

01058  
5  
24

INTERSUBJETIVIDAD Y GUSTO EN LA CRITICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR.  
Un Ensayo sobre el Gusto, el sensus communis y la Reflexión en la  
Crítica de la Facultad de Juzgar.

TESIS CON  
FALLA DE CR.GEN

Gustavo Leyva Martínez



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## PROLOGO

**"Viel hat erfahren der Mensch.  
Der Himmlischen viele gennant  
Seit ein Gespräch wir sind  
Und hören können voneinander"**

**F. Hölderlin, Friedensfeier<sup>1</sup>**

Hans Georg Gadamer ha subrayado que el modo de existir del hombre en el mundo, el modo en que nos experimentamos los unos a los otros, el modo en que experimentamos las tradiciones y los textos, configuran un universo hermenéutico con respecto al cual nos encontramos siempre abiertos en calidad de intérpretes. La existencia humana se caracteriza, de acuerdo a esto, por una ininterrumpida actividad interpretativa de las tradiciones que recibimos, del mundo en el que vivimos, de los otros sujetos con los que convivimos, de los textos que heredamos. No es posible, según Gadamer, hablar del mundo, de la tradición heredada, de los textos recibidos, de los demás y de nosotros mismos, independientemente de la realidad, siempre renovada, de las experiencias de interpretación que de ellos realizamos y que estamos obligados a realizar permanentemente como condición esencial de nuestra existencia en tanto que hombres. En cada

---

<sup>1</sup> "Mucho ha experimentado el hombre  
Mucho ha nombrado de los seres celestes,  
Desde que somos una conversación  
Y podemos escucharnos unos a otros"

F. Hölderlin, *Celebración de la Paz.*

distinta situación, esas mismas tradiciones, esos mismos textos, serán interpretados de modos también distintos y aún inéditos en virtud de que la actividad interpretativa que de ellos se realice -actividad siempre móvil de mediación entre el pasado y el presente- se hallará motivada por otras preguntas, por otros intereses.

Convencido de la justeza de los señalamientos anteriores, en el presente trabajo he intentado ofrecer una interpretación de la Critica de la Facultad de Juzgar o, más específicamente, de ciertos pasajes de la "Crítica de la facultad **estética** de Juzgar", que no atiende tanto aquella preocupación, fundamental para la filosofía alemana de principios del siglo pasado, en torno al enlace entre la razón teórica y la razón práctica, ni tampoco aquella otra relativa al principio de finalidad de la naturaleza, cuya pertinencia no solamente para el surgimiento de la conciencia historicista, sino también para disciplinas como la biología, me parece indudable. Me ha interesado más bien integrar algunas de las tesis de esta obra en una discusión contemporánea, en el interior de la cual me gustaría situar mi propia reflexión, que tendría en autores como el ya citado H.G. Gadamer, K.O. Apel, J. Habermas, E. Tugendhat, A. Wellmer, R. Rorty, Ch. Taylor o A. McIntyre a algunos de sus participantes más destacados. Esta discusión tendría que ver con, lo diré en términos sumamente generales, la configuración de la intersubjetividad y la actividad

de enjuiciamiento, particularmente en lo referente al enjuiciamiento práctico y al enjuiciamiento estético.

Estoy convencido de que una noción como la de **sensus communis** -a la que Kant, según veremos, asignará un papel central en la deducción de los juicios de gusto pero que, no obstante, posee una historia ciertamente significativa en el interior de la tradición humanista- ofrecerá a este respecto una serie de señalamientos por demás sugerentes que abren vías de reflexión que conectan, en forma por demás sorprendente, con las de pensadores contemporáneos como los arriba citados. Es por ello que intenté ocuparme de la noción de **sensus communis** tal y como se articula en el interior de la argumentación de una obra como la Critica de la Facultad de Juzgar. He creído necesario para ello, en primer lugar, exponer en sus líneas más generales aquella reflexión moderna en torno al gusto en cuyo interior habría de configurarse la reflexión estética kantiana (Introducción). Posteriormente, en segundo lugar, buscaré mostrar, en forma por demás sucinta, el lugar de la reflexión estética kantiana en el interior de la filosofía crítica en su totalidad (Capítulos I y II). A continuación, en tercer lugar, reconstruiré el argumento de la deducción de los juicios de gusto en cuatro momentos centrales, cada uno de los cuales suministrará nuevos elementos que contribuirán al esclarecimiento de los anteriores en lo que se refiere al principio sobre el que se basa el juicio de gusto (Capítulo III, párrafos III.1. y

III.2.). De este modo, en un primer momento, me ocuparé del estado de ánimo universalmente comunicable en el que, de acuerdo a Kant, se basa el placer experimentado en lo bello y el juicio de gusto a él asociado (Parágrafo III.3.). Posteriormente, en un segundo momento, caracterizaré a ese estado de ánimo como un estado de libre juego entre las facultades de conocimiento que no suministra un conocimiento del objeto (Parágrafo III.4.). A continuación, en un tercer momento, estableceré que esta relación de libre juego armónico de las facultades de conocimiento tiene que estar basada en la finalidad formal del objeto (Parágrafo III.5.). Finalmente, en el cuarto y último momento, mi reconstrucción de la argumentación kantiana mostrará que el modo de proceder de la facultad de juzgar en la reflexión sobre lo bello descrito en los momentos anteriores es, en último análisis, un modo de proceder que tiene que estar supuesto en todo sujeto. El placer alcanzado en lo bello y el juicio de gusto a él correspondiente, estarán basados, pues, en un fundamento que, aunque subjetivo, puede ser, sin embargo, presupuesto en todo otro sujeto, esto es, en un **sensus communis**.

