

# LA CRÍTICA DEL JUICIO COMO CRÍTICA DE LA SOCIEDAD: POTENCIALIDADES Y LÍMITES DE UN PARADIGMA ESTÉTICO Y POLÍTICO<sup>1</sup>

Nuria Sánchez Madrid (UCM)

«Vivo de aquello que los otros no saben de mí»  
(P. Handke, *Am Felsfenster morgens*).

«¿Qué el diablo me lleve si supiera en el fondo quién soy!»  
(D. Diderot, *El sobrino de Rameau*)

## Resumen

El artículo analiza la actualidad del planteamiento kantiano de la comunidad estético-política de la mano de un comentario detenido de los §§ 42 y 60 de la *Crítica del Juicio*, donde se trata respectivamente del interés intelectual en lo bello y del tipo de comunidad que corresponde construir a la humanidad, inspirado en buena parte en el ensayo de Žižek, *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*. La principal intención del trabajo consiste en una reivindicación de la irreductibilidad de las diferencias sociales como camino civilizatorio, cuyas huellas pueden perseguirse en la misma concepción kantiana del acuerdo, de la mano de la imagen del diálogo establecido entre el paseante solitario del que habla el § 42 y el pájaro cuyo amable canto escucha en el seno de una naturaleza que representa el grado cero de lo social.

**Palabras clave:** Kant, Žižek, comunidad estética, belleza, humanidad, acuerdo, política

## Abstract

The article tackles the Kantian approach to aesthetic-political community through an accurate review of §§ 42 and 60 of the *Critique of Judgment*, which respectively

---

<sup>1</sup> Este trabajo procede de una investigación resultante de los Proyectos *Naturaleza humana y comunidad (III). ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?* (FFI2013-46815-P) y *Retóricas del Clasicismo. Los puntos de vista (contextos, premisas, mentalidades)* (FFI2013-41410-P), concedidos ambos por el MINECO del Gobierno de España. El artículo fue redactado con ocasión de una estancia como profesora visitante en la Facultad de Artes de la Universidad de Chile, en agosto de 2016. Agradezco los comentarios que recibí sobre esta lectura de la comunidad estético-política inspirada en la *Crítica del Juicio* de Kant por parte de los colegas Pablo Oyarzún, Miguel Ruiz, Rodrigo Zúñiga y Andrés Claro.

deal with the intellectual interest in the beautiful and the type of community that humanity is expected to build. The commentary is mainly inspired by Žižek's last essay, *Against the Double Blackmail: refugees, terror and other troubles with the neighbours*. The main purpose of the work will be to vindicate the recognition of social differences as civilizational path, whose traces can be pursued in the same Kantian conception of agreement, as confirms the *Critique of Judgment's* image of the dialogue between the solitary wanderer of the § 42 and the bird whose lovely song is heard in the midst of a nature standing for the zero degree of the social.

**Key words:** Kant, Žižek, Esthetical Community, Beauty, Humanity, Agreement, Politics

Me gustaría comenzar esta reflexión sobre la actualidad del paradigma estético-político de la comunidad en Kant con la lectura de un pasaje de la *Crítica del Juicio* que recoge una distinción de experiencias del gusto claramente en deuda con Rousseau. Me refiero al célebre texto del § 42 de la *Deducción de los juicios estéticos puros*, centrado en el interés intelectual que puede tomarse en lo bello, donde Kant sostiene que basta la más mínima sospecha de que el origen del placer experimentado en la reflexión no procede de la madre naturaleza para responsabilizar de toda la complacencia encontrada en ella a un despreciable afán de distinción social:

«Aquel que en soledad (y sin el propósito de querer comunicar sus observaciones a otros) contempla la bella figura de una flor silvestre, de un pájaro, de un insecto, etc., para admirarla, para amarla, y que no desearía que desapareciera de la naturaleza, aunque por ello sufriera algún daño, y menos aún aunque de tal desaparición obtuviera un provecho, toma un interés inmediato y ciertamente intelectual en la belleza de la naturaleza. Es decir, no solo le gusta su producto según la forma, sino también su existencia, al margen de cualquier estímulo sensible y sin enlazar con ello ningún fin.

Pero a este respecto es notable que, si se hubiera engañado en secreto a este amante de lo bello, colocando flores artificiales (que cabe elaborar muy parecidas a las naturales) sobre la tierra o pájaros tallados en madera sobre las ramas de los árboles, y aquél descubriera el engaño, desaparecería enseguida el interés inmediato que antes había tomado, pero quizás comparecería en su lugar otro interés, a saber, el de la vanidad de adornar su habitación para ojos ajenos con estas cosas».<sup>2</sup>

Como se señalará con cierto desparpajo rousseauiano al final del párrafo, si se diera el caso de que un «alegre hostelero» hubiese engañado al observador,

---

2 KU, § 42, AA 05: 299. Trad. de Roberto R. Aramayo. 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 Univ. de Mainz: [http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/HinweiseAutorenSigen\\_neu.pdf](http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/HinweiseAutorenSigen_neu.pdf). Si no hay indicación expresa al respecto, la traducción de las obras de Kant y del resto de autores citados es mía.

escondiendo en la floresta a un «travieso muchacho», cuyo canto fuera similar al producido por el instinto natural de los pájaros, «no podrá soportarse por más tiempo la escucha de este canto antes tenido por estimulante» (AA 05: 302). Me interesa por de pronto destacar el tajante énfasis kantiano en la difícil convivencia de dos materializaciones del gusto, la una reflexiva y solitaria, la otra de carácter social, aunque la primera tenga la esperanza de salvar a la segunda de sus vicios, toda vez que cabe aguardar «un tránsito muy ambiguo desde lo agradable a lo bueno» (KU, § 41, AA 05: 298). La primera concreción de lo bello resulta de una meditación del paseante solitario en la que este descubre las condiciones trascendentales de formación de toda comunidad de comunicación, cuyas consecuencias son necesariamente políticas, mientras que la segunda hace de lo bello uno más de los productos de consumo de una sociedad civilizada. El pasaje que venimos de citar se alimenta de lecturas (y modas literarias) anteriores, como prueba el hecho de que suponga un calco de la descripción que Rousseau realizara —en el séptimo paseo de sus ensoñaciones— de una herborización por el cantón de Neuchâtel, donde tras sentirse un nuevo Colón, pretendido descubridor de mundos desconocidos para el ser humano, comprende que se encuentra acompañado por el ruido que produce una cercana fábrica de medias:

Me comparé con esos grandes viajeros que descubren una isla desierta y me decía complacido: sin duda soy el primer mortal que ha penetrado hasta aquí, considerándome casi como otro Colón. Mientras me vanagloriaba con esta idea, escuché no lejos de mí cierto ruido que creí reconocer; me puse a la escucha: el mismo ruido se repetía y multiplicaba. [...] A veinte pasos de donde creí haber llegado como pionero, advertí una fábrica de medias.

