia replegada hacia el pasado, sometida a un pasado jamás superado y que no acaba nunca de «ser lo que era». ¿Qué es el Ego, este Ego pre-subjetivo descubierto por la *Dialéctica*, sino una concreción afectiva en la trama de lo sensible, un «sentimiento de existencia» puro

enraizándose en la materialidad carnal de la vida? Quizá fuera posible liberar la propia Ley de la máscara de yeso de la Moralidad al comprenderla en adelante, con Kant y más allá de Kant, como forma aglutinante del mundo, Ley de comunidad: como la «ley» misma de la Syndosis infinita... ¿Qué es esta sensibilidad originaria? Si lo sublime tiene que ver con la magnitud del espacio, si «atravesara el cuerpo hasta donde hay vida en él», si este sentimiento de existencia que es el Ego se revela «siempre corporal», ¿no es su dimensión espacializante, carnal, la que debemos privilegiar? ¿Cómo conjugarla entonces con su horizonte temporal? ¿Ese camino nos llevará hacia el juego sublime del mundo, hacia la trascendencia extática de la verdad del ser, o hacia la inmanencia de la carne, del Ego encarnado? ¿Cómo una archi-fenomenología de esta fenomenalidad salvaje podría conducirnos más allá del nihilismo (¿más allá de la finitud?), liberar el pensamiento de la muerte, «rechazar lejos de nosotros la angustia de la Tierra»? A estas cuestiones, no pretenden responder las rapsodias kantianas aquí incluidas. Se contentan con volver a tocar a su modo la partitura de la obra de Kant. Con dejar resonar a la sordina, más allá de la *Kante*, el gruñido de lo *Ungeheure*.

Vincennes, enero de 1996