Dos cosas particularmente me interesará destacar a este respecto. En primer lugar, que la culminación de la deducción de los juicios de gusto muestra el modo en que un juicio de esta clase plantea una referencia ya no a un sujeto particular, sino al sujeto en tanto que miembro de una **comunidad de sujetos juzgantes**

unificados por un sentimiento común en la satisfacción alcanzada en lo bello y en el enjuiciamiento estético correspondiente. Es a partir de esto que puede ser pensada la configuración de una relación intersubjetiva y la propia noción de intersubjetividad (Parágrafos III.6. y III.7.). En segundo lugar, buscaré mostrar el modo en que la argumentación kantiana en torno a los juicios de gusto opera, mediante la referencia al **sensus communis**, un desplazamiento desde el dominio de la **estética** hacia el de la **moralidad** enfatizando el hecho de que, al igual que en el ámbito estético, en el ámbito moral el sujeto enjuicia también en la medida en que es parte de la esfera total de los sujetos juzgantes, de la humanidad considerada en su conjunto. Los juicios de gusto, de acuerdo a esto, son el símbolo de una comunidad universal posible (Parágrafos III.8. y III.9.).

Con el propósito de extraer todo el potencial teórico y crítico que comporta la noción de **sensus communis** y con la intención de enlazarla, además, con la reflexión contemporánea, me parece preciso reinterpretarla en el interior de aquéllo que autores como Habermas han llamado el "paradigma de la filosofía del lenguaje". Reflexiones como las de Habermas, Gadamer o Apel habrán de revestir, a este respecto, una gran relevancia (Capítulo IV). Habiendo realizado este desplazamiento y atendiendo al señalamiento kantiano según el cual el **sensus communis** debía ser presupuesto no solamente en la formulación del juicio de gusto

sobre lo bello, sino en **toda** actividad de enjuiciamiento, fuera éste **estético, teórico o moral**, intentaré mostrar de qué manera la referencia al **sensus communis** permite enriquecer el análisis del enjuiciamiento **teórico** mediante la introducción de una relación intersubjetiva mediada lingüísticamente que aparecerá en la forma de una comunidad de investigadores (Capítulo V). Una vez realizado esto, introduciré la noción de **sensus communis** en el enjuiciamiento **moral** en un doble movimiento. En primer lugar, atendiendo a la reflexión de un autor como Habermas, subrayaré que la universalidad de un principio o norma morales se halla referida a un reconocimiento intersubjetivo (Parágrafos VII.1. y VII.2.). En segundo lugar, buscaré articular la noción de **sensus communis** con otras a las que aparecía originalmente vinculada en el interior de la tradición humanista, a saber las de **reflexión, aplicación, interpretación, prudencia y formación**, con el propósito de ofrecer una perspectiva, en mi opinión más adecuada y defendible, del enjuiciamiento **moral** (Capítulo VI y párrafo VII.3.). Este movimiento mostrará de qué modo el **sensus communis** y la actividad de enjuiciamiento en general se hallan originariamente referidos al diálogo y la argumentación entre los sujetos (Párrafo VII.4.).

Finalmente, en los apéndices finales buscaré mostrar, por un lado, de qué modo una noción como la de **Gemüt**, de resonancias no exentas de un cierto psicologismo, se halla, sin embargo,

vinculada directamente con la de **sensus communis** (Apéndice I). Por otro lado, esbozaré la posibilidad de pensar un vínculo entre **estética** y **retórica** tomando como eje la noción de lo **sublime** (Apéndice II). Por último, me ocuparé en destacar de qué modo la crítica al desgarramiento y escisión en el ámbito de las relaciones entre los hombres y la necesidad de acceder a una armonía en las relaciones intersubjetivas no mediada por la violencia ni por la racionalidad instrumental y estratégica, ha constituido un tema recurrente en la reflexión alemana, particularmente desde el siglo diecinueve (Apéndice III).

Deseo expresar, finalmente, mi gratitud al Dr. Fernando Salmerón y al Dr. Carlos Pereda por la enorme ayuda y paciencia que me ofrecieron durante mis estudios de Maestría en general y durante la proyección y redacción de esta Tesis de Maestría en particular. Quisiera dejar también constancia de mi agradecimiento a la Dra. María Herrera y a la Dra. Dulce María Granja, cuyos seminarios desempeñaron un papel decisivo en mi formación filosófica; a la Dra. María Noel Lapoujade por las observaciones y críticas planteadas a este trabajo y a la Dra. María Pía Lara, al Dr. Sergio Pérez Cortés y al Dr. José María Pérez Gay por el apoyo que me han ofrecido a lo largo de mi todavía incipiente carrera filosófica. Vaya a todos ellos mi sincero reconocimiento.

Ciudad de México, febrero de 1991.

## INTRODUCCION

A. Bäumler ha señalado que el Renacimiento se halla histórica e indisolublemente vinculado con el surgimiento y constitución de la época de la Estética. En efecto, es en el ámbito estético donde el nuevo sentimiento renacentista de la vida alcanzará su expresión más pura. Bäumler recuerda que la personalidad característica del Renacimiento no es otra que la del artista. Incluso el hombre de acción poseía en esta época un carácter estético. Es preciso destacar, sin embargo, que detrás de la figura del artista se muestra siempre la del hombre creador en general que habría de desempeñar en lo sucesivo un destacado papel en la vida espiritual del Occidente moderno. Es en la época de la Estética que habrá de añadirse a él el concepto correspondiente del sujeto estético receptivo (Cfr., Bäumler, 1967, 2).

La constitución de la Estética como una disciplina filosófica aparece, según Bäumler, como uno de los resultados asociados a una de las más importantes transformaciones en el curso de la autoconciencia europea, a saber: aquélla marcada por la irrupción del individualismo en el mundo occidental. Se piensa, en opinión de Bäumler equivocadamente, que el individualismo habría entrado en la escena de Occidente con el Renacimiento. Sin embargo, asegura Bäumler, si bien es cierto que a lo largo del Renacimiento

el hombre se habría desarrollado en su libertad y plenitud naturales, lo cierto es que faltaría todavía un elemento decisivo del individualismo moderno: la reflexión que el sujeto realice sobre sí. Será justamente en el ámbito de la estética donde esta reflexión habría de alcanzar una de sus manifestaciones más acabadas.