No sabría explicar la confusa y contradictoria agitación que sentí en mi corazón ante ese descubrimiento. Primero me embargó un sentimiento de alegría por encontrarme entre seres humanos allí donde me había creído completamente solo. Pero esa sensación más rápida que un relámpago pronto cedió el paso a un sentimiento doloroso más perdurable, como si ni siquiera en las propias entrañas de los Alpes pudiera escapar a las crueles manos de los hombres.<sup>3</sup>

La combinación de este texto con el pasaje del § 42 de la *Crítica del Juicio* centra nuestra atención sobre la ambigüedad que caracteriza al tratamiento kantiano de la apariencia, como signo de la reflexión y, por tanto, rastro de la técnica humana, secuencia de la que encontramos profundas huellas ya desde la primera *Crítica*. Una ambigüedad justificada por el hecho de constituir la apariencia —como fuerza fantasmática— un evidente recuerdo de la propensión a introducir una «mancha pútrida» en el psiquismo de un ser racional finito y por impedir el advenimiento de una transparencia con la que no deja de soñar el discurso moral de la prelación de la ley sobre el deseo. Pero también por el hecho de suponer el obstáculo necesario para que la especie humana no pierda sus mejores disposiciones adentrándose en la

<sup>3</sup> Rousseau (2016: 165).

espiral del mal, es decir, por el hecho de alentar el bien al hacernos fingir mejores de lo que en realidad somos. Es cierto que Kant recomienda, en consonancia con Rousseau, la contemplación de formas cuya belleza no depende de ningún atractivo o emoción [*Reiz und Rührung*], ponderando entre los adornos aquellos que parecen no llevar adherido ningún contenido particular, como son «las orlas de las pinturas», «los ropajes de las estatuas» o «las columnatas en torno a los edificios suntuosos» (KU, § 14, AA 05: 226), así como «los dibujos à la grecque, la hojarasca en las cenefas o sobre papeles pintados» (KU, § 16, AA 229), que no significan nada por sí mismos y logran así rehabilitar la forma técnica. Todos ellos son *parerga* de obras de arte y logran gustar en puridad por su fidelidad a la mera forma, con la que juegan y moldean a placer, sin caer en el vano coqueteo con la múltiple materia estética, mucho más presta a lo teratológico. La existencia de tales ejemplos es clave para captar momentos de belleza libre en el interior de la belleza adherente, de suerte que la hojarasca para cuadros se convierta en una suerte de trampantojo por el que el arte cumple su sueño de volverse naturaleza y la apariencia el suyo de tocar la transparencia.<sup>4</sup> El § 45 de la *Crítica del Juicio* formula que los casos de experiencias antagonistas de lo bello recogidos en el § 42 —el bello canto del pájaro y el pájaro elaborado por la mano humana— en realidad están destinadas a fundirse, dado que nuestra condición es técnica y únicamente nos cabe esperar que esta se convierta en nuestra segunda naturaleza:

[A]unque la finalidad en el producto de arte bella es intencional, no tiene que parecerlo. Esto es, el arte bella ha de *ser vista* como naturaleza, aunque ciertamente se sea consciente de que es arte. Ahora bien, un producto del arte aparece como naturaleza por el hecho de que ciertamente se encuentra con toda *meticulosidad* de acuerdo con las reglas según las cuales el producto puede llegar a ser aquello que debe ser, pero sin nada *penoso*, sin que se transparente la forma escolar, esto es, sin mostrar huella alguna de que el artista ha tenido las reglas en su cabeza poniendo trabas a las facultades de su ánimo.<sup>5</sup>

La caricatura de la fusión de horizontes que trae consigo lo bello kantiano la encontramos hoy en día en preocupantes productos de atracción masiva como el célebre *Pokémon go* —un imprescindible artículo de Srécko Horvat en *The Guardian*<sup>6</sup> invita a esta asociación, donde la realidad digital se desliza en la psicológica

---

<sup>4</sup> En este punto Kant vuelve a coincidir con Rousseau. Vd. Starobinski (1971: 308-309): «Es como si el sentimiento de la existencia se ofreciese no como la recompensa de una atención profunda dirigida a sí mismo y al mundo, sino por el contrario como el fruto milagroso de un olvido de sí y del mundo. La suprema voluptuosidad y la más elevada sabiduría consisten en dejarse fascinar por la apariencia más superficial, gracias a lo cual la profundidad mostrará su presencia. Para conocer la transparencia del cristal o del lago, es preciso confiarse a los reflejos de su superficie, incluso si es verdad que el reflejo manifiesta una falta de transparencia».

<sup>5</sup> KU, § 45, AA 05: 306-307. Trad. citada.

<sup>6</sup> Vd. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/jul/25/pokemon-go-silicon->

