

LUXIÉRNAGA

ENERO - JUNIO 2026 NO.31



VOLUMEN  
**XXVI**

# 6

Ángel Gael González Madariaga

# CUANDO EL OBJETO SUBLIME ERES TÚ MISMO

*Licenciatura en Filosofía*

Universidad Autónoma de Aguascalientes

# CUANDO EL OBJETO SUBLIME ERES TÚ MISMO

---

Kant introduce una distinción importante entre lo bello y lo sublime, noción que constituye uno de los ejes más determinantes de la estética en la modernidad. En *Crítica del juicio* (1790), Immanuel Kant argumenta que lo bello es aquello que suscita un placer basado en la forma, en la finalidad sin fin y en la armonía; mientras que lo sublime emerge allí donde la imaginación se ve sobrepasada por magnitudes o fuerzas que la exceden y que, al hacerlo, despiertan un sentimiento situado entre el horror, la admiración y la elevación moral. Dicha distinción ha sido discutida a profundidad y reelaborada, pero su relevancia teórica continúa vigente en tanto puede ofrecer un marco para pensar la experiencia estética como un lugar en el que se revela la condición humana.

El Romanticismo, heredero y crítico de la tradición kantiana, desplaza

la distinción hacia lo más profundo del sujeto y convierte lo sublime en una fuerza vital, emocional y quizá existencial. Pensar lo sublime dentro de los individuos no es una cuestión que esté explícitamente en Kant, pero bajo el pensamiento romántico se vuelve urgente preguntarse si, en esta reconstrucción, es posible experimentar lo sublime en otro ser humano y, más radical aún, si uno mismo puede convertirse en objeto de lo sublime. La pregunta busca explorar formas contemporáneas en las que la experiencia estética y la subjetividad, con todos sus dilemas y pasiones, puedan ser un escenario para la belleza, aun en su fragilidad.

Para Kant, la experiencia de lo bello está relacionada con una asociación placentera y apacible con el objeto, un acuerdo silencioso entre la imaginación y el entendimiento; lo sublime, en cambio, es un choque, una colisión que primero humilla a la imaginación y luego afirma la libertad racional. Kant escribe: «lo

sublime no reside en ningún objeto de la naturaleza, sino únicamente en nuestra mente»<sup>1</sup>. No es como tal la montaña la que es sublime, sino la conciencia que, al enfrentarse a la magnitud, se reconoce superior a ella en un plano moral. Esta tesis implica que lo sublime es un acontecimiento interno: ocurre realmente en el sujeto. Sin embargo, para Kant, esta interioridad sigue siendo una interioridad racional; lo afectivo y lo personal quedan subordinados a la idea de la ley moral.

Pensar el Romanticismo nos lleva a cuestionar este punto: para los románticos, lo sublime no es un testimonio de la superioridad de la razón, sino una experiencia desgarradora, emocional y profundamente humana, que reconoce al sujeto como parte de una naturaleza que puede excederlo y, al mismo tiempo, constituirlo.

Esta transformación romántica cambia el marco desde el cual podemos entender lo sublime. Ya no es solo la grandeza natural o metafísica la que puede despertar tal sentimiento, sino también el otro: el enamorado, el artista, el amigo, incluso el desconocido. Novalis, por ejemplo, entendería el encuentro con el otro como una forma de «absoluto fragmentado», donde la subjetividad abre paso a un infinito

que se manifiesta en la alteridad concreta<sup>2</sup>. De modo similar, Friedrich Hölderlin imagina que el ser humano contiene en sí «fuerzas equivalentes a las de la naturaleza misma»<sup>3</sup>, lo cual sugiere que lo sublime puede existir en la interioridad humana tanto como en los paisajes o en las catástrofes de la estética kantiana. Una tradición en la que el sujeto ya no solo contempla lo sublime, sino que puede encarnarlo, giro que permite pensar la intensidad emocional, la pasión romántica y la vulnerabilidad radical como formas de experiencias sublimes, en la medida en que llevan al sujeto al límite donde la razón ya no puede con lo plenamente vivido.

## **El amor romántico**

El amor romántico quizá sea un lugar privilegiado para esta posibilidad. Mientras Kant concibe las emociones como elementos disruptivos para el juicio estético puro, los románticos elevan la emoción al rango de vía de acceso a lo absoluto. En el amor, el otro es una presencia que fascina, inquieta y excede: no se le puede comprender del todo, ni poseer, ni reducir a cualidades discretas. La persona amada es un abismo luminoso, un límite frente al cual la imaginación oscila entre el sueño y el vértigo. El amor, en ese sentido, no es bello: es sublime. Produce placer y dolor, deseo y temor, expansión y desborde. Lo que puede

experimentarse en otro ser humano no solo es válido, sino central: el otro es, en muchos casos, nuestro primer encuentro con un infinito inestable, irreductible e íntimo.