De acuerdo al mismo Bäumler, la Estética de la época moderna (*neue Zeit*) puede distinguirse de toda suerte de tentativas anteriores en que ella habrá de definirse como una doctrina del gusto (*Lehre vom Geschmack*). En efecto, en la Grecia antigua y en la Edad Media se conocen, es cierto, principios del arte al igual que de la tecnología de las artes lo mismo que reflexiones metafísicas acerca de lo bello. No obstante, a todo ello le falta aún una presuposición fundamental: la presuposición de un sujeto estético específico. En efecto, la mera reflexión en torno a lo bello no es capaz de dar lugar por sí misma a la Estética en su sentido moderno. Para que ésta pueda aparecer en la escena occidental, se precisa que la vivencia y el concepto de gusto se hayan introducido en la conciencia de la humanidad europea y es precisamente la vivencia del gusto la que puede constituir a un sujeto del gusto, al sujeto estético propiamente dicho<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Bäumler subraya que la emergencia de este sujeto planteará a la reflexión un problema nuevo y difícil, acaso el más difícil que le haya sido planteado: el problema del hombre viviente y concreto (Cfr., Bäumler, 1967, 2).

Bäumler señala que habría de ser en el ámbito estético donde se reconocería por vez primera al hombre como hombre. Será, pues, en el interior de la época del gusto donde el hombre como individualidad viviente pueda convertirse en un objeto de reflexión. No se tratará ya del hombre ligado a una realidad trascendente y sustraído por principio al concoimiento conceptual como en la religión; tampoco del hombre como un ente meramente teórico o susceptible de ser estudiado con los métodos de las disciplinas científicas modernas al modo de una criatura natural sujeta a las leyes generales del mundo corporal. Tampoco se tratará del hombre considerado por una reflexión ética empeñada en colocar en el primer plano una norma en donde la individualidad se ha extinguido, perdiendo así de vista, detrás de la representación de una ley incondicionada o de un sujeto social, la representación del hombre concreto. Se tratará ahora más bien del hombre en el interior de su existencia particular, viviente, histórica. Es ello lo que se expresa en las nociones de genio y de contemplador estético. Ambos se presentan como sujetos individuales, concretos. Es en este sentido que una reflexión en torno al sujeto estético creador (es decir, el genio) y gozador (esto es, el contemplador estético) será, al mismo tiempo, una reflexión -de carácter distinto a la realizada por la religión, la ciencia o la ética- del hombre sobre sí mismo (Cfr., Bäumler, 1967, 3).

Bäumler subraya que Kant es el primer filósofo alemán que después de Meier dedicaría una especial atención al concepto de

gusto. Aunque Meier, la primera de las tres fuentes de las que se nutriera la reflexión estética desarrollada por Kant, había hablado ya de una "facultad de Juzgar" (*Beurteilungskraft*), a la que atribuiría una importancia decisiva, no fue capaz, sin embargo, de establecer un enlace entre la estética y la doctrina del gusto (*Geschmackslehre*). En este sentido, debe destacarse que la introducción de la expresión "crítica del gusto (*Kritik des Geschmacks*)" constituiría una novedad en el ambiente filosófico alemán de la época. Aún de mayor valor sería el empleo de la palabra "estética (*Ästhetik*)" para la "doctrina del gusto (*Geschmackslehre*)".

Me parece que le asiste la razón a Bäumlér cuando señala que es en realidad poco lo que sabemos de la Estética de Kant antes del año de 1770. Es precisamente a partir de los apuntes que Kant realizara sobre la Doctrina de la Razón de Meier que podremos advertir aquéllo que posteriormente sería de especial importancia en su reflexión estética: la definición del gusto. Es así que leemos que el gusto es "un enjuiciamiento sensible de la perfección (*eine sinnliche Beurteilung der Vollkommenheit*)" (Rx, 1748). Es en este mismo sentido que hablará de un conocimiento estético, entendiendo por éste aquél que se reconoce como perfecto por la facultad de Juzgar sensible ("*Eine Erkenntnis, die von der sinnlichen Urteilstkraft als vollkommen erkannt wird, heisst ästhetisch*") (Rx, 1748). De acuerdo a lo que puede concluirse de

indicaciones como éstas, Kant, influido decisivamente por Meier, se habría ocupado inicialmente del gusto y de la perfección estética (**ästhetische Vollkommenheit**)<sup>2</sup>. Es preciso destacar, sin embargo, que estas reflexiones tienen que ver más con el sentimiento que con el gusto<sup>3</sup>. No obstante, de acuerdo a Bäumler, el que Kant hable en ésta época de sentimiento (**Gefühl**) en lugar de hablar de gusto (**Geschmack**) o de facultad de juzgar sensible (**sinnliche Beurteilungskraft**) podría bien ser considerado como una cuestión más bien del ambiente del tiempo<sup>4</sup>.

El único escrito precrítico que, por lo menos en su título, sugiere una reflexión en torno a cuestiones estéticas -las Beobachtungen über das Gefühl des Erhabenen und des Schönen,

<sup>2</sup> En este sentido es preciso destacar que la gran mayoría de las notas y apuntes de Kant que se conservan de esta época se ocupan de la "perfección estética" (Cfr., Rx., 1752,1753,1755, 1758 y 1770).

<sup>3</sup> Bäumler destaca en este sentido la utilización de los términos "sentimiento de lo sublime, de lo bello (**Gefühl des Erhabenen, des Schönen**)" en las Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (Preisschrift) (1763) (Cfr.,UD, I, &3) o, sin ir más lejos, en el título mismo de las famosas Beobachtungen über das Gefühl des Erhabenen und des Schönen (1766). La utilización del término **Gefühl** es en esta época la misma que más tarde reaparecerá en la Crítica de la Facultad de Juzgar. En esta utilización del término **Gefühl** debe destacarse, asimismo, según Bäumler, el sentimentalismo francés que hacia esta época en pensadores como Rousseau había alcanzado su punto más álgido (Bäumler,1967,262).