y física con los medios de control social suministrados por Google y con los objetivos típicos de la cultura neoliberal. En este caso es bien cierto que ningún pájaro salvaje se adentra en nuestra vida social, pero se trata de una variación mostrenca de la misma fascinación por lo simbólico como protección de la violencia de lo real. Quien sea capaz de producir tal estado de «doble fascinación» (Anth, § 13, AA 07: 150)<sup>7</sup> será catalogado como hombre de genio y sus obras admiradas por mantener viva la contemplación sin aletargarla en ningún momento. Lo que no es de extrañar, toda vez que la belleza desvela el origen de lo cognoscible. Por ello, la fascinación generada por la apariencia y su potenciación del deseo será calificada en *Probable inicio de la historia humana* justamente como la apertura de un abismo, acompañada de miedo y angustia (MAM, AA 08: 112), «pues entre los objetos particulares de [los] deseos —que hasta entonces le había consignado el instinto— se abría ante él [el ser humano] una nueva infinitud de deseos cuya elección le sumía en la más absoluta perplejidad» (ibíd.). Quizás no sea necesario explicitarlo, pero, aparte de este comienzo antropológico de la apariencia, Kant enlaza claramente el fenómeno de la belleza con el más cotidiano del entretenimiento, entendido este como aquello que despierta la atención de manera continuada, cuyo eterno anhelo es espejo de nuestra mortalidad, del que nos ocuparemos un poco más adelante. En el régimen de la finitud, la apariencia también es bienvenida, incluso en el campo práctico, debido a que los seres humanos precisan del arte y la técnica como apoyo de su fragilidad espiritual, como artificio que facilita la adopción posterior de intenciones morales espontáneas, tal y como leemos en un célebre pasaje sobre la distancia entre el proceso de civilización y de moralización de la *Disciplina de la razón pura* (KrV, A 748/B 776). Pero la apariencia moral que el sujeto produce con respecto a sus propios estados de ánimo y los juicios que le merece su propia conducta recibe una condena inequívoca por parte de Kant. Se trata del único campo en que la mimesis no será bienvenida, dado que los fantasmas de la justificación fraudulenta asedian por lo común el diálogo interior que el sujeto mantiene consigo mismo, sin que esta condena de la apariencia suponga la exigencia de una imposible transparencia.<sup>8</sup>

---

valley-reality (acceso 27 de junio de 2016).

<sup>7</sup> De nuevo el pájaro protagoniza la descripción kantiana de este fenómeno (Anth, § 13, AA 07: 150): «Fascinación (*fascinatío*) en un estado mental sano es una apariencia engañosa de los sentidos, de la que se dice que no opera de manera natural; porque el juicio que dice que un objeto (o una propiedad de él) *es* se cambia irresistiblemente, cuando se pone atención, en el juicio que dice que *el objeto no es* (o que está constituido de otra manera); y por tanto, el sentido parece contradecirse a sí mismo; tal como un pájaro que aletea ante el espejo en que se ve a sí mismo, y tan pronto lo tiene por un pájaro efectivamente existente, tan pronto no lo tiene por tal». Trad. de M. Caimi. Sobre la etimología y fuentes latinas de la fascinación vd. el magnífico ensayo de Quignard (1997).

<sup>8</sup> Sobre las fricciones entre la exigencia de transparencia y la condición humana puede acudirse a Han (2016: 150-151): «De la transparencia propia no surge ninguna inquietud, ninguna emoción. La exigencia permanente de transparencia se basa en una idea del mundo, en una idea de hombre que está libre de toda negatividad. Pero solo las máquinas son absolutamente transparentes. [...] La compulsión de transparencia total pone al propio hombre a un nivel que un elemento funcional

## Una amistad trascendental desantropologizada

Del recorrido anterior propongo considerar esta doble aproximación kantiana a la apariencia —desde la naturaleza y desde el arte— como derivado de la fascinación mencionada, que da pie a dos interpretaciones bien distintas de lo que podríamos calificar de *amistad trascendental*. En efecto, ningún ser que no sea social encontrará en la naturaleza un refugio del mundanal ruido, de suerte que la invención de la herborización estética nos habla de necesidades históricas determinadas, entre las cuales no es la menor la búsqueda de una salida pacífica de los antagonismos y tensiones de la civilización. Tan solo Diderot se atreverá a sumergirse en lo que en la *Sátira I* calificará de selva social, donde «nada hay más raro que un hombre que sea hombre de una sola pieza, [pues] todos nosotros tenemos un poco de su análogo animal» (Diderot, 1875: 303). Como es bien sabido, la *Crítica del Juicio* anima al sujeto a reencontrarse con su faceta de animal racional, pero no en tanto que espíritu, sino en tanto que animal (KU, § 5, AA 05: 201), si bien se trata esta vez de un animal que indaga cuáles son las fuentes trascendentales del acuerdo entre los seres racionales que precisan del lenguaje para entenderse, fuentes que conducen hasta un sentido común, que Kant parece considerar más una norma ideal, de validez regulativa, con la que hemos de poner de acuerdo nuestros juicios estéticos, que un principio constitutivo de la experiencia. El § 22 de la *Analítica de lo bello* describe así el dilema:

[L]a cuestión es si el gusto es una capacidad originaria y natural o solo la idea de una capacidad artificial que aún hay que conquistar, de modo que un juicio de gusto, con su exigencia de un asentimiento universal, de hecho es tan solo una exigencia de la razón para producir una unanimidad tal de la manera de sentir.<sup>9</sup>

Esta cuestión, como la de la necesidad que pueda implicar el reconocimiento de la belleza, quedan emplazadas para un estadio posterior, a saber, el de la deducción de la legitimidad de los juicios de gusto, que «[s]olo afirma que estamos justificados para presuponer universalmente en todo ser humano las mismas condiciones subjetivas de Juicio que encontramos en nosotros» (KU, § 38, AA 05: 290). Una decisión que a su vez permite redefinir de manera menos tentativa al gusto como

la capacidad de enjuiciamiento de aquello que hace comunicable universalmente nuestro sentimiento en una representación dada sin la mediación de un concepto.<sup>10</sup>

La posibilidad de una estructura apofántica llamada “juicio de gusto” abre al dicente, pues, a una conversación insospechada con otros seres humanos, mientras

---

de un sistema. Ahí reside la violencia de la transparencia. La integridad de una persona también está constituida por cierta inaccesibilidad e impermeabilidad».

<sup>9</sup> KU, § 22, AA 05: 240. Trad. cit.

<sup>10</sup> KU, § 40, AA 05: 295. Trad. cit.

que el sujeto que se encuentra ocupado en conocer o incrementar sus experiencias piensa en soledad y carece del estado de ánimo apropiado —consistente en la apertura de un juego libre de las facultades— para reconocer esa comunidad presupuesta en todo juicio cognoscitivo, con lo que eclipsa el fondo comunitario que le permite pensar por conceptos. La *Introducción* de la *Crítica del Juicio* ya aludía en esta misma línea a un placer que la costumbre habría terminado por diluir<sup>11</sup>, pero que valdría la pena desenterrar al ser síntoma de una instancia trascendental que aún estaría esperando a ser descubierta. Ahora bien, no deberíamos dejarnos llevar por las apariencias, y considerar que el lenguaje universal puesto al descubierto por la contemplación de la belleza libre tiene en los seres humanos sus principales representantes. El ideal de la belleza, que Kant asocia únicamente con la figura humana, no es una belleza libre. Por el contrario, numerosos ejemplos rastreables en la tercera *Crítica* ponen en evidencia que los pájaros y otros productos naturales están en mejores condiciones que los agentes sociales para emitir signos y señas que resulten de interés para el desarrollo moral de los sujetos. Al final de la *Observación general* que sigue a la primera parte de la *Análítica de lo bello*, leemos por ejemplo un nuevo elogio, casi franciscano, del ‘hermano pájaro’ frente a la figura hostil que adopta el prójimo humano:

La naturaleza pródiga en multiplicidades hasta la exuberancia, no sometida a coerción alguna de reglas artificiales, podría dar [...] constantemente alimento a su gusto [el del viajero Marsden, al que se refiere Kant en el pasaje]. Incluso el canto de un pájaro que no podemos reducir a ninguna regla musical parece contener más libertad y, en esta medida, contener más para el gusto que el canto humano llevado a cabo según todas las reglas del arte musical, pues se harta mucho antes de este último cuando se repite a menudo y durante largo tiempo. Pero presumiblemente confundimos aquí nuestra participación en la alegría de un pequeño y querido animalillo con la belleza de su canto, el cual, cuando los seres humanos lo imitan con toda exactitud (como sucede a veces con los trinos del ruiseñor), parece carecer a nuestro oído totalmente de gusto.<sup>12</sup>

El pasaje permite calibrar suficientemente el elevado valor que Kant concede a las armoniosas voces emitidas por la naturaleza para purificar al individuo de precisamente las voces estridentes de la ciudad, lo que ayuda a reconocer la decidida apuesta de la tercera *Crítica* por lo que podríamos calificar de idea ampliada del diálogo o conversación que los seres humanos pueden mantener, no ya con otros individuos, sino más bien con la entera especie por medio de ese interlocutor privilegiado que es la madre Naturaleza, madrastra a su pesar en otras ocasiones por el bien de la libertad de su amado vástago. En efecto, la Naturaleza —sostiene Kant— muestra huellas y emite señales «de que ella contiene en sí algún fundamento para aceptar una compatibilidad conforme a ley de sus productos con nuestra complacencia» (KU,

11 KU, *Einl.*, § V, AA 05: 187. Trad. cit.

12 KU, AA 05: 243. Trad. cit.

§ 42, AA 05: 300), es decir, se presupone que con su escritura cifrada «nos habla figuradamente en sus bellas formas» (KU, § 42, AA 05: 301), de modo semejante a como debemos interpretar su previsión en la marcha de la historia. Se desprende así que la amistad trascendental que configura la analítica del gusto debe alejarse rousseaunianamente de los seres humanos justamente por amor a los mismos, ganando con ello una escucha inusitada de las formas naturales, que incluye a otras especies animales, como las apreciadas aves, entre las que Kant pondera especialmente al colibrí, al papagayo y al ave del paraíso. Vemos aquí una suerte de prelude de la ampliación del pensar en el lugar de cualquier otro que ha propuesto recientemente el filósofo camerunés Achille Mbembe en *Politiques de l'inimitié*. El deseo de dar con una naturaleza que desconoce la impronta de la *techne* —el contenido del quiasmo dibujado por el § 45 de la *Crítica del Juicio*— es así el fantasma insistente de un espacio civil que busca rebajar su connatural nihilismo. Con ello, se recuerda a los individuos en sociedad que pueden complacerse en espectáculos que sus artes imitan, pero perdiendo de esa manera el núcleo más anhelado del producto de gusto. También se pone en conocimiento de los seres humanos que la consecución de una comunidad estética ideal requiere la aceptación de la diferencia que nos separa del animal que sin embargo consigue comunicarnos con el sentimiento más elocuente su manera de estar en el mundo. En las antípodas del benevolente juicio sobre el ‘hermano pájaro’, Kant no dudará en lamentarse del prójimo con el que se comparte vecindario y que decide entonar canciones espirituales para aumentar su entrega religiosa, sin pensar «que con devoción tan ruidosa (precisamente por ello tan farisea) causan una gran molestia al público» (KU, § 53, AA 05: 330). Frente al lenguaje de afectos emitido por la naturaleza, el sonido producido técnicamente por la música «propende a una cierta deficiencia de urbanidad», al extender su influjo a quien no la desea, «perjudicando en esta medida la libertad de los ajenos a la velada musical» (ibíd.). Nada habrá pues en la música humana en condiciones de suministrar los beneficios de la insólita comunidad conformada por el humano solitario y el ave, que sorprende por no ser una comunidad de *lógos*, sino más bien de *phoné*, cuyas consecuencias me propongo poner en diálogo con posiciones contemporáneas acerca de las implicaciones de la comunidad estético-política. De las consecuencias de esta incipiente denuncia kantiana de la violencia interna a la música dará cuenta magistralmente Kleist en su *Santa Cecilia o el poder de la música*.

## 2. El lastre de la transparencia y las virtudes del obstáculo

Como hemos visto en la primera parte, la escucha de los trinos del ruiseñor amplía el ánimo del ser humano, al volverle consciente de que la misma naturaleza le habla y convierte en su interlocutor privilegiado, acontecimiento que paradójicamente le aproxima, tras haber abandonado un campo comunicativo meramente social, no a la *condición terrestre* o a la *relación mundial* —por decirlo con Achille Mbembe y

Éduard Glissant—, sino a la reivindicación de un significado de humanidad que «se diferencia de la limitación animal» (KU, § 60, AA 05: 355). Si tras el comentario del § 42, dirigimos nuestra atención principalmente al § 60 de la *Crítica del Juicio*, encontraremos en este breve episodio metodológico indicadores relevantes sobre la historia de lo que definimos como amistad sin los condicionantes de la antropología, que consideramos útiles para la puesta en diálogo de este aspecto del kantismo con desarrollos actuales a propósito de los límites de la cultura y de la tolerancia como vehículos que bregan con las fallas internas de lo social. El párrafo mencionado ofrece una suerte de genealogía de la comunidad estética propiamente humana y de sus dos destrezas principales, a saber, un sentimiento de simpatía universal y la capacidad de comunicarse con otros íntima y universalmente. Esa genealogía nos remite a una época y a un pueblo indeterminados históricamente, suspendidos en el tiempo del análisis conceptual, que hallaron el arte de descubrir la recíproca comunicación de ideas de la parte más cultivada con la más tosca. Si la amplitud de miras y una refinada cultura son representativas de la primera, la sencillez y originalidad creativa permiten reconocer a la segunda. Una se encuentra enteramente instalada en la «coerción legal de la cultura más elevada», frente a la proximidad de la parte menos cultivada a «la rectitud de la libre naturaleza que siente su propio valor» (KU, § 60, AA 05: 356), funcionando conjuntamente como un modelo indeleble de la coalición de arte y naturaleza. Es cierto que Kant nos está presentando este libre juego de las diferencias estéticas como adorno de lo que en el fondo es una oposición social entre clases, una cuestión que llama la atención sobre el asunto tan rancièriano de que toda teoría estética comporta una teoría de la visibilidad política.<sup>13</sup>

Estoy básicamente de acuerdo con la observación de Rancière que encuentra en la apuesta estética de Schiller un intento de superación de la dualidad funcional entre la parte pasiva y la parte activa en la producción de sentido<sup>14</sup>, si bien a mi juicio el solapamiento de ambas dimensiones no puede conducir sino al eclipse de la parte considerada tradicionalmente como bárbara y maldita por la luz apolínea emitida por la parte que parece nacida para ser contemplada. Solo la indagación

13 Rancière (2000, p. 13-14): «Esta estética [...] podemos comprenderla más bien en un sentido kantiano –eventualmente revisitado por Foucault–, como el sistema de formas *a priori* que determina aquello que se da a sentir. Es una partición de los tiempos y los espacios, de lo visible y lo invisible, de la palabra y del ruido que definen a la vez el lugar y la apuesta de la política como forma de experiencia. La política se apoya sobre aquello que se ve y aquello que se puede decir, sobre quién tiene la competencia para ver y la cualidad para decir, sobre las propiedades de los espacios y los posibles de los tiempos.»

14 Rancière (2000: 56): «Tras la definición kantiana del juicio estético como juicio sin concepto -sin sumisión de lo dado intuitivo a la determinación conceptual-, Schiller marca el reparto político, que es lo que está en juego en este asunto: el reparto entre los que actúan y los que padecen; entre las clases cultivadas que tienen acceso a una totalización de la experiencia vivida y las clases salvajes, hundidas en la parcelación del trabajo y de la experiencia sensible. El Estado “estético” de Schiller, al suspender la oposición entre entendimiento activo y sensibilidad pasiva, quiere arruinar, con una idea del arte, una idea de la sociedad fundada en la oposición entre aquellos que piensan y deciden, y aquellos que se dedican a los trabajos materiales».

expresa de la infraestructura política de toda teoría estética podría conducir a un verdadero progreso teórico y a mi juicio el pasaje citado de la *Crítica del Juicio* favorece la manifestación de todas las partes —agentes pasivos o activos— que participan en la producción histórica del gusto. Las clases sociales que intervienen en la conformación de esta capacidad se reconocen en su diferencia, pero no aprecio en la relación que mantienen nada parecido a una anulación de una parte-sin-parte por la que controla el entero campo de visibilidad. Considero que su relación, un trasunto social en definitiva de la amable proporción que se da entre imaginación y entendimiento en el juicio de gusto, despliega una teoría de la amistad que, frente a la tolerancia, merece siempre más elogios por parte de Kant. Si en *Que es la Ilustración?* se desprecia el «activo nombre de la tolerancia» (AA 08: 40), en la línea que defenderán más adelante Goethe y Mirabeau, debido a lo que implica de autorización y permiso de un superior a un inferior en materias como la profesión de fe, el teórico de la insociable sociabilidad plantea una visión de la sociedad a la base de toda comunicabilidad que bien podría enlazarse con propuestas recientes como la de Han<sup>15</sup>, para el que la política de la amistad proporciona un máximo de cohesión con un mínimo de contexto. Frente al discurso de la tolerancia, Kant comparte con Wendy Brown<sup>16</sup> —recordemos su emblemático debate en 2008 en el ICI de Berlín con Rainer Forst— la preferencia por la perspectiva de la extensión de los derechos, como condición necesaria para la consistencia de toda libertad externa, sin necesidad de recurrir a experiencias tales como el respeto, la estima o el intercambio de razones.<sup>17</sup> Si encontramos, por ejemplo, en la *Doctrina de la virtud*, un elogio del contagio afectivo asociado a la *compasión* [*Mitleidschaft*], ello responde a que la contemplación de los pobres en los hospicios, de los enfermos en los hospitales o de los delincuentes en las cárceles nos recuerda que como animales dotados de razón debemos participar activamente en el destino de cualquier otro ser humano como medio para lograr una simpatía regida por la moralidad (MS, TL, § 35, AA 06: 457).

La participación de las dos partes —la más salvaje y natural, y la civil y

---

15 Han (2016: 76-77): «Es [...] necesaria otra construcción, o más bien una *reconstrucción del otro* que no genere un rechazo destructivo inmunológico. Debería ser posible una relación con el otro en la que yo permitiera y afirmara su otredad, su manera de ser. Este *sí a su manera de ser* se llama *amistad*. Esta no consiste en un dejar-ser al otro de un modo pasivo e indiferente, sino en una relación activa con su manera de ser. Solo se despierta en relación al otro o al extranjero. Cuanto mayor sea su diferencia respecto a lo propio, más intensa será la amistad que se le muestra. Frente a lo *igual*, no es posible ni la amistad ni la enemistad, ni el *sí* ni el *no*, ni el acogimiento ni el rechazo. La política de la amistad es más abierta que la política de la tolerancia. Esta última, en realidad, es una praxis conservadora, porque la otredad solo se tolera. [...] La política de la amistad da lugar a un máximo de cohesión con un mínimo de contexto [*Zusammenhang*], un máximo de proximidad con un mínimo de parentesco».

16 Wendy Brown ha calificado a la tolerancia en *Regulating Aversion* como «parte de una despolitización más general de la ciudadanía y del poder y de una retirada de la misma vida política», en Brown (2006: 89), como prueba el que entre en acción cuando se ha declinado la tarea de politizar un diferendo o un conflicto. Cfr. S. Žižek (2008: 660-682).

17 Vd. de Blasi/Holzhey (2014: 11-21). Vd. también de Forst (2007: 215-237).

alejandrina— en la producción de la coacción conforme a la ley es buena muestra de que una comunidad puede encontrar el camino a la cohesión sin pagar el peaje de la tolerancia, al menos entendida como autorización de lo que parece indeseable. Sin duda, podrá reprocharse legítimamente la obsesión kantiana con la prioridad del acuerdo con respecto al diferendo y la discrepancia, pero con ello se obviará el hecho de que esta comunicabilidad está basada en la aceptación de una irreductible diferencia de sensibilidad y entendimiento, cuya desconocida raíz común los reúne precisamente separándolos. Asimismo, sería factible asociar la idea kantiana de la cultura con un producto de la Modernidad, limitado históricamente. Intentemos pensar, en efecto, la actualidad de la noción kantiana de comunidad estética en un contexto en que —en palabras de Fredric Jameson— se ha producido «una prodigiosa expansión de la cultura por medio del ámbito social, hasta un punto en que se puede decir que todo en nuestra vida social y la estructura de la propia psique se ha vuelto ‘cultural’, en un sentido original y aún no teorizado».<sup>18</sup> Se trataría de un contexto en que la cultura no tiene nada que enseñar a la sociedad, sino donde lo social abre nuevas fórmulas de creación en el campo de la cultura. En semejante contexto las únicas vías de emancipación —retomando otras observaciones de Jameson— consistirán en «mutaciones de conciencia», donde «en virtud de percibir las contradicciones del sistema y vivir con ellas, [se produce] un cambio en las cosas» (Jameson, 2010: 81), pero ninguna emancipación a la vieja usanza. Con ello, el paseante solitario se habrá convertido en el *flâneur* del consumo, pero conservará la capacidad de enjuiciar aquellos momentos en que el entretenimiento suministrado por la cultura popular confirma su dignidad de «ejercicio epistemológico» (Jameson, 2010: 87), lo que por otra parte explica la centralidad contemporánea del cine como práctica cultural. La distribución de papeles entre las partes que colaboran en la construcción de un «activo impulso a la *sociabilidad* legal» (KU, § 60, AA 05: 355) recuerda a primera vista la posición de T.S. Eliot en *Notas para una definición de la cultura*, que a nuestros ojos no puede sino manifestarse como notoriamente elitista, no en vano debemos la primera traducción castellana del texto al autocomplaciente pope de la vieja cultura en España, Félix de Azúa. Como ha señalado Terry Eagleton, para Eliot una cultura común no es en ningún caso una cultura igualitaria. Si la minoría y las masas comparten valores comunes, lo harán en niveles diferentes de conciencia.<sup>19</sup> Veamos las francas palabras de Eliot al respecto:

Según mi visión de la cultura el todo de la población debería tener una parte activa en las actividades culturales, pero no todos en las mismas actividades o en el mismo nivel.<sup>20</sup>

Encuentro una fuerte resonancia del § 60 de la *Crítica del Juicio* en estas palabras de Eliot, pero lo que me interesa destacar es que, si bien para el escritor

---

18 Jameson (1984: 87).

19 Eagleton (2011: 166).

20 Eliot (1949: 38).

católico, dotado de menos gracejo que Chesterton, pero tan amante de la paradoja como él, la diversidad de tareas desempeñadas por las diferentes clases sociales —la élite y la masa— justifica una diversidad de conciencias, que seguramente explica también los problemas de comunicación entre ambas. Por ello Kant convierte en uno de sus mayores empeños el encontrar fórmulas de comunicabilidad entre aquellos que difícilmente tendrían algo objetivo que decirse, por de pronto por no emplear el mismo substrato lingüístico-social. Kantianamente lo que la sociedad ha dividido solo pueden unirlo las figuras del discurso, es decir, la retórica, lo que nos acerca llamativamente a la lucha por la hegemonía populista de Laclau, pero sin caer en la tentación de la transparencia, sino respetando siempre las zonas grises y la cara oculta de los agentes de esa unidad. Uno de esos ejercicios de unión del pueblo por la retórica lo encontramos en la definición kantiana de pueblo y nación.<sup>21</sup> De la misma manera que el ser humano y el ruisenior —o la naturaleza toda— no se convierten en la misma especie para celebrar un sentido compartido o la definitiva pérdida de todo sentido autógeno —Kant no es un campeón de la nueva racionalidad ecologista—, la multiplicidad de gustos en la escala social debe hallar la sintonía formal en que todos puedan reconocerse. Y esta quizás se encuentre en el umbral de un entretenimiento que nos salva del nihilismo vital del tedio, cuestión de la que Kant se ocupa con profusión en la *Antropología en sentido pragmático*. Un papel semejante al del entretenimiento me parecen cumplirlo en una dimensión donde la libertad ya no es juego, sino deber, el derecho y la cultura civil que fomenta la operatividad de la formalidad y abstracción del primero, que reclaman así su productividad en tantos debates en torno a las dificultades del multiculturalismo. De esta manera, nos encontramos al Kant de la tercera *Crítica* y de la *Doctrina del derecho* caminando en buena parte al lado del improbable socio epistemológico Slavoj Žižek, que en *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror* enfoca, en una óptica próxima a la que asumen algunos relatos de Kleist, la intensa carga destructiva que toda comunidad humana alberga en su interior, con el objetivo de culpar de la actual catástrofe humanitaria de los refugiados no solo a la gobernanza propulsada por el capitalismo, sino a una cultura civil inmadura, poco conocedora de sus limitaciones y de las espirales corrosivas del amor propio que ya denunciara Rousseau. Forman parte de este argumento la denuncia de cierta idealización actual de la manifestación y la protesta, lo que supone una carga de profundidad contra la versión de la democracia radical defendida por Judith Butler, y la consiguiente selección de ciertas manifestaciones violentas que encarnan lo que Walter Benjamin calificó de «medios sin fin»<sup>22</sup> y en-

---

21 MS, RL, § 53, AA 06: 343: «Los hombres que constituyen un pueblo pueden representarse, según la analogía de la procreación, como indígenas procedentes de un *tronco paterno* común (*congeniti*), aunque no lo sean; sin embargo, en un sentido intelectual y jurídico, en cuanto nacidos de una madre común (la república), constituyen —por así decirlo— una familia (*gens, natio*), cuyos miembros (ciudadanos) son todos de igual condición y no aceptan mezclarse, por plebeyos, con aquellos que, junto a ellos, desean vivir en el estado de naturaleza». Trad. de A. Cortina y J. Conill.

22 Benjamin (1998, p. 39). Cfr. La discusión sobre la contraposición de Benjamin y Schmitt

frentan a la teoría populista clásica con su fondo más irracional. Por ejemplo, los disturbios producidos en los *banlieues* parisinos en 2005 no son comparables con una manifestación o acampada popular de indignados, pero ambos ocupan espacios urbanos análogos, los primeros en una elocuente periferia. El ejemplo francés suministra un caso de revuelta sin «mapa cognitivo», por decirlo nuevamente con Fredric Jameson, confirmando que, contrariamente a cierta conversión de la lógica de lo sublime dinámico kantiano en un objeto más de consumo, no hay nada liberador sin más en las experiencias extremas, pues «la lección más deprimente del horror y el sufrimiento» consiste en «que no hay nada que aprender de ellos» (Žižek, 2016: 50-51). La enseñanza de lo extremo no admite una salida meramente subjetiva, sino que exige un adecuado análisis objetivo económico-social.

Desde esta actitud analítica, poco sabremos de *lo que nos separa de* los refugiados sin atender a la economía política que ha generado su desplazamiento, cuyo eje es la abrupta o paulatina destrucción de una fuerza estatal, democrático liberal o despótica, en cuya potenciación el Kant del derecho cosmopolita reconoció la clave de bóveda de un orden pacífico mundial creíble y no comparable a un castillo de naipes.<sup>23</sup> Žižek muestra fundadas sospechas con respecto a una constitución de la comunidad inspirada en la *philia* aristotélica o en el modelo liberal de simpatía que Mary Shelley lleva a su máximo arqueo en la concesión de voz narrativa a un monstruo en *Frankenstein*. Frente a ambos horizontes, se aspira a una universalidad fundada en la «dimensión *inhumana* del Próximo» (Žižek, 2016: 88), que haga precisamente de lo confuso y de lo extraño la condición de reencuentro con el otro. Žižek considera modélica la lectura del *western* —y especialmente de *Centauros del desierto*— propuesta por Robert Pippin<sup>24</sup> para concebir una inteligibilidad social que no quepa reducir al principio de operatividad de demandas singulares, pero tampoco someter a un Yo mayestático y abstracto, solapador de diferencias irreductibles. Por el contrario, toda sociedad entraña una «universalidad de “extraños”» (Žižek, 91), en la que el aprendizaje de la madurez coincide con una extrañeza ganada con respecto a uno mismo y asimismo recibida del contacto con el psiquismo ajeno. La interpretación antimoralista y anti-idealista de Pippin del gesto de Ethan de salvar a su sobrina, convertida ya en una indígena más, como rendimiento final de la saludable falta de claridad que sobreviene inopinadamente al varón blanco aparentemente seguro de sus convicciones, parece evocar, a oídos de Žižek, los mismos efectos producidos por la conversión del anacronismo y el extrañamiento en principio de orientación del juicio en la literatura de Kleist y Kafka o en la historiografía de Marc Bloch o de Carlo Ginzburg.

El extrañamiento de lo que nos parece a primera vista sumamente natural, por acostumbrado, sería así la clave para lograr entender cómo nos ven los otros, en relación a la función política de la violencia en Le Gaufey (2014).

23 Vd. la lectura del cosmopolitismo kantiano en esta línea en Flikschuh/ Ajei, «Colonial mentality: Kant's hospitality right then and now», in Flikschuh/Ypi (eds.) (2014).

24 Pippin (2009: 240-241).

incluidos los animales desde su singular afuera eterno. Pero especialmente apunta a una perspectiva que el ser humano debería ser capaz de adoptar con respecto a sí mismo. La clave de una comunidad menos inerme ante sus patologías endémicas estribaría en conformar una simpatía de carácter estructural, no emocional. Žižek formula este paso en unos términos que recuerdan la admisión kantiana de la compasión como práctica social:

«Deberíamos cortar el vínculo entre refugiados y empatía humanitaria, y dejar de fundamentar nuestra ayuda en la compasión hacia su sufrimiento. En cambio, deberíamos ayudarlos porque es nuestro deber ético hacerlo, porque no podemos no hacerlo si queremos seguir siendo personas decentes, pero sin ese sentimentalismo que se rompe en el momento en que comprendemos que la mayor parte de los refugiados *no* son «personas como nosotros» (no porque sean extranjeros, sino porque *nosotros* mismos no somos «personas como nosotros»)» (Žižek 2016: 95).

En lugar de esperar que el mero calor humano desemboque en la virtud de la beneficencia superando toda barrera cultural y religiosa, se nos anima a reconocer en las agresiones sexuales cometidas en la Nochevieja del 2015 en Colonia un impulso análogo al que condujo a un grupo de aprendices franceses de tipógrafo en 1730 a vengarse en los gatos agasajados diariamente por su maestro del sadismo que este les deparaba en su trato diario.<sup>25</sup> En general, la analogía debería extenderse a la amplia práctica en la Europa medieval y moderna de la tortura de animales como diversión popular, de la que por ejemplo aún quedan nítidas huellas en un país como España, donde la fiesta taurina aparece como contrapartida incongruente del paseante solitario que se siente afortunado por descubrir el canto de un ruiseñor. Pero ambas “fiestas” resultan intensamente elocuentes acerca de aspectos clave de los límites de apertura y trato con lo Otro de la condición social humana. La perspectiva de familiarizar a los agresores de Colonia con la libertad sexual en Europa resulta en este contexto —continúa Žižek— lúdico para ellos, poco funcional:

«[L]os cándidos intentos de ilustrar a los inmigrantes [...] son ejemplos de una pasmosa estupidez. Eso es algo que los inmigrantes saben muy bien, y por eso hacen lo que hacen. Son del todo conscientes de que su actuación es por completo ajena a nuestra cultura dominante, y lo hacen precisamente para herir nuestra sensibilidad. La tarea no consiste en enseñarles lo que ya saben, sino en cambiar su actitud de envidia y agresividad vengativa. [...] La difícil lección de todo este asunto, por tanto, es que no basta con dar voz a los que ahora están desvalidos: a fin de conseguir una emancipación real, deben ser *educados* (por los demás y por sí mismos) en la libertad: una tarea casi imposible en las tinieblas que se van propagando por Europa y Oriente Medio» (Žižek, 2016: 110).

Tengo la impresión de que Kant estaría de acuerdo con que habría que resistirse a caer en el elogio de fantasías sociales que enmascaren los antagonismos

<sup>25</sup> La fuente de la anécdota es Darnton (1987).

inmanentes (Žižek, 2016: 64), reivindicando la reubicación de la lucha de clases para descifrar la catástrofe humanitaria cuyo signo son los naufragios colectivos, la explotación humana y los campos de refugiados. En este sentido, siempre supondrá un cierto progreso teórico señalar que las múltiples cadenas de equivalencias entre deseos heterogéneos de que habla Laclau proceden siempre de un principio estructural más elevado, como es el antagonismo social, la *insociable sociabilidad* que Kant convirtiera en tópico. El planteamiento de Žižek preconiza este proceder, corrigiendo el constructivismo populista mediante una adecuada porción de estructuralismo:

«[L]a lucha de clases es el principio estructural que nos permite explicar las plurales e «inconsistentes» maneras en que otros antagonismos se pueden articular en «cadenas de equivalencias». [...] [E]s la constelación específica de la propia lucha de clases lo que explica por qué las clases altas se apropiaron de la lucha feminista. (Lo mismo se puede decir del racismo: es la dinámica de la propia lucha de clases lo que explica por qué el racismo es tan potente entre los trabajadores blancos de las clases más bajas). La lucha de clases es aquí la «universalidad concreta» en el sentido estricto hegeliano: al relacionarse con su otredad (otros antagonismos), se relaciona consigo misma, es decir, (sobre)determina la manera en que se relaciona con otras luchas» (Žižek, 2016: 71).

La renuncia a identificar una «posición socioeconómica objetiva»<sup>26</sup> tiene la virtud de lanzar al espacio público un producto aparentemente concurrente con la mixtificación y el fetichismo de la mercancía neoliberal, pero también corre el riesgo de eliminar del plano de visión el problema que se trataba justamente de desentrañar, como si el siervo pretendiera disfrutar el síntoma de su servidumbre voluntaria como un sofisticado producto de consumo más. Un viejo y olvidado texto de George Orwell —*The Road to Wigan Pier* (1937)— nos recuerda que la queja generalizada de las distinciones de clase no ha solido acompañarse por una voluntad firme de abolirlas, toda vez que «abolir las distinciones de clase significaría abolir una parte de uno mismo». Por ello, es fácil desear la desaparición de esas diferencias, pero pensarnos al margen de ellas requeriría una alteración de nuestros *hábitos* tan intensa que apenas podríamos reconocernos sin ellos. Quizás por cierta conciencia del alcance de tales *hábitos*, Kant sostiene en la *Doctrina del derecho* que en ocasiones, como ocurre con las lides sobre el honor herido que desembocan en un duelo, «la justicia pública que procede del Estado se convierte en *injusticia* con respecto a la que procede del pueblo» (MS, RL, AA 06: 337). Mi propósito en estas páginas se ha limitado a reconocer en la concepción de lo estético por parte de Kant no tanto la confirmación de la invisibilidad de los sin-parte, sino más bien un aprendizaje de las diferencias que resulta saludable no vulnerar. Rebajar el terror nada sublime experimentado en nuestros días en las democracias liberales equivaldrá, por tanto, a mirar de frente lo que nos separa del refugiado, pero también sin ir más lejos del mal llamado prójimo y de nosotros mismos, sin lanzar sobre todos ellos —sobre *todos*

26 Laclau/Mouffe (2015).

*nosotros*— el velo de Maya de una artificiosa homogeneidad humanista, sino más bien aplicando sin la acostumbrada acepción de personas las reglas de un derecho republicano, sabedores de que los deseos y fines de los agentes humanos son y serán recíprocamente extraños, tanto como los del paseante solitario y el pájaro que sin embargo tanto solaz le otorga.

## Bibliografía

- Benjamin, W., *Para una crítica de la violencia*, Madrid, Taurus, 1998. Trad. de R. Blatt.
- Blasi, L. De/Chr. F.E. Holzhey (eds.), *Wendy Brown/Rainer Forst. The Power of Tolerance*, Berlin, Turia + Kant, 2014.
- Brown, W., *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton, Princeton University Press 2006.
- Han, B.-Ch., *Topología de la violencia*, Barcelona, Herder, 2016. Trad. de P. Kuffer.
- Darnton, R., *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura*, México, FCE, 1987.
- Diderot, D., «Satire I», en Id., *Oeuvres complètes*, ed. de J. Assézat et M. Tourneux, Garnier, vol. VI, pp. 303-316.
- Eagleton, T., *A ideia de cultura*, São Paulo, Editora UNESP, 2011.
- Eliot, S.T., *Notas para una definición de la cultura*, Barcelona, Bruguera, 1984.
- Flikschuh, K./Ypi, L. (eds.), *Kant and colonialism: historical and critical perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Forst, R., «‘To Tolerate Means to Insult’: Toleration, Recognition and Emancipation», en B. Van der Brink/D. Owen (eds.), *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Social Theory*, New York, Cambridge U.P., 2007.
- Jameson, F., *Una conversación de David Sánchez Usanos con Fredric Jameson. Reflexiones sobre la postmodernidad*, Madrid, Abada, 2010.
- «Postmodernism. Or the Cultural Logic of Late Capitalism», *New Left Review* 146 (1984), pp. 59-92.
- Laclau, E./Mouffe, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 2015.

- Le Gaufey, G., *Una archéologie de la toute-puissance. D'où vient A barré?*, Paris, Epel, 2014.
- Pippin, R., «What is Western? Politics and Self-Knowledge in J. Ford's *The Searchers*», *Critical Inquiry* 35/2 (2009), pp. 223-253.
- Quignard, P., *Le sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard, 1997.
- Rancière, J., *La partición de lo sensible. Estética y política*, Santiago de Chile, LOM, 2000. Trad. de C. Dural.
- Rousseau, J.-J., *Rousseau y sus ensoñaciones. Ensoñaciones de un paseante solitario y otros escritos autobiográficos*, Madrid, Plaza y Valdés, 2016. Trad. de R. R. Aramayo.
- Starobinski, J., *La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.
- Tunhas, P. «Intention, bonheur et dissimulation», en : M. Cohen-Halimi (coord.), *Kant. La rationalité pratique*, Paris, PUF, 2003, pp. 173-232.
- Žižek, S., *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, Barcelona, Anagrama, 2016. Trad. de D. Alou.
- «Tolerance as an Ideological Category», *Critical Enquiry* 34/4 (2008), pp. 660-682.