Sin embargo, el punto más importante de esta ampliación romántica no es solamente reconocer que el otro puede ser sublime, sino afirmar que uno mismo puede ser dicho objeto. Para Kant, esto es impensable, ya que lo sublime debe aparecer inicialmente desde fuera y superarnos. Pero el Romanticismo no busca complacer esta exigencia: pone un énfasis en la interioridad, la subjetividad y la melancolía metafísica que abre la posibilidad de que el yo pueda experimentarse como un abismo, como una fuerza, como un exceso. Cuando pensamos en el yo, este puede ser tormentoso o incluso inabarcable para sí mismo. Quizá la autodestrucción sea uno de los modos en los cuales aparece dicha experiencia. No pensemos esto como un simple quebranto psicológico, sino como lo que es la autodestrucción romántica: una forma extrema de autoconfrontación. El sujeto constantemente toca los límites de sí mismo y choca con lo comprensible y lo cotidiano para llegar a una intensidad en la que se reconozca a sí mismo como algo más que un individuo.

Entonces surge una cuestión: ¿puede la ruina propia ser una vía hacia lo sublime? Kant respondería con un rotundo no, pues lo sublime es elevación moral y no degradación. Sin embargo, desde el Romanticismo y ciertas sensibilidades contemporáneas, esta idea puede matizarse. La autodestrucción puede ser sublime no porque sea buena ni deseable, sino porque expone al sujeto a una parte de sí que lo excede y lo confronta con su finitud. La experiencia de tocar fondo, de quebrarse, de enfrentarse a la nada interior no es bella, pero sí tiene la estructura formal de lo sublime: sobrepasa la imaginación, aterroriza y fascina, y describe algo que no puede decirse del todo. Estados afectivos profundos como la angustia, la pérdida de sentido o la extrañeza ante la propia existencia modifican radicalmente la manera en que el mundo se experimenta y se habita<sup>4</sup>. En palabras de Heinrich von Kleist, la persona que cae en contradicciones extremas se convierte en «un campo de batalla de fuerzas infinitas»<sup>5</sup>. El yo sensible no solo se experimenta, sino que también se contempla más allá de lo que puede representarse a sí mismo.

Pero ¿qué pasa con la ética? Aquí el problema queda en un horizonte delicado. Reconocer lo sublime en uno mismo no implica celebrar el sufrimiento ni romantizar la destrucción. Más bien, permite

comprender que la subjetividad humana contiene una profundidad que no entra en categorías armoniosas. Lo sublime, desde esta perspectiva, no se opone a la fragilidad, sino que la integra. La autodestrucción puede volverse una experiencia sublime cuando el sujeto no la vive como un acto meramente impulsivo, sino como un enfrentamiento radical con los límites de su ser y con aquello que interpreta de ellos. La ruina propia, en este sentido, aparece como un espejo oscuro en el que el yo descubre que nunca se poseyó completamente a sí mismo.

Si aceptamos que lo sublime puede encontrarse tanto en el otro como en uno mismo, la estética deja de ser únicamente un análisis de objetos y pasa a ser una fenomenología de la experiencia subjetiva. Lo sublime aparece entonces como una estructura de la existencia humana: la experiencia del otro como manifestación de una alteridad radical y la experiencia de uno mismo como extraño, fragmentado o inabarcable revelan una infinitud interior. Ambas dimensiones producen el mismo estremecimiento que Kant atribuía a la grandeza de la naturaleza.

## **Ya para el fin**

Adoptar dicha perspectiva para

pensar lo bello y lo sublime implica desplazar el énfasis desde las categorías objetivas o trascendentales hacia una forma más pragmática. En lugar de preguntarnos qué es lo sublime en sí mismo, la pregunta sería: ¿cómo aparece lo sublime para el sujeto y cómo esa aparición transforma la manera de estar en el mundo y con los otros? Lo sublime, entonces, es un acontecimiento de la conciencia, un modo peculiar en el que algo irrumpe y derrumba las estructuras de percepción y sentido. Puede entenderse incluso como un fenómeno saturado, es decir, una experiencia cuya intensidad excede la capacidad conceptual del sujeto para organizarla completamente<sup>6</sup>. Quizás lo sublime deba describirse como un fenómeno que altera la intencionalidad, que modifica la manera en que el mundo y uno mismo se dan en la conciencia. Desde la fenomenología de la donación, esta experiencia aparece como algo que se impone al sujeto antes de ser plenamente constituido por él<sup>7</sup>.

La idea de que el otro pueda ser sublime adquiere otra capa de sentido. No se trata de atribuirle simplemente una grandeza estética, sino de reconocer un modo de experiencia que suspende las interpretaciones previas y los esquemas habituales de comprensión. El otro es sublime porque siempre es más de lo que veo, más de lo que

comprendo, y su presencia escapa a los intentos de totalización de la razón. Esta inagotabilidad del otro es la forma misma de lo sublime. Emmanuel Lévinas insiste precisamente en que el rostro del otro no es un objeto, sino un acontecimiento ético que me desborda: no puedo poseerlo ni reducirlo, solo responderle<sup>8</sup>. En este sentido, la alteridad nunca puede reducirse plenamente a categorías conceptuales, pues siempre permanece un excedente irreductible de sentido<sup>9</sup>. Y aunque Lévinas no emplea el término sublime, la descripción que ofrece muestra cómo el otro me desestructura y reconstruye mi modo de existir frente a él.

En el plano emocional, ver lo sublime en el otro no se limita a situaciones extremas; también aparece en lo cotidiano, en la intensidad con la que alguien sostiene una tristeza o una alegría. Lo sublime, quizá ya muy lejos de Kant, no necesita ser espectacular: basta con que la presencia del otro revele una profundidad que no había sido anticipada. Cuando alguien se muestra vulnerable, honesto o contradictorio, la experiencia puede adquirir tintes sublimes, pues me enfrenta a la evidencia de que la interioridad ajena es un abismo al que nunca tendré acceso completo.

Hay también una idea más delicada: que uno mismo sea el objeto sensible. Ya se ha dicho que, bajo el enfoque kantiano clásico, esto resulta imposible, pues la autoconciencia combina representación y racionalidad. Sin embargo, el yo no es un ente fijo, sino un flujo de vivencias, una corriente que nunca es del todo transparente para sí misma. Edmund Husserl señaló que toda conciencia es conciencia de algo, pero también subrayó que el yo está disperso en horizontes temporales que exceden su capacidad inmediata de representación<sup>10</sup>. El yo se nos escapa y solo puede captarse a cierta distancia. La identidad personal no constituye una sustancia fija, sino una narración constantemente reinterpretada por el sujeto en relación consigo mismo y con los otros<sup>11</sup>. Esta extrañeza consigo mismo –el reconocimiento de no ser del todo propio– constituye una forma de lo sublime prerreflexivo.

Así, cuando el sujeto se enfrenta a sus propias contradicciones, a su fragilidad emocional o a la potencia de sus deseos, la conciencia puede vivirse como si estuviera ante un otro interno, un interlocutor oscuro que sorprende y desborda. Hay que experimentarse como si se tratara de otro. La autodestrucción no es exclusivamente un fenómeno patológico, sino también una forma extrema de autorrevelación. El sujeto

no se destruye para desaparecer, sino para reconocer los límites de sí mismo, un límite en el que el yo se encuentra con su propia infinitud dolorosa.

Finalmente, lo sublime del otro y lo sublime de uno mismo responden a una misma estructura: la irrupción de aquello que excede. En ambos casos, lo sublime emerge cuando la conciencia se enfrenta a algo que no puede dominar. Se trata de una modulación de la experiencia en la que el mundo deja de ser familiar por un instante, y en ese espacio tanto el yo como el otro pueden erigirse como abismos interpretables. Ver lo sublime implica admitir que la existencia está atravesada por momentos de exceso, en los que algo más profundo o más inquietante de lo esperado se revela. La finitud, paradójicamente, se convierte así en el camino hacia una experiencia vivida de infinitud.

## Notas

- 1 Kant, 2007, p. 128.
- 2 Novalis, 1997.
- 3 Hölderlin, 2014.
- 4 Ratcliffe, 2008.
- 5 Kleist, 2005.
- 6 Marion, 2008.
- 7 Marion, 2010.
- 8 Lévinas, 1993.
- 9 Lévinas, 1997.
- 10 Husserl, 2012.
- 11 Ricoeur, 1992.

# FUENTES

## DE CONSULTA

### CUANDO EL OBJETO SUBLIME ERES TÚ MISMO

- Beiser, F. C. ***The romantic imperative: The concept of early German Romanticism***. Harvard University Press, 2003.
- Ferrarin, A. ***Thinking and experience: A philosophical essay on the limits of experience***. Cambridge University Press, 2015.
- Frank, M. ***The philosophical foundations of early German Romanticism***. State University of New York Press, 2004.
- Hölderlin, F. ***Hiperión o el eremita en Grecia*** (H. Silva, Trad.). Alianza, 2014.
- Husserl, E. ***Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*** (J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Kant, I. ***Crítica del juicio*** (M. García Morente, Trad.). Tecnos, 2007.
- Kleist, H. von. ***Ensayos y cartas*** (L. Fernández, Trad.). Cátedra, 2005.
- Lévinas, E. ***Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*** (A. Poma, Trad.). Sígueme, 1993.
- Lévinas, E. ***De otro modo que ser o más allá de la esencia*** (A. Hernández, Trad.). Sígueme, 1997.
- Marion, J.-L. ***El fenómeno saturado*** (C. Perona, Trad.). Sígueme, 2008.

- Marion, J.-L. **Siendo dado: Ensayo para una fenomenología de la donación** (A. Moreno, Trad.). Sígueme, 2010.
- Merleau-Ponty, M. **Fenomenología de la percepción** (J. Cabanes, Trad.). Península, 2002.
- Novalis. **Himnos a la noche y fragmentos** (A. Sánchez Pascual, Trad.). Cátedra, 1997.
- Ratcliffe, M. **Feelings of being: Phenomenology, psychiatry and the sense of reality**. Oxford University Press, 2008.
- Ricoeur, P. **Oneself as another** (K. Blamey, Trans.). University of Chicago Press, 1992.
- Safranski, R. **Romanticismo: Una odisea del espíritu alemán** (R. Gabás, Trad.). Tusquets, 2009.
- Zahavi, D. **Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective**. MIT Press, 2005.