<sup>4</sup> Debe señalarse a este respecto la influencia de pensadores como Hutchenson y, en general, de la psicología inglesa, en el empleo del término "sentimiento" mediante expresiones como la de "sentimiento moral (**moralisches Gefühl**)", de uso corriente en los autores ingleses (Bäumler,1967,262).

escritas en 1763 y publicadas en 1764- nos conduce a la segunda de las fuentes más importantes de inspiración de la reflexión estética kantiana al lado de la Doctrina de la Razón de Meier. Se trata de la psicología empírica de Wolff contenida en la metafísica de Baumgarten. En efecto, los señalamientos sobre la lógica de Meier y la psicología empírica de Wolff-Baumgarten constituyen las fuentes fundamentales para la reconstrucción de la "crítica del gusto". La psicología empírica de Wolff-Baumgarten es la principal fuente histórica de la antropología kantiana. El primer esbozo de esta antropología contiene el único escrito estético de Kant anterior a la Crítica de la facultad de Juzgar, a saber, las ya mencionadas Beobachtungen... Como posteriormente en la antropología, la reflexión trata del hombre empírico en general (der empirische Mensch überhaupt), por tanto del temperamento, del sexo y del carácter nacional. En este sentido, si este escrito bien puede considerarse adecuado a la atmósfera que acompaña a la "crítica del gusto", lo cierto es que tiene que considerarse como de escasa productividad en lo que se refiere al desarrollo del problema estético mismo en el sentido en que aparecerá tratado en la Crítica de la Facultad de Juzgar. De esta manera, la explicación del gusto como un "sentimiento de clase fina (eines Gefühls von feinerer Art)" que se puede disfrutar largamente sin cansancio ni hastío y que nos envía hacia impulsos virtuosos, es una explicación que, lejos de constituir una tesis estrictamente kantiana, parece repetir sin más señalamientos avanzados por Sulzer o por Mendelssohn (Cfr., BES, 208 y ss.). D. W. Crawford ha

subrayado a este respecto la necesidad de situar a las Beobachtungen... -y ello nos conduciría a la tercera de las fuentes que se hallan a la base de la reflexión estética kantiana- en el contexto de la discusión estética desarrollada en el ámbito británico en la primera mitad del siglo XVIII. Crawford señala en este sentido que el método empleado por Kant en las Beobachtungen... parece más próximo al empirismo que al racionalismo, remitiendo especialmente a las tesis desarrolladas por D. Hume sobre el status de los principios de composición en el arte en su A Standard of Taste (1757). De este modo, podemos encontrar una cierta familiaridad entre el señalamiento con el que Kant inicia las Beobachtungen cuando apunta:

"Las diversas sensaciones de agrado o desagrado, no se sustentan tanto en la disposición de las cosas externas que las suscitan, cuanto en el sentimiento de cada hombre para ser por ellas afectado de placer o displacer [...] El campo de las observaciones para estas particularidades de la naturaleza humana se extiende con gran amplitud y esconde además abundantes descubrimientos, que serán sin duda tan amenos como instructivos" (BES,207).

Y aquél otro del filósofo escocés en su obra ya referida, cuando señala, en relación a los principios de composición del arte, lo siguiente:

"Su fundamento [de estos principios] es el mismo que el de todas las ciencias prácticas, la experiencia; no son otra cosa sino observaciones generales concernientes a lo que ha sido universalmente encontrado como placentero en todos los países y en todas las épocas" (Hume, ST,&9).

La argumentación desarrollada por Kant en las Beobachtungen... muestra entonces su familiaridad con las reflexiones elaboradas por los pensadores británicos empeñados en analizar la experiencia de lo bello en términos del placer y en determinar aquellas cualidades específicas de los objetos capaces de producir un placer semejante. Particularmente Hume y Burke- éste último en su A philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful (1756)- señalarían la existencia de un **standard of taste** destacando, sin embargo, que un standard de esta clase no podía ser otra cosa que una generalización empírica relativa al modo en que ciertas cualidades y características de los objetos -por ejemplo, la unidad en medio de la variedad, la elocuencia de la expresión, etc.- afectarían a observadores normales. Es en este sentido que destacarían ante todo dos hechos que en su opinión eran básicos: en primer lugar, la perduración de ciertas obras de arte cuyo valor o bien permanece a través del tiempo o, en caso de cambiar, se incrementa aún más. En segundo lugar, el que ciertos hombres poseen habilidades de discriminación y discernimiento -aquello que Hume denominara "delicadeza del gusto" (**delicacy of taste**)- en relación a los asuntos de belleza. Es decir, que habría algo llamado "buen gusto". Hume y Burke pensarían por ello que tenía que haber estándares de gusto (**standards of taste**) pese a la menor o mayor dificultad que pudiera tenerse en descubrirlos y expresarlos adecuadamente.

Kant habrá de distanciarse posteriormente del planteamiento ofrecido por los pensadores arriba citados clase en la medida en que no buscará mostrar cómo standards empíricamente derivados son capaces de suministrar una base objetiva para toda pretensión planteada por un individuo en el sentido de que algo es bello. Aún más, considerará esta modo de proceder como irrealizable por contradictorio. En este sentido, podría decirse que el problema fundamental para Kant será, años más tarde, el de cómo puede presuponerse legítimamente que el juicio individual que se formula sobre un objeto declarándolo como "bello" exija el asentimiento de todo otro sujeto. En efecto, Kant estará convencido de que es parte del significado "Esto es bello" el exigir el asentimiento de los demás. La formulación de este juicio implica, pues, que los otros deben considerar también al objeto bello. D. Crawford señala a este respecto que hasta el momento de proyectar y escribir la Crítica de la Facultad de Juzgar, Kant no parece haber creído que existiera un principio subyacente a los juicios estéticos capaz de explicar las pretensiones y exigencias hacia los demás sujetos que se plantean necesariamente en el momento de su formulación<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> En las Beobachtungen..., concretamente, Kant no formula el problema de un standard o principio de gusto de validez universal. Como Crawford lo ha señalado, la perspectiva subjetiva de Kant en estas Observaciones... parece evidente desde su inicio:

"Las diferentes sensaciones de contento o disgusto (*die verschiedene Empfindungen des Vergnügens, oder des Verdrusses*) obedecen menos a la condición de las cosas externas que las suscitan que a la sensibilidad peculiar de cada hombre para ser grata e ingratamente impresionado por ellas. De ahí que algunos sientan placer con lo que a otros les produce asco...El campo de las observaciones de estas particularidades de la naturaleza humana es muy amplio y oculta aún buena copia de descubrimientos

## I. LA ESTETICA EN LA PRIMERA CRITICA.

En la primera edición de la Critica de la Razón Pura, Kant anota que, por ser meramente empíricos, las reglas o criterios del gusto no pueden jamás servir como leyes **a priori** por las que nuestro juicio de gusto pueda ser determinado. No obstante, en la segunda edición, matizará su posición señalando que las reglas o criterios del gusto no pueden servir como leyes **a priori determinadas** por las que nuestro juicio de gusto sería dirigido:

"Los alemanes son los únicos que emplean hoy la palabra "estética" (*Aesthetik*) para designar lo que otros denominan "crítica del gusto" (*Kritik des Geschmacks*) Tal empleo se basa en una equivocada esperanza concebida por el destacado crítico Baumgarten. Esta esperanza consistía en reducir el enjuiciamiento crítico de lo bello (*die kritische Beurteilung des Schönen*) y elevar al rango de ciencia las reglas de dicho enjuiciamiento crítico (*die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben*). Pero este empeño es vano, ya que las encionadas reglas o criterios son, de acuerdo con sus fuentes [principales (*vornehmsten*)], meramente empíricas y, consiguientemente, jamás pueden servir para establecer [determinadas (*bestimmten*)] leyes **a priori** por las que debiera regirse nuestro juicio de gusto (*wornach sich unser Geschmacksurteil richten müsste*). Es éste, por el contrario, el que sirve de verdadera prueba para conocer si aquéllas son correctas. Por ello es aconsejable [o bien] suprimir otra vez esa denominación y reservarla para la doctrina que constituye una verdadera ciencia (*die wahre Wissenschaft*) (con lo que nos acercamos, además, al lenguaje y al sentido de los antiguos, entre los cuales era muy conocida la división del conocimiento en .....[o bien compartir este nombre con la

---

tan interesantes como instructivos. Pero ahora dirigiré mi mirada sobre algunos puntos que parecen particularmente destacarse en este terreno, y más con el ojo de un observador que de un filósofo" (BES, I, 1).

filosofía especulativa y entender la estética, parte en sentido trascendental, parte en sentido psicológico]" (KrV, A21/B36. Los añadidos de la segunda edición aparecen entre corchetes).

Los señalamientos arriba expresados se refieren específicamente a Baumgarten quien, según Kant, había procedido a establecer una identificación entre la "estética" y la "crítica del gusto", entendiéndolo por ésta última una tentativa orientada a suministrar un tratamiento crítico de lo bello según principios racionales para, de este modo, elevar las reglas así alcanzadas al rango de la ciencia; un intento de esta clase sería para Kant poco fructífero en la medida en que las reglas en cuestión, en lo que concierne a sus fuentes principales, serían meramente empíricas. En el momento en que Kant escribió la primera edición de la Crítica de la Razón Pura, no pensaba que pudiera haber reglas a priori que subyacieran al gusto. De acuerdo a esto, nuestros juicios de gusto no podían en absoluto ser derivados trascendental, sino sólo empíricamente -fuera psicológica o antropológicamente. Es por ello que en la primera edición de la KrV, Kant reservaría el término "estética" para "aquella doctrina de la sensibilidad que es la verdadera ciencia", empleando este término en un sentido similar al de su raíz griega que lo vincula a otros como "sensible" o "perceptual". Debe destacarse, sin embargo, que en la segunda edición, añadiría una alternativa a esta sugerencia al señalar que la "estética" bien podría "...compartir este nombre con la filosofía especulativa y entender

la estética, parte en sentido trascendental, parte en sentido psicológico" (KrV, B36). De cualquier modo, parece claro que Kant restringió la utilización del término "estética" identificándolo con los de "sensible" o "perceptual", de modo que la "Estética Trascendental" podía ser entendida como una "...ciencia de los principios de la sensibilidad a priori (**eine Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori**)" orientada a analizar "la intuición pura y la mera forma de los fenómenos" (**reine Anschauung und die blosse Form der Erscheinungen**), únicos elementos que puede suministrar la sensibilidad a priori (**welches das einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann**), y a mostrar en el curso de un análisis semejante que existen dos formas puras de la intuición sensible como principios del conocimiento a priori (**zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, als Prinzipien der Erkenntnis a priori**), a saber: el espacio, por un lado, y el tiempo, por el otro (Cfr., KrV, A21-2/B35-6).

Quizá las adiciones que aparecen en la segunda edición de la KrV no sean sino una anticipación de las tesis que Kant sostendrá en la Critica de la Facultad de Juzgar (KU), particularmente aquélla de acuerdo a la cual existe una regla o principio del gusto enteramente a priori e indeterminado o, como se señala en la KU, no determinante. Aún más, es precisamente esta tesis la que le permitirá solucionar a Kant aquélla que él mismo denominará "Antinomia del Gusto". En esta Antinomia, mientras la tesis señala

que el juicio de gusto no puede estar basado en regla o principio alguno -pues, si lo estuviera, deberíamos ser capaces de resolver disputas acerca de juicios de esta clase, de basarlos en pruebas, lo cual es imposible- en la antitesis, por su parte, se subraya que los juicios de gusto tienen que estar basados sobre alguna regla o principio -pues, en caso contrario, no podríamos pretender, como de hecho lo hacemos, que otros deban estar de acuerdo con nosotros, que nuestro juicio de gusto individual pueda ser, ein embargo, válido para cada cual. La solución kantiana a esta Antinomia se basará en un señalamiento que, según habremos de verlo con detenimiento a lo largo de la primera parte del presente escrito, es fundamental: por un lado, insistirá en que hay efectivamente una regla o principio en el que se basan los juicios de gusto, pero subrayará, al mismo tiempo, en segundo lugar, que se trata de un principio indeterminado<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> De acuerdo a Bäumlér, en esta "Antinomia del Gusto" se expresan de modo puntual aquellos mismos problemas, aquellas mismas dificultades a las que se habían enfrentado ya König, Gottsched, Bodmer, Breitinger y Meier: por un lado, el juicio de gusto debe ser distinguido del mero juicio de la sensación y, por el otro, no puede ser identificado en modo alguno con el juicio lógico, de conocimiento, del entendimiento.

## II. LA ESTETICA EN LA CRITICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR.

En la Crítica de la Facultad de Juzgar, Kant modificará su posición respecto de la posibilidad, negada en la primera edición de la KrV, de una crítica del gusto. En la tercera Crítica el término **estética** (o) sufrirá, además, ciertas modificaciones. En efecto, en ella este término aparecerá referido tanto a **representaciones** como a **juicios**. De este modo, por lo que concierne a las **representaciones**, Kant empleará el adjetivo **estética** referido tanto a lo **sensible** o **empírico** como también, y es aquí que encontramos una innovación en relación a los señalamientos que aparecen en la KrV, a **sentimientos**. Es en este sentido que Kant señalará en la Primera Introducción a la Crítica de la Facultad de Juzgar que la expresión **modo estético de representación** (*ästhetische Vorstellungsart*) es absolutamente inequívoca si se entiende por ella la relación de la representación con un objeto (*die Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand*), pues en este caso "estético" quiere decir tan sólo que la **forma de la sensibilidad** (*die Form der Sinnlichkeit*) se añade necesariamente a la representación y es transmitida necesariamente al objeto considerado solamente como fenómeno (*und diese daher unvermeidlich auf das Objekt (aber nur als Phänomen) übertragen werde*), siendo precisamente en este sentido que ha sido considerada la posibilidad de una "Estética Trascendental" en la KrV. Sin embargo, destacará inmediatamente Kant, se llama a un modo de representación "estético", es decir sensible (*eine*

Vorstellungsart ästhetisch, d.i. sinnlich), también en el sentido de que en él no se relaciona la representación con la facultad de conocimiento, sino con el sentimiento de placer y displacer (die Beziehung einer Vorstellung nicht aufs Erkenntnisvermögen, sondern aufs Gefühl der Lust und Unlust gemeinet wird). Kant subraya que si bien por la costumbre se ha llamado hasta ahora a este sentimiento también sentido (Sinn) en la medida en que expresa una modificación del estado del sujeto (Modifikation unseres Zustandes) y porque se carece de otra expresión, lo cierto es que no se trata en absoluto de un sentido objetivo cuya determinación pueda ser utilizada para el conocimiento de un objeto (kein objektiver Sinn, dessen Bestimmung zum Erkenntnis eines Gegenstandes gebraucht würde), pues, señalará, intuir algo o bien reconocerlo con placer no es una mera relación de la representación con el objeto, sino una receptividad del sujeto (denn etwas mit Lust anschauen, oder sonst erkennen, ist nicht bloss Beziehung der Vorstellung auf das Objekt, sondern eine Empfänglichkeit des Subjekts). Y es justamente porque todas las determinaciones del sentimiento tienen una significación subjetiva, por lo que no podrá haber una estética del sentimiento en cuanto ciencia de la misma manera en que hay una estética de la facultad del conocimiento, una "Estética Trascendental" en el sentido en que fuera caracterizada previamente en la KrV (weil alle Bestimmungen des Gefühls bloss von subjektiver Bedeutung sind, so kann es nicht eine Ästhetik des Gefühls als Wissenschaft geben, etwa wie es eine Ästhetik des Erkenntnisvermögens gibt)

(KU,EE,VIII,H27-H28). Es preciso, sin embargo, considerar con detenimiento el planteamiento general de la Crítica de la Facultad de Juzgar.

## II.1. Problema general de la Critica de la facultad de Juzgar.

En su "Primera Introducción" a la Critica de la facultad de Juzgar, Kant comenzará por establecer cuatro distinciones relacionadas que revestirán una enorme importancia para el desarrollo de la argumentación general de la obra en su conjunto:

1) La primera de estas distinciones será entre la filosofía como sistema del conocimiento racional por conceptos (*System der Vernunftkenntnis durch Begriffe*) y la crítica de la razón pura (*Kritik der reinen Vernunft*) que no pertenece al propio sistema del conocimiento racional por conceptos sino que, más bien, expresa una investigación filosófica sobre la posibilidad misma de éste como tal (KU, EE, H1). Kant se concentrará fundamentalmente en el primero de los elementos constitutivos de esta división, es decir, en la filosofía como sistema del conocimiento racional por conceptos para, en el interior de ésta, proceder a realizar la segunda de las distinciones de la que pasaremos a ocuparnos a continuación;

2) La segunda distinción trazada por Kant será, como ya lo habíamos adelantado en 1), en el interior mismo de la filosofía, es decir, en el interior mismo del sistema del

conocimiento racional por conceptos y, concretamente, entre su parte formal (**formales Teil**), por un lado, y su parte material (**materiales Teil**), por el otro. En efecto, mientras que la primera, expresada de modo puntual por la lógica, se ocuparía tan sólo de la mera forma del pensamiento en un sistema de reglas y al margen de toda diferencia de los objetos de los que se ocupa (**bloss die Form des Denkens in einem System von Regeln befasst**), la segunda, que será la que a Kant habrá de interesarle en este momento, considerará sistemáticamente los objetos sobre los cuales se piensa y ello en la medida en que es posible un conocimiento racional de tales objetos mediante conceptos (**die Gegenstände darüber gedacht wird, so fern ein Vernunftkenntnis derselben aus Begriffen möglich ist**) (KU,EE,H1).

3) La tercera de las distinciones, trazada en el interior de la parte material de la filosofía entendida como sistema del conocimiento racional por conceptos, será entre aquéllo que Kant denomine filosofía teórica (**theoretische Philosophie**), por un lado, y aquéllo que él mismo llamará filosofía práctica (**praktische Philosophie**), por el otro. De acuerdo a Kant, esta distinción no se basará más que en la diferencia originaria de los objetos que a cada una de ellas son propios al igual que en la diversidad esencial, apoyada en la anterior, de los conceptos y principios inherentes a cada

una de ellas (nicht anders als nach dem ursprünglichen Unterschiede ihrer Objekte und der darauf beruhenden wesentlichen Verschiedenheit der Prinzipien einer Wissenschaft) (KU,EE,H1). En este sentido, según lo señalará Kant en su Introducción definitiva a la Crítica de la facultad de juzgar, no habrá más que dos clases de conceptos que a su vez podrán contener una gran variedad de principios: por un lado, los conceptos de la naturaleza (Naturbegriffe) y, por el otro, el concepto de la libertad (Freiheitsbegriff). De este modo, mientras que los primeros harán posible un conocimiento propiamente teórico según principios a priori (ein theoretisches Erkenntnis nach Prinzipien a priori möglich machen), el segundo instaurará principios prácticos, también a priori, para la determinación de la voluntad (für die Willenbestimmung erweiternde Grundsätze, welche darum praktisch heissen, errichtet). Kant cree que del mismo modo en que es posible asimilar legítimamente la filosofía teórica a la filosofía de la naturaleza (Naturphilosophie), también ha de ser posible hacer lo mismo con la filosofía práctica y la filosofía moral (Moralphilosophie) (KU,I,XI-XII).

4) La cuarta y última de las distinciones que Kant se ocupará de realizar habrá de relacionarse con los principios prácticos para la determinación de la voluntad. En efecto,

señalará, parece como si estuviéramos inclinados a denominar "práctica" a toda acción o proposición tan sólo porque en ellas se expresara una forma de hacer o de actuar en el mundo por oposición al mero conocer o pensar en torno a él. En este sentido, podríamos decir a modo de ejemplo, parecemos tentados a considerar una determinada proposición que nos suministra una serie de preceptos capaces de indicarnos de qué manera es posible llevar a la práctica un determinado conocimiento teórico, como una proposición propiamente práctica. Contrariamente a lo que sostiene esta creencia, Kant insistirá en que, para ser prácticas en el sentido estricto que él busca otorgarle a esta palabra, una acción o una proposición específicas tendrán que estar determinadas por principios prácticos que expresen puntualmente no leyes de la naturaleza sino, mejor aún, leyes de la libertad:

"Sin embargo impera un gran malentendido muy perjudicial para el proceder de la ciencia, en torno a qué ha de entenderse por **práctico** (**praktisch**) en un sentido tal que merezca ser incluido en una filosofía práctica. Se ha creído poder incluir en la filosofía práctica la diplomacia, la economía política, las reglas de la economía doméstica y la etiqueta, las prescripciones para la buena salud y la dietética, tanto del alma como del cuerpo (¿Por qué no todos los oficios y las artes?), y ello porque todas ellas contienen un conjunto de proposiciones prácticas (**praktische Sätze**). Pero las proposiciones prácticas se distinguen de las teóricas, las cuales comprenden la posibilidad de las cosas y sus determinaciones, no por sus contenidos (**Inhalte**), sino por su modo de representación (**Vorstellungsart**), aunque sólo las primeras consideran la libertad según leyes (**die Freiheit unter Gesetzen betrachten**)" (KU, EE, H2).

Es por ello que Kant distinguirá de modo preciso entre<sup>7</sup>:

4.1) Lo práctico según conceptos de la naturaleza, donde los conceptos que dan la regla a la causalidad de la voluntad, entendida ésta como facultad de desear (Begehrungsvermögen), como otra más entre las diversas causas naturales en el mundo (eine von der mancherlei Naturursachen in der Welt), no son sino conceptos de la naturaleza. Kant señala que en este caso habremos de poseer principios teórico-prácticos de carácter fundamentalmente técnico (teknisch). Es por ello que aquí se inscribirán todas las reglas técnico-prácticas (teknisch-praktische Regeln) que conciernen a la posibilidad de los objetos por medio de una voluntad que actúa determinada según conceptos teóricos -es decir,

---

<sup>7</sup> Recuérdese que ya en la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, Kant había distinguido entre dos diversas clases de imperativos, por un lado, los hipotéticos y, por el otro, los categóricos. De esta manera, mientras los primeros, al decir de Kant, expresan la necesidad práctica de una acción posible como medio para conseguir otra cosa que se quiere (stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel...zu gelangen vor), los segundos representan una acción, por sí misma, sin referencia a ningún otro fin, como objetivamente necesaria (eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck als objektiv-notwendig vorstellt) (G,414-415). La distinción trazada por Kant ahora en la Kritik der Urteilskraft es, de alguna manera, paralela a ésta. De esta manera, mientras que lo práctico según los conceptos de la Naturaleza parece remitir al ámbito de los imperativos hipotéticos y de un entramado de acciones estructurado en el interior de una relación medios/fines, lo práctico según el concepto de la libertad lo hará al de los imperativos categóricos.

según el conocimiento teórico, ya de la naturaleza, ya del sujeto- y que de acuerdo a Kant podrán ser de dos clases:

4.1.1) Por un lado, las reglas técnico-prácticas del arte y de la habilidad en general (**Kunst und Geschicklichkeit überhaupt**) en general que no expresan sino "la aplicación de la teoría de lo que pertenece a la naturaleza de las cosas, realizada según el modo en que éstas pueden ser producidas por nosotros según un principio (**die Dinge,...sie von uns nach einem Prinzip erzeugt werden können**)" (KU,EE,H2), es decir, a través de un acto voluntario (**eine willkürliche Handlung**)<sup>8</sup> y,

---

<sup>8</sup> Piénsese por ejemplo en todas esas fórmulas de carácter práctico basadas en o extraídas a partir de una proposición teórica y que no expresan en último análisis sino una proposición práctica que nos permite la producción de determinado(s) objeto(s) conforme a voluntad siguiendo una(s) regla(s) específica(s) que puede(n) venir dada(s) por una(s) ley(es) de la naturaleza. Lo que Kant busca destacar, pues, no es sino la posibilidad de la producción de un nuevo estado de cosas a partir de la acción de una voluntad cuya regla para la acción viene dada por principios estrictamente teóricos (pongamos por caso una ley de la mecánica) de los que una voluntad así determinada extraerá reglas prácticas para actuar e incidir sobre la naturaleza (Cfr., KU,EE,H2-3). Advuértase de qué modo el actuar de una voluntad de esta clase no hace sino remitir en último análisis a una acción de carácter más bien técnico articulada en el interior de una relación medios/fines. Siguiendo los señalamientos de la Fundamentación, en este caso nos encontramos ante imperativos de la habilidad (**Imperativen der Geschicklichkeit**), en los que no se trata tanto de saber si el fin perseguido es racional y bueno (**vernünftig und gut**), sino solamente de lo que hay que hacer para conseguirlo (**man tun müssen, um ihn zu erreichen**). Kant señala, a

por el otro,

4.1.2) Las reglas técnico-prácticas de la prudencia (Klugheit) en tanto que habilidad de ejercer una influencia sobre los hombres y sus voluntades o bien sobre uno mismo (als einer Geschicklichkeit, auf Menschen und ihren Willen Einfluss zu haben) (KU, I, XIII)<sup>9</sup>.

---

este respecto, que todas las ciencias poseen alguna parte práctica (praktischen Teil) que consiste precisamente en problemas que ponen algún fin como posible para nosotros y en imperativos de esta clase que dicen cómo puede ser alcanzado un fin semejante (por ejemplo, los preceptos que sigue el médico para curar a su paciente) (Cfr., G,415).

<sup>9</sup> A este respecto Kant subrayará el papel de las prescripciones para aumentar la felicidad (Glückseligkeit). En forma por demás análoga al caso considerado anteriormente, en este caso las prescripciones expresarán también una fórmula, una proposición práctica capaz de proporcionarnos una serie de pasos o reglas a seguir (por ejemplo, observar cierta frugalidad o moderación de las inclinaciones en nuestro modo de vivir) por parte de una voluntad empeñada en alcanzar un fin determinado (en este caso la felicidad) todo ello, una vez más, en el entramado de una relación medios-fines. Kant insistirá en que también en este caso la voluntad actuará guiada por ciertos conceptos teóricos (podríamos citar, a modo de ejemplo, en el caso que ahora consideramos, el concepto de naturaleza humana) (Cfr., KU, EE, H3). Nuevamente, en el lenguaje de la Fundamentación, se trata aquí de los imperativos asertóricos, esto es, de esa clase peculiar de los imperativos hipotéticos que representan la necesidad práctica de una acción como medio para fomentar la felicidad (als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit). De acuerdo a Kant, esa habilidad para elegir los medios conducentes al mayor posible bienestar propio, puede ser llamada prudencia (Klugheit) en sentido estricto (Cfr., G,415-416).

Parece común a ambas clases de reglas el suministrar tan sólo una serie de preceptos capaces de posibilitar la realización, la puesta en práctica, de una serie de conocimientos teóricos ya determinados con anterioridad (ya sea en torno a la naturaleza como ocurre en el primer caso, o en relación al propio hombre o a la sociedad, como acontece en el segundo). Se trata por tanto, no de proposiciones prácticas capaces de determinar a la voluntad a partir de leyes extraídas del concepto de la libertad sino, más bien, de proposiciones técnicas que, determinando a la voluntad a partir de conceptos teóricos, ya de la naturaleza humana en particular o de la naturaleza en general, acaban por hacer a aquélla dependiente de ésta. Será por ello que Kant insista en subrayar que tanto en uno como en otro caso se nos suministrarán indudablemente preceptos prácticos pero no leyes prácticas propiamente dichas, pues, subrayará Kant, éstas suponen no tanto conceptos de la naturaleza sino, más bien, el concepto de libertad en sentido estricto. Ello nos conducirá precisamente al segundo elemento de esta distinción.

4.2) Lo práctico según el concepto de libertad, donde el concepto que da la regla a la causalidad de la voluntad no es sino el concepto de la libertad. Kant

subrayará que solamente en este segundo caso podrá hablarse de principios morales-prácticos propiamente dichos.

La posición de Kant en torno a las dos clases de principios considerados en 4.1) y 4.2), teórico-prácticos y práctico-morales respectivamente, y su relación con la filosofía práctica propiamente dicha será ciertamente inequívoca: mientras que los principios de la primera clase formarán parte de la filosofía teórica, solamente los de la segunda pertenecerán a la filosofía práctica en sentido estricto:

"Así como la solución de los problemas de la geometría pura no constituye una parte especial de la misma, ni tampoco la agrimensura merece el nombre de geometría práctica, a diferencia de la pura, como una segunda parte de la geometría en general, del mismo modo, y con mayor motivo aún, no puede el arte mecánico o químico de los experimentos o de las observaciones valer por una parte práctica de la teoría de la naturaleza. Finalmente, tampoco la economía doméstica, agrícola, del Estado, ni el arte de las relaciones sociales, los preceptos de la dietética, ni la teoría misma de la felicidad, ni siquiera la dominación de las inclinaciones y la victoria sobre las pasiones, pueden contarse entre la filosofía práctica...porque todas ellas encierran solamente reglas de habilidad y, por consiguiente, exclusivamente técnico prácticas, encaminadas a producir un efecto que es posible según conceptos de naturaleza de las causas y de los efectos,

los cuales por pertenecer a la filosofía teórica, están sometidos a esos preceptos como meros corolarios de la ciencia de la naturaleza, sin poder, por lo tanto, pedir un puesto en una filosofía especial llamada práctica (...weil sie insgesamt nur Regeln der Geschicklichkeit, die mithin nur technisch-praktisch sind, enthalten, um eine Wirkung hervorzubringen, die nach Naturbegriffen der Ursachen und Wirkungen möglich ist, welche, da sie zur theoretischen Philosophie gehören, jene Vorschriften als blossen Korollarien aus derselben (der Naturwissenschaft) unterworfen sind, und also keine Stelle in einer besonderen Philosophie, die praktisch genannt, verlangen können)" (KU, I, XIