**LA IMAGINACIÓN POLÍTICA**

**KANT, FOUCAULT Y LA SCHWÄRMEREI**

**(NOTAS PREPARATORIAS)**

**Zenia Yébenes**

**Introducción**

Este ensayo constituye una reflexión no sobre dos casos, sino en el horizonte de dos casos, que han provocado que aparecieran ciertas preguntas. El primero es el de John Brown, abolicionista del siglo XIX, que fue ahorcado en 1859 por liderar un levantamiento en Harpers Ferry, Virginia. Él y dieciocho seguidores (algunos blancos, algunos afroamericanos) intentaron tomar el control de un arsenal federal con la esperanza de establecer una zona libre de esclavos en el Sur. Los esclavistas leyeron el levantamiento como evidencia de una conspiración abolicionista, pero los partidarios del Norte (Incluyendo miembros de la familia de Brown) le solicitaron un indulto al gobernador de Virginia en razón de que, según ellos, Brown estaba loco. La incursión de Brown despertó menos temor porque se lograra ningún de sus objetivos (los abolicionistas fueron derrotados en unos pocos días) que porque demostrara la cooperación entre los negros y los blancos. John Brown se convirtió en un referente para los soldados del Norte que pensaban que el objetivo de la guerra civil era la libertad de los afroamericanos. Pero la cordura de Brown siguió siendo un punto de controversia política e histórica dada la inutilidad de su misión, su inestabilidad emocional, y su disposición a emplear la violencia. John Brown actualiza o hace explícito un estado de guerra virtual entre los blancos americanos y entre los afroamericanos y los blancos. Un estado de guerra que preexiste a la formación del contrato social revolucionario de los Estados Unidos. En su aseveración de tener acceso a la “cosa en-sí” o a la naturaleza última del estado de la nación y a lo real de sus antagonismos subyacentes, John Brown fue tachado de loco por sus adversarios y por algunos de sus defensores (McGlone, 1995).

El segundo caso acaece en México. A finales del siglo XX y a principios del siglo XXI, en la Huasteca meridional emerge un movimiento religioso con tintes milenaristas liderado por una joven nahua de nombre Amalia Bautista, casi monolingüe hasta los 14 años, originaria de la localidad de Tlaquextla, municipio de Chicontepec, Veracruz. Bautista reivindica un rol profético, se presenta como mensajera de Dios que proclama su palabra en su lengua, refuerza el uso del vestido, del náhuatl y la vuelta a las formas tradicionales de producción de la tierra. Sitna Quiroz ha analizado este movimiento que no pudo desarrollarse en el espacio público sin ser cooptado por instancias eclesiásticas oficiales y sin ser reducido a un ámbito estrictamente religioso. Amalia Bautista Hernández ingresó en un convento de clarisas y la Iglesia católica se apropió de su mensaje. Quiroz observa cómo en el proceso Amalia Bautista fue tachada de “fanática”, “ignorante”, “trastornada ” por distintos actores políticos, y por los mestizos católicos de Colatlán que se denominaban “de razón” frente a los indios (Quiroz, 2008).

Estos casos suponen un horizonte en torno al cuál elaborar preguntas sobre lo que, siguiendo a Laura Hengehold(2007), podríamos denominar *la imaginación política*. La imaginación política tiene una dimensión material en tanto que se traduce en operaciones que excluyen y /o incluyen individuos y en tanto que dichas operaciones tienen efectos punzantes. Begoña Aretxaga a este respecto ha advertido de manera incisiva la necesidad de ir más allá de la celebre noción de Benedict Anderson de la "comunidad imaginada" para incorporar una imaginación política que señale la complejidad dinámica de las identificaciones, projecciones y fantasías. La imaginación política tiene una dimensión en la que intervienen las relaciones de poder en tanto que lidia con situaciones en las que, o bien se trata de transformar estas relaciones de poder, o bien se trata de mantener un *status quo* (Aretxaga, 2003).

Para entender a lo que me refiero con *imaginación política* me parece importante recurrir a Kant. Desde esta lectura podríamos decir que la imaginación política tiene que ver con la forma en la que los individuos imaginan empíricamente la unidad entre las instituciones gubernamentales y civiles que, en realidad, sólo experimentan fragmentaria y erráticamente. Kant vincula esta experimentación fragmentaria y errática a lo que él denomina la discursividad del entendimiento humano. Es decir, la razón demanda que nuestra aprensión de experiencias o leyes particulares forme una totalidad, pero nunca experimentamos “el todo” como tal (pensemos en las dos primeras antinomias de la *Crítica de la razón pura*). Si hablamos de “el sistema” o “la realidad política” o incluso de “el mundo” teniendo sentido como un “todo”, entonces hay ciertos detalles que siempre deberemos dejar a la imaginación.

En segundo lugar podemos hablar desde una vertiente práctica en la cual la *imaginación política* tiene que ver con la forma en la que pensamos que podemos transformar nuestra situación individual o colectiva. Desde esta vertiente práctica podemos entender que todas las elecciones y crisis parecen llevar a cabo una serie de opciones imaginativas que algún individuo o grupo está dispuesto a poner en juego como algo que puede llegar a ser una realidad, y que otros, en cambio, consideran delirante.

La relevancia de Kant radica en que, a diferencia de muchos pensadores de la tradición filosófica (Casey 1976; Kearney 1988)**,** él explora cómo la imaginación contribuye a nuestro sentido de la realidad y a nuestra habilidad para actuar sobre ella. La aseveración de que sólo tenemos acceso a las apariencias o fenómenos y no a las cosas en sí, tiene una importancia extrema si pensamos que incluso nosotros mismos como sujetos (nuestra mente, nuestro cuerpo, nuestro yo) sólo somos accesibles a nosotros mismos como apariencias, a partir de conceptos y de patrones perceptuales condicionados tanto a priori como socioculturalmente. Esto es particularmente relevante en lo que concierne a la imaginación porque significa que debemos usarla para conectar los conceptos con las observaciones relevantes y para identificar similitudes significativas entre gestos y formas. Y no obstante es importante tomar en cuenta un aspecto esencial. El proyecto crítico de Kant supone asimismo una lucha contra el fanatismo y el dogmatismo. El *schwärmer* (“fanático”, “trastornado”) es aquél que cree que tiene acceso, no a los fenómenos, sino a la naturaleza de las cosas en sí mismas.

En la *Crítica de la razón pura* (1781) Kant señala que espacio-temporalmente, la intuición y el entendimiento están vinculados por el esquematismo de la imaginación . En la medida en que la imaginación es una facultad sensible, está afiliada a la intuición. Sin embargo más comúnmente Kant se refiere al esquematismo como esclavo del entendimiento cuya tarea es seleccionar las intuiciones adecuadas para la aplicación de los conceptos. El esquematismo de la imaginación asimila las intuiciones particulares que comparten cierta similitud con los conceptos, que aprehenden la diversidad de los datos como unidad. Este papel “restringido” de la imaginación en la *Crítica de la razón pura* que, de manera muy conocida, critica Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, habría que leerlo a la luz de la *Crítica del juicio* (1790). Ahí la imaginación se convierte en facultad de juzgar y Kant da, a través de ella, respuesta a la cuestión que se habría estado planteando desde sus primeras críticas a la *schwärmerei* en *Sueños de un visionario* (1766):la cuestión de cómo sujetos psicológica y físicamente individuales pueden habitar un mundo común y reconocerse entre sí como sujetos morales y epistémicos*.*

Para Kant, el “juicio reflexionante” estético, posee una validez universal subjetiva es la facultad de juzgar a priori la comunicabilidad de los *sentimientos* asociados a una representación dada. En el juicio de gusto se describe una experiencia estética singular que, sin embargo, tiene pretensión de universalidad. Cuando señalo que algo me parece bello *a mí,* espero que otros estén de acuerdo. Lo espero, porque creo que aquello que juzgo como tal *lo es,* con independencia de mis circunstancias, y que, por lo tanto cualquiera, con independencia de sus circunstancias, puede reconocerlo así. La pretensión de universalidad del juicio de gusto se basa en que manifiesta las relaciones que se producen entre la facultad de la imaginación y la facultad del entendimiento (o de la razón). Estas relaciones son las que suscitan el placer y el displacer que se asocian al sentimiento de lo bello o lo sublime. Lo bello y lo sublime nos interesan porque, como habremos de ver, hemos de entenderlos *de manera peculiar*, es decir, como referidos a la relación que puede establecerse entre la imaginación, el entendimiento y los ideales regulativos, factores cruciales si queremos comprender por qué cierta imaginación política logra nuestro asentimiento y por qué otra nos inspira temor o rechazo. Lo que produce en mí el sentimiento de lo bello o lo sublime, en otras palabras, no es el objeto sino la relación que se establece entre mi facultades subjetivas. Ahora bien, como dicha relación entre facultades es propia de todo sujeto, puedo pretender la universalidad de mi juicio de gusto. El juicio de gusto radica en última instancia en un *sensus communis* que ha de presuponerse en todos los hombres, ya que constituye la condición indispensable para poder comunicar experiencias y para esperar legítimamente que todos puedan en algún momento concordar a nivel del sentimiento.

A la luz de lo que se acaba de exponer ¿cuál es la importancia de la *Crítica del juicio* a en relación a la imaginación política? Hay que recordar que lo *estético* no es simplemente la relación que existe entre las formas de sensibilidad humana y las formas de los objetos naturales y artísticos; es la relación que existe entre las formas que, o bien diferencian a unos seres humanos de otros, o bien los vinculan en experiencias y expectativas comunes. Hay que recordar además que hablar del gusto como un *sentimiento que sin embargo es universalmente comunicable*, es significativo en tanto que dirige la atención hacia las formas y los acontecimientos que se juzgan relevantes, *en el espacio público*, sin que medie una determinación conceptual.

El poder del juicio adquiere validez en el dominio público por la presencia de otros “en cuyo lugar” se tiene que juzgar. Efectivamente, como acabo de señalar, cuando declaro algo como “bello” lo hago *imaginando* que otros lo considerarán de la misma manera. La *imaginación* se devela esencial para “colocarse en el lugar de otros” y hacer que ciertos tópicos y ciertos interlocutores se reconozcan como tales, en el horizonte común. Ahora bien, en este sentido, el *sensus communis* que supone el juicio estético implica operaciones de exclusión que en el caso de Kant quedan sintetizadas en torno a la figura del *schwärmer*. “Fanáticos”, “trastornados”, “exaltados” son los apelativos que reciben tanto John Brown como Amalia Bautista Hernández y con los que quedaron *fuera* de un espacio público de negociación.

Muchos teóricos de la esfera pública comienzan su discusión con el ensayo de Kant ''¿Qué es la Ilustración?'' (1784), que da a la esfera pública burguesa un papel único en la modernización de los estados europeos . En ese ensayo, Kant defiende un papel público (limitado) para la prensa libre y reflexiona sobre la autonomía intelectual . No obstante, Kant nunca se imagina que pensemos *con todos los demás*. El partícipe de su público es un "hombre" instruído que se dirige a un público también instruido. Es decir, es un portador de cierta clase e identidad de género, alguien equipado con los medios para persuadir, propios de la elite. En “Hacia la paz perpetua” (1795,), Kant asume, asimismo, que el derecho a la legislación de un gobierno constitucional, donde lo público funciona como un recurso político, y como una forma de control sobre el uso ilícito del poder estatal, se ha de limitar a quienes poseen una propiedad, pues el trabajador asalariado carece de las experiencias necesarias de autonomía para ofrecer una opinión constructiva y permite a alguien más hacer uso de él . Esto limita, obviamente, el número de cosas que puede ser discutido, y el número de personas que pueden participar en la discusión; ¿quién rebatirá las suposiciones del dueño de la propiedad con respecto a las ideas de los trabajadores o las mujeres? Los esclavos por supuesto no son mencionados: son propiedad. La constitución de una esfera pública burguesa no dice nada, sin embargo, acerca de los que quedan excluidos como interlocutores, al ser definidos como '' no respetables'' o “no dignos de ser tomados en serio”. No nos dice nada sobre otras maneras, de constituir una “esfera plebeya” o '' contrapública '' en ciertas ocasiones. Siguiendo la estela de Michel Foucault, Arlette Farge (1991) ha mostrado como durante el reinado de Luis XV esta esfera la constituye la rumorología política del “vulgo” que, sin constituir exactamente una comunidad imaginaria, expresa tanto puntos de vista distintos como valores y criterios propios de persuasion. Aunque pública y oficialmente esta esfera no es reconocida, se caricaturiza y se considera “ignorante”, “no informada”, el *ancient régime* dedica buena parte de sus energías a monitorear, empleando espías, la opinion de la gente común, a temer sus supuestas pasiones y a encarcelar a aquellos que se incorporan a charlas sediciosas o ponen en circulación ciertas noticias. Estas son las historias que le interesarán a Michel Foucault.

En la entrada ‘‘Michel Foucault,’’ de un diccionario filosófico escrito a principios de los ochenta, él mismo, bajo el pseudónimo Maurice Florence, se caracterizaba a sí mismo como heredero de Kant. Las referencias de Foucault a Kant, dispersas y recurrentes, se condensan básicamente en tres lugares. En primer lugar en su ‘‘thèse complementaire’’ sobre la *Antropología en sentido pragmático*, escrita al mismo tiempo que su *Historia de la locura en la época clásica*. En segundo lugar, en la discusión “El hombre y sus dobles” que se encuentra al final de *Las palabras y las cosas*. En tercer lugar en diversos ensayos dedicados a la Ilustración, particularmente, “¿Qué es la Ilustración? “¿Qué es la Revolución? Y “¿Qué es la crítica?” (Cutrofello, 1994; Fimiani, 1998; Han, 2002).

Foucault erige su reflexión en torno al *dictum* kantiano de que sólo somos accesibles a nosotros mismos como apariencias a partir de conceptos y de patrones perceptuales condicionados por un *a priori* que, sin embargo, él historiza. Foucault, además, rechaza la solución kantiana del *sensus communis* y cuestiona severamente la comunicabilidad universal. Desde su lectura, el *sensus comunis* podría comprenderse como *problematización*: “la problematización no significa la representación de un objeto pre-existente ni la creación a partir de un discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que hacen a algo entrar en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento” (FL, 296). El propósito de la problematización es crear un objeto de pensamiento y de acción a partir del cual se puedan hacer enunciados comunicables. Aunque la problematización tiene aspectos cognitivos ineludibles, mi propósito al pensar a partir de la *Crítica del juicio* es señalar que son *ciertas formas estéticas* las que sintomatizan el *sensus communis*. Es decir, qué y quién debe comunicarse, y qué perspectiva sobre un acontecimiento ha de ser tomada en serio. Foucault advierte que las limitaciones de la imaginación para hacer la experiencia comunicable está entre los factores más importantes para discriminar posibilidades de comunidades políticas alternas. El mismo Kant definirá al *hombre refinado* como quien “sabe participar su agrado a los demás” (CJ, 147 ). Efectivamente, como he señalado con anterioridad, *todos imaginamos.* Lohacemos desde que, si hablamos de “el sistema” o “la realidad política” teniendo sentido como un “todo”, hay ciertos detalles que siempre dejamos a la imaginación. Todos imaginamos pero no todos sabemos o podemos “participar de nuestro agrado a los demás”. Es, en este sentido, que hay una serie de opciones imaginativas que estamos dispuestos a poner en juego como algo que puede llegar a ser una realidad, y otras (pensemos en las descripciones de John Brown y Amalia Bautista como “fan aa"﷽﷽﷽﷽﷽﷽rend llamarlas críticoa otra nos inspira rechazouliar, es decir, regulativos. o que presupone el juicio. pueden ser toáticos”) que consideramos *delirantes*. Veámoslo más despacio.

**El sensus communis y el problema de la comunicabilidad universal**

La pregunta por cómo sujetos psicológica y físicamente individuales pueden habitar un mundo común y reconocerse entre sí como sujetos epistémicos y morales, es dilucidada por Kant –como ya hemos señalado-desde la pregunta por el juicio de gusto. En la *Crítica del juicio* se plantea cómo son posibles los juicios estéticos con valor universal. Para los empiristas, el juicio estético carece de universalidad, ya que se funda exclusivamente en la impresión subjetiva producida por las cosas bellas. Kant rechaza la tesis empirista. Decir: “esto es bello” no es lo mismo que decir: “esto me gusta”. El juicio estético tiene una pretensión de universalidad y objetividad que los empiristas no pueden explicar. Lo bello no es lo mismo que lo agradable, lo que place a los sentidos en la sensación. Un pastel suele ser muy agradable, pero no es necesariamente bello. De esta oposición al empirismo nace la primera tesis de la estética kantiana: “Lo bello es el objeto de un placer desinteresado” (CJ, 52). Al definir Kant el placer como desinteresado, quiere decir que se trata de un placer sin referencia a lo particular de una apetencia. Por ello el placer estético puede ser compartido por otros, es decir, por varios sujetos aunque se encuentren en circunstancias diversas. Hannah Arendt escribe que en el juicio de gusto Kant muestra que: “somos capaces de conectar las primeras impresiones que nos produce un objeto, completamente privadas y subjetivas, con los pareceres de los demás y así traducirlas a un lenguaje inteligible que se nutre de los valores que comparte la comunidad (el *sensus communis*” (Arendt, 2003: 136).

Pero Kant no se contenta con rechazar la tesis empirista. Rechaza también la tesis opuesta del racionalismo. De ahí la segunda tesis de la estética kantiana: “Lo bello es lo conocido sin conceptos como el objeto de un placer universal” (CJ, 53). De las dos notas de esta definición, la universalidad se relaciona con el desinterés. Ante un objeto bello; yo soy “libre”, no estoy movida por ningún deseo particular o subjetivo y por ello puedo pretender coincidir en su apreciación con cualquier otro sujeto. La otra nota, la del conocimiento sin conceptos, expresa aquel “no sé qué” inconfundible e indefinible que tiene la belleza. No se puede demostrar la belleza. El sentimiento de placer que acompaña su aprehensión es la conciencia de que la imagen de la cosa bella con el entendimiento y éste, a su vez, con la imaginación. En una palabra, el placer estético, como ya señalé con anterioridad, no procede del objeto *sino del libre juego de las facultades del sujeto*. De ahí la designación de la belleza por parte de Kant como “la forma de la finalidad de un objeto, en cuanto ésta es percibida sin la representación de un fin” (CJ 64). Percibir una finalidad sin fin determinado significa percibir que algo es inteligible sin saber necesariamente a qué idea responde; significa percibir un acuerdo entre la imaginación y el entendimiento *en general*. Kant añade todavía que lo bello es lo que place necesariamente, “lo que es conocido sin concepto como objeto de una satisfacción necesaria” (CJ, 84) . El juicio estético tiene un valor de necesidad, no teórica ni objetiva, sino subjetiva y ejemplar, en cuanto *supone* que los demás sujetos han de coincidir con nuestro juicio.

El juicio estético es singular por su objeto, que no puede ser sino una cosa concreta y particular pero es universal por el valor de belleza que adjudica como tal a este objeto, el sujeto que lo contempla. *El juicio estético se funda pues, a priori, no en el objeto sino en la disposición de las facultades del sujeto*. Kant se percata perfectamente de que el asentimiento a un juicio de gusto que pedimos a otros es rechazado con frecuencia. Sin embargo, incluso aquellos que están en desacuerdo en sus juicios no creen que la pretension de universalidad sea imposible, sino que los otros no juzgan bien. El juicio de gusto no indica que los sujetos coincidirán sino que es legítimo pensar que deben coincidir. El que asimismo alguien pueda enfrentarse a algo que no ha visto nunca, y para lo que no dispone de ningún criterio, y coincidir con otros en juzgarlo como bello, no tiene otro presupuesto que la capacidad humana del juicio, es decir, la relación entre las facultades. Desde que somos capaces de sentir placer ante lo bello y de comunicárselo a los demás, Kant concluye que tenemos una razón transcendental para asumir la existencia de un “sensus communis” y que “este podrá admitirse con fundamento sin que por ello haya de apoyarse en observaciones psicológicas, sino que en toda lógica y en todo principio no escéptico del conocimiento tendrá que presuponerse como la condición necesaria de la comunicabilidad universal de nuestro conocimiento” (*CJ*, 82).

Por *sensus comunis* – escribe- “hay que entender la idea de un sentido comunitario, es decir, de una facultad de juzgar que en sentido (a priori) se atiene en su reflexión al modo de representación de los demás […] sustrayéndose así a la condición que procedente de condiciones personales subjetivas facilmente confundibles con las objetivas, podría tener sobre el juicio una influencia perniciosa” (CJ, 143). El *sensus communis* es una manera de reificar el desinterés, es decir, el desapego de las inclinaciones propias para adoptar lo que Arendt llama una mentalidad amplia.

me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes, es decir, los represento. Este proceso de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y unirse a la mayoría , sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy. Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando un determinado asunto, y cuanto mejor pueda *imaginarme* cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión. (Esta capacidad de «mentalidad amplia» es la que permite que los hombres juzguen; como tal la descubrió Kant en la primera parte de su *Crítica del Juicio*, aunque él no reconoció las implicaciones políticas y morales de su descubrimiento.) (Arendt, 1996: 254).

Kant distingue este *sensus communis aestheticus* del *sensus communis logicus,* o entendimiento humano común, que opera, si bien confusamente, a través de conceptos. El *sensus communis aestheticus* “hace universalmente comunicable nuestro sentimiento provocado por una representación dada sin mediación de ningún concepto” (CJ, 145). Es la imaginación la que despierta al entendimiento de forma que este le comunique representaciones que sin embargo no están determinadas conceptualmente y que nos provocan placer puesto que nos hacen atisbar nuevas posibilidades. Kant define *lo sublime* como”lo que es absolutamente grande” o también “aquello en comparación con lo cual toda otra cosa es pequeña” (CJ, 92). Lo sublime se distingue, pues, de lo bello, por la representación añadida de lo infinito o ilimitado. La belleza se relacionaba con la forma de un objeto y la forma implica siempre limitación. Lo sublime, en cambio, se relaciona con la ausencia de forma en el sentido de ilimitación. Frente a la mesura de lo bello lo sublime aparece más bien como des-mesura. Por eso Kant vincula la belleza al entendimiento y lo sublime a la razón, la facultad de lo ilimitado. El sentimiento de lo bello remitía al libre juego de entendimiento e imaginación. Lo sublime es lo que hace violencia a la imaginación: la rebasa. Más que de juego habría que hablar aquí de conflicto, un conflicto entre razón e imaginación. Lo sublime implica que la razón demanda que la imaginación represente las Ideas de la razón pura, pero rechaza esta representación como inadecuada. No puede haber representación de las Ideas porque si bien nos ayudan a unificar en el pensamiento la totalidad de los fenómenos, son conceptos puros, sin ningún contenido, que sólo sirven para unificar los conocimientos del entendimiento. Lo *bello*, podríamos añadir, enfatiza *el potencial para el juego* de la imaginación y el entendimiento en torno a la forma. *Lo sublime* subraya la necesidad *de la imaginación de dar forma,* en presencia de lo in-forme. En este sentido lo bello y lo sublime se relacionan con la manera en la que ejercemos, experimentamos y sufrimos el poder. Hay ciertas presentaciones que incitan el juego de la imaginación y el entendimiento y que se perciben relevantes en el espacio público. Logran comunicarse de modo que vemos en ellas opciones imaginativas que estamos dispuestos a poner en juego como algo que puede llegar a ser una realidad. Hay otras opciones, sin embargo que contemplamos como in-formes y amenazadoras. John Brown fue visto como una amenaza incapaz de unificar una experiencia difusa cuyos contornos eran difíciles de precisar y que intersectaba el registro del abolicionismo, del cristianismo y de la medicina mental. En este sentido fue considerado “fanático” o “trastornado”. Amalia Bautista fue vista como la amenaza difusa de una religiosidad no institucionalizada, de vertiente política, proveniente de una mujer indígena frágil psicológicamente. La forma que se le dio a una experiencia que borraba uno y otro registro, y que se consideraba “exaltada”, supuso la institucionalización, el ingreso en una orden contemplativa y la renuncia a las bases políticas del movimiento. Habría que preguntarse sin embargo si retrospectivamente podríamos ver a John Brown como un *schwärmer* que reconocía algunas de las condiciones legales y materiales de la experiencia de los esclavos y de su exclusión de lo que se consideraba la humanidad. Habría que preguntarse cómo hubiera podido comunicar la violencia de esta experiencia que presuponía una comunicabilidad universal si los términos en los que esa universalidad era formulada excluían la posibilidad de comunicar *como humana*, esa experiencia de violencia de los esclavos que Brown había podido reconocer. En este sentido no es extraño que John Brown pudiera parecer a los ojos de los demás, como un delirante o un alucinado.

Jacob Rogozinski advierte que hay sin embargo otras vías fructíferas de aproximación al sublime kantiano. Así en lo sublime, la imposibilidad de la imaginación de dar con una presentación adecuada es experimentada como autolimitación y como pérdida, pero esta pérdida permite al sujeto identificarse con la razón más que con la imaginación (1996, 132 ). Al demandar que la imaginación presente lo irrepresentable la razón violenta a la imaginación. Al hacerlo, sin embargo, revela que la imaginación tiene límites en tanto que ha de sintetizar la enorme complejidad y alcance de formas posibles de acuerdo a una sola forma de tiempo. Al revelar los límites de la imaginación, lo sublime muestra que la unidad de la experiencia solo se suscita a través de *una selección de formas posibles* de la presentación de la imaginación. En cierto sentido esta pérdida supone entonces una recuperación, si bien breve, de perspectiva. Desde aquí la violencia que representaría para la imaginación experiencias como la de John Brown o Amalia Bautista, podrían indicar que hay más vida que experiencia y que somos responsables de la forma de la experiencia. Esta recuperación de perspectiva es breve porque la limitación de la imaginación nos permite constatar, a partir de la negatividad, nuestra autonomía. Es decir, a partir de esta limitación nos damos cuenta de que somos nosotros mismos los que tenemos la capacidad de cobrar conciencia de nosotros mismos y por lo tanto de determinarnos y autodeterminarnos. Esta determinación y autodeterminación nos sitúa una vez más en la necesidad de *dar forma* a lo que se nos había presentado como in-forme, tarea que sin embargo ya no se hace a partir de la imaginación, sino teniendo como guía al entendimiento y a los postulados de la razón.

Kant sufre a la hora de distinguir aquí entre la convicción de la determinación y autodeterminación del “ilustrado”, de la convicción del “fanatico”. El primero llega a su convicción a partir de la conciencia de sus propios límites debido a la falla de la imaginación. El segundo determina y se autodetermina con base en una imaginación que supone el acceso sin falla a lo ilimitado e infinito. Sólo en el primero: “esta representación pura, elevada y meramente negativa […] no entraña peligro alguno de exaltación, afán insano de querer ver más allá de todos los límites de los sentidos, o sea de querer soñar en principio (delirar con la razón) (CJ, 123).

Monique David-Ménard argumenta que el esfuerzo en tratar de distanciar el proyecto crítico de la locura y la *schwärmerei* y de identificar a la razón únicamente con lo primero, es el meollo de la *Crítica de la razón pura*. Mientras que Foucault se concentrará en las *Meditaciones* de Descartes para hacer referencia a un cogito que postula que el pensamiento es racional y por lo tanto no puede estar loco, David-Ménard advierte que es *Sueños de un visionario*, obra pre-crítica que sin embargo contiene ya los temas que habrán de ser desarrollados en la *Crítica*, la que signa la tentativa de distinguir las ideas de la metafísica como ámbito regulativo, de las pretensiones extravagantes de un schwärmerei visionario como Emmanuel Swedenborg (1990 , 79 –84 ). ‘‘Tengo la desgracia”, confiesa Kant después de contrastar sus inquietudes filosóficas con las revelaciones de Swedenborg sobre la naturaleza última de las cosas, ‘‘que el testimonio con el que tropiezo y que es tan sorprendentemente parecido a mis elucubraciones filosóficas parezca tonto e inapropiado así que tengo que suponer que el lector tendrá mis argumentos más por absurdos que por razonables precisamente debido a su parentesco con afirmaciones de este tipo” (SV, 133).

El análisis de las ilusiones endémicas al esfuerzo de la razón para organizar su actividad permite a Kant llevar a cabo la tarea de organizar el pensamiento para evitar que éste se precipite en el delirio. En los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (1763), hace referencia al problema y señala: “Puede perdonársele, quizá, a la imaginación, que a veces divague, esto es, que no se mantenga cuidadosamente dentro de los límites de la experiencia; pues al menos tal ímpetu libre la vivifica y la fortalice […] Pero que el entendimiento, que debe pensar, en lugar de hacerlo, divague, esto nunca puede serle perdonado; pues sólo en él reside el medio para poner límites, cuando es necesario, a la divagación de la imaginación” (1999:175). Y en *Como orientarse en el pensamiento* Kant sugerirá que pensar bien y con corrección, es “pensar en comunidad con otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros” (1982: 60).

Hay que señalar que Kant vincula en la *Crítica del juicio*, la *schwärmerei,* y la locura buscando distinguir las primeras de la experiencia de lo sublime. Así, asevera que la primera la imaginación está desenfrenada y se adueña del entendimiento pero puede ser contingencia pasajera, mientras que en la segunda el entendimiento queda arruinado por la imaginación. La diferencia con la experiencia de lo sublime es que, como acabamos de ver, en esta última el sujeto cobra conciencia de los límites de su imaginación y toma como guía al entendimiento y a los postulados de la razón. En *Antropología en sentido pragmático* (1798) Kant distingue además cuatro formas de locura que provocan que la imaginación arruine al entendimiento. La *amencia* (Amentia) escribe, “es la incapacidad de poner las representaciones en la conexión necesaria siquiera para que sea posible la experiencia […] refieren tantos injertos de su viva imaginación que nadie comprende lo que propiamente quieren decir” (ASP, 136). El diagnóstico no hace, sin embargo, referencia a la coherencia de la experiencia de la persona sino más bien a cómo su imaginación impide que pueda comunicar una experiencia coherente a quien la escucha. Una persona así, podríamos suponer, intenta elaborar una experiencia cuya unidad se le escapa por la divisibilidad infinita y la diversidad espacio-temporal y por el rango de combinaciones a través de las cuales el entendimiento podría presentarlas discursivamente. No obstante, una experiencia comunicable puede deshacerse, en el acto mismo de la comunicación discursiva, especialmente si el hablante imagina que quien escucha es incapaz de involucrarse a sí mismo en el acto de comprender y de relacionarse con el contenido de lo que se le está contando. Víctimas de violación y de experiencias sumamente traumaticas saben cuan difícil es describer experiencias de indefensión extrema sin sentirse obligadas a explicarse incesante e infructuosamente porque la experiencia les ha enseñado a imaginar la hostilidad o indiferencia de quien escucha mucho más que a imaginar su propia capacidad de persuasion. Sitna Quiroz advierte en su estudio sobre Amalia Bautista Hernández que esta comienza a presenter trances extáticos y se transforma en lider espiritual tras un periodo de tiempo en el que va a la Ciudad de México como sirvienta y regresa enferma. Es un periodo de tiempo del que “sus padres desconocen e ignoran qué tipos de experiencias vivió”, un periodo “cronológicamente confuso y lleno de lagunas y de inconsistencias” y en el que los investigadores suponen “un enorme shock cultural provocado por el cambio radical de vida, que pudo manifestarse en una gran depresion” (Quiroz, 100). En cualquier caso lo que tenemos es una experiencia cuya unidad no parece poder ser elaborada.

En la *demencia* (Wahnsinn), el segundo tipo de locura, la persona parece tener una experiencia coherente que puede comunicarse de manera efectiva – es decir, su entendimiento está intacto- pero su imaginación incluye objetos irreales entre sus impresiones (por ejemplo perseguidores que en realidad no existen). La *insania* (Wahnwitz), afecta el juicio de manera que ya no distingue entre las analogías y las semejanzas que, efectivamente, determinan a los objetos. “La mente es engañada por analogías que se confunden con conceptos de cosas semejantes entre sí’’ (ASP, 137 ). Es como si el delirante reconociera la necesidad de una experiencia común y unificada pero seleccionara elementos erroneos o demasiado incompatibles con lo potencialmente comunicable. En la *vesania*, finalmente (Aberwitz): “el enfermo psíquico se remonta por encima de la escala entera de la experiencia, busca ávido principios que puedan dispensarse de la piedra de toque de ésta” (ASP, 137). Aparente, sistemática y deliberadamente conoce fuera de los límites impuestos por la experiencia posible, precisamente en la manera que Kant rechaza en la *Crítica de la razón pura*.

Estas formas observadas de locura tienen en común con la *schwärmerei* el ser trastornos de la imaginación que perturban (en el primer caso de manera contingente y en el segundo no) al entendimiento. Hay que advertir sin embargo que la locura no necesariamente presenta la manifestación de la *schwärmerei* que sí incorpora la pretension de tener acceso inmediato a lo ilimitado, a lo infinito y a la naturaleza última de las cosas. Aunque no es necesario, es frecuente que ambas se presenten juntas porque además comparten otro atributo: el de la incomunicabilidad. Kant advierte “el único síntoma universal de la locura es la pérdida del sentido común y el sentido privado lógico que lo reemplaza” (ASP, 141). ¿Qué tiene que ver esto con la *schwärmerei*? En una polémica con el reaccionario neoplatónico Johann Schlosser, Kant argumenta que los partisanos de la “intuición intelectual”-es decir la de aquellos que pretenden saltarse los límites sensibles impuestos a la experiencia y reivindicar que conocen objetos (como Dios o la naturaleza última de la realidad) que están más allá de ella- se escudan en que esta intuición es, sin embargo, mística e incomunicable para (1) evitar el esfuerzo que supone la comunicación (2) para ejercer poder sobre muchos amparándose en una sabiduría secreta que no resiste el escrutinio público (Fenves 1993, 57, 63–64). Las implicaciones políticas de estos partisanos son temibles porque van más allá de los límites del *sensus comunis* y porque al pretender tener la verdad última sobre la naturaleza de las cosas y no tomar en cuenta que nuestra percepción de la misma es fenoménica, puede conducer al disenso o a la imposición violenta de una experiencia estética particular por encima de otras. Para Kant la única forma de evitar el extravío es comprender que en la experiencia de lo bello la imaginación juega con el entendimiento en un equilibrio en el que sin embargo este no se ve rebasado, y que en la experiencia de lo sublime el rebasamiento debe señalar la deficiencia de la imaginación y conducirnos al entendimiento y a la razón. La señal de que hemos hecho ambas cosas radica en nuestra capacidad y voluntad de someter las percepciones y opiniones propias a la confirmación de otros. Kant observa que no necesariamente toda experiencia incomunicable está bajo el signo de la locura pero advierte que la comunicabilidad es un deber para la salud no sólo psíquica, sino también política.

Rechazar al loco y al *schwärmer* en un mismo gesto, permite a Kant identificar las formas de la experiencia posible con la sensibilidad estética de sujetos “políticamente razonables”. Ahora bien, lo que sucede entonces es que las limitaciones de la imaginación para hacer la experiencia comunicable están entre los factores de discriminación política más importantes. En el proceso de rechazar fanáticos la ilustración kantiana rechaza a aquellos cuyas sensibilidades y experiencias permanecen estéticamente traumaticas porque no son universalmente comunicables. No obstante, si entendemos a la crítica como un *ethos* general que busca en la finitud humana las bases para resistirse a la autoridad heterónoma y para crear simultaneamente la posibilidad de una coexistencia pacífica entre el poder politico y el poder religioso, la distinction entre *aufklärer* y *schwärmer* que la crítica kantiana hace posible y refuerza, se ve severamente problematizada. Kant contempla la comunicabilidad como una obligación y no sólo como la condición del juicio de gusto. La locura, el fanatismo y los conflictos civiles son los demonios que espera exorcizar por esta vía. No obstante la exclusion del *schwärmer* de la comunidad de la razón, justifica ansiedad y agresión hacia aquellos cuya falla al comunicar ejemplifica la finitud, la fragilidad y el conflicto de entendimiento humano que sin embargo son los supuestos del proyecto crítico kantiano.

El problema no es que no siempre podamos estar seguros de cuando estamos imponiendo una preferencia particular escudándonos en la mentalidad ampliada (diría Arendt) o en la universalidad (diría Kant). Kant podría decir que en este caso se trata de una apelación abusiva a lo desinteresado del juicio. El problema más radical es que la forma verdaderamente bella, la que place sin concepto, no solo debería permitir a los individuos expresar su conformidad con una norma sino también comunicar su diferencia de manera exitosa sin abandonar el medio de la comunicabilidad. Cuando los subalternos deben juzgar para expresar o “descubrir” el sentimiento de lo que place sin concepto, una estética en la que sus cuerpos, lenguaje y gustos, significan lo *no- formado o lo no refinado*, su capacidad para ejercer el poder de juzgar deviene invisible.

Uno de los efectos de la opresion es que la universalidad potencial de otra aprehensión estética se olvida y es afirmada únicamente como necesidad o inclinación particular. Aunque todo individuo experimenta dificultad a la hora de distinguir el juicio estético desinteresado, de la inclinación individual e interesada, aquellos que representan la existencia de un “afuera” en relación al *sensus communis* dominante, carecen del poder social para persuadir de la comunicabilidad universal de su propia experiencia. En otras palabras, hay un aspecto socialmente invisible en toda experiencia individual. Es por ejemplo la dominación blanca la que hace de la piel oscura un signo concreto de lo que es incomunicable en la experiencia de autores como Franz Fannon. Así es como el racismo y la sexualización dominante se reproducen al nivel de la psique y la imaginación, no solo a través de la dominación económica o política abierta. Ello nos ayuda a entender simultáneamente dos cosas por qué el lema “lo negro es *bello*” fue tan poderoso y necesario para los activistas afroamericanos en la década de 1970 s y cómo sin embargo se convirtió en un artefacto de una política de identidad cuestionable, incluso para sus mismos defensores.

Podríamos sin embargo intentar argumentar que si el *sensus communis* es, de hecho, una idea regulativa, un miembro de la comunidad puede invocar la dialéctica del juicio estético denunciando un ejemplo aparentemente universal de lo bello como una mera preferencia empírica. No obstante esta capacidad de ejercer el veto en contra de un *sensus communis* confundido con una particularidad empírica o antropológica depende en buena medida de si el individuo conoce los resortes de la comunicabilidad que percibe opresiva. Por ejemplo, la doctrina estética kantiana advierte de la necesidad de ciertas condiciones, entre las que se encuentran ciertos sentimientos que se consideran epistemológicamente significativos y comunicables en cualquier sujeto que cualifique como humano. El sujeto kantiano responde a estos sentimientos con una preocupación inmediata por su *universalidad o parcialidad*. Podría ejercer el veto crítico si se preguntara a sí mismo por esta preocupación inmediata que excluye otras. Si se preguntara por qué no prestar atención, por ejemplo, a la capacidad de los sujetos para el disfrute y para el desapego del disfrute cuando ello es requerido en la interacción con otros. La aspiración a la universalidad fuerza a individuos marginales a asumir una responsabilidad personal por la no universalidad de su experiencia (Warner 2002, esp. 160). Al mismo tiempo la experiencia del disenso, de la incapacidad de impresionar a los demás con el potencial imaginativo de ciertas experiencias, funda y desarrolla la la distancia con respecto a cualquier “humanidad universal”. Volvamos al ejemplo de los abolicionistas. Los esclavos africanos en los Estados Unidos se involucraron en prácticas de resistencia política a través de lenguajes religiosos. Estos lenguajes sin embargo carecían de legitimidad no sólo por ser religiosos (la emergencia de la esfera pública en Estados Unidos es, a este respecto, peculiar); sino porque los esclavos eran vendidos en mercados públicos en los que se les obligaba a exhibirse y a presentarse de una determinada forma. Controlar la expresión para la emoción y el gesto de otros supone intervenir en el derecho a investirse a sí mismo de otro significado. Así, las manifestaciones religiosas de los esclavos, expresadas en gestos y emociones que se consideraban fuera de lugar en el espacio político, a menudo fueron ridiculizadas consideradas carentes de interés en este sentido. (Bartolovich 2000, 20). Otro tanto sucede cuando la abstracción y la habilidad de distanciarse uno mismo de ejemplos y situaciones particulares es la condición de un discurso “respetable”. En este caso los miembros de clases trabajadoras que presentan sus opiniones y razones de manera “práctica”, son contemplados como incapaces de hablar “normativamente” y de proveer, únicamente, de “ejemplos” a las élites intelectuales.

La filosofía kantiana sin embargo proporciona indicios que contribuyen a problematizar la idea de *un* *sensus communis* universal. Una vez más lo sublime puede servir aquí de hilo conductor. Recordemos que Kant lo define como “lo que es absolutamente grande” o también “aquello en comparación con lo cual toda otra cosa es pequeña”. Lo sublime se distingue, pues, de lo bello, por la representación añadida de lo infinito o ilimitado. Efectivamente, al relativizar la escala de las medidas espaciales, lo sublime nos hace dudar de las determinaciones temporales que utilizamos para esquematizar nuestra experiencia ordinaria, considerada universal. Lo sublime indica que la experiencia puede comprender una pluralidad potencial de duraciones simultáneas. La escala del espacio siempre está relacionada con la cantidad de tiempo que tenemos para intentar su comprensión , o para contrastar la aprehensión y la imaginación de la infinitud, con la idea de la totalidad propuesta por la razón.

Una vez que somos conscientes de la relación entre la finitud y los marcos de tiempo múltiples necesarios para la comprensión estética, algo que podríamos llamar *lo histórico*, emerge dentro de lo temporal . La razón humana finita se convierte en histórica cuando descubre que su temporalidad psicológica o fenomenológica está implicada en un mundo que involucra objetos y duraciones mayores que ella misma. Kant se equivoca al considerar al espacio y al tiempo formas de intuición uniformes que no pueden dar cuenta de las diferencias sentidas, cualitativas, entre regiones y “estilos” espaciales y “periodos” de historia que provocan placer estético o temor. Se equivoca al no tomar en cuenta la posibilidad de que extensiones uniformemente divisibles puedan implicar una variedad de métricas conflictivas y superpuestas. En otras palabras la unidad que espera darle la experiencia, el *sensus comunnis* , y la razón, siguen siendo ideales que se refuerzan mutuamentea través de la imaginación. Las historias que le interesarán a Michel Foucault tendrán que ver con cómo las formas modernas de administración y de conocimiento de la sociedad materializan esta estructura y toman ventaja del hecho de que no hay un acceso “en sí” al sujeto mismo para, a partir de ahí, decirle lo que realmente es, lo que realmente necesita y lo que realmente puede hacer. Para Foucault sin embargo solo hay formas plurales, en última instancia placeres y displaceres singulares, producidos por relaciones de poder que nos otorgan mayor o menor capacidad y acceso para explorar las opciones imaginativas que estemos dispuestos a poner en juego.

**Bibliografía**

Arendt, Hannah. 1996. “Verdad y política”, *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios de reflexión política*. Barcelona: Península.

Arendt, Hannah. 2003. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.

Aretxaga, Begoña. Maddening States

Bartolovich, Crystal. 2000. ‘‘Inventing London.’’ In *Masses, Classes, and the Public*

*Sphere*, ed. Mike Hill and Warren Montag, 13–40. London: Verso.

Casey, Edward S. 1976. *Imagining: A Phenomenological Study*. Bloomington: Indiana

University Press.

Cutrofello, Andrew. 1994. *Discipline and Critique: Kant, Poststructuralism, and the*

*Problem of Resistance*. Albany: State University of New York Press.

David-Ménard, Monique. 1990. *La folie dans la raison pure: Kant lecteur de Swedenborg*. Paris: Vrin.

Farge, Arlette. 1991. Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIIIe siècle, París: Seuil.

Fenves, Peter D. ed. 1993. *Raising the Tone of Philosophy: Late Essays by Immanuel Kant, Transformative Critique by Jacques Derrida*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Fimiani, Mariapaola. 1998. *Foucault et Kant: CritiqueCliniqueéthique*.Paris:L’Harmattan

Foucault, Michel. 1989. *Foucault Live (Interviews, 1966–84).* Edited by Sylvère Lotringer. New York: Semiotext(e). [FL]

Han, Béatrice. 2002. *Foucault’s Critical Project: Between the Transcendental and the Historical.* Stanford: Stanford University Press.

Hengehold, Laura. 2007. *The Body Problematic in Kant and Foucault*. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press.

Kant. Immanuel. 1766 (1987) *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. Madrid: Alianza. [SV].

Kant, Immanuel. 1781 (2006). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus. [CPR]

Kant, Immanuel, 1790 (2005). *Crítica del juicio*. Buenos Aires: Losada. [CJ]

Kant, Immanuel, 2004. *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid:Alianza.

Kant, Immanuel, 1998. *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos

Kant: Immanuel, 1999. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia,* Madrid: Akal.

Kant, Immanuel, 1982. *Cómo orientarse en el pensamiento*. Buenos Aires: Leviathan

Kant, Immanuel. 1798 (2004) *Antropología en sentido pragmático.* Madrid: Alianza

Kearney, Richard. 1988. *The Wake of Imagination: Ideas of Creativity in Western*

*Culture*. London: Hutchinson.

McGlone, Robert E. 1995. ‘‘John Brown, Henry Wise, and the Politics of Insanity.’’ *In His Soul Goes Marching On: Responses to John Brown and the Harpers Ferry Raid*, ed. Paul Finkelman, 213–52. Charlottesville: University Press ofVirginia.

Quiroz, Sitna, 2007. ¿*Evangelización o fanatismo en la Huasteca? El caso de Amalia Bautista Hernández*. Ciudad de México: Ciesas.

Rogozinski, Jacob. 1996. *Kanten: Esquisses Kantiennes.* Paris:Éditions Kime´.

Fenves 1993,

Warner, Michael. 2002. *Publics and Counterpublics*. New York: Zone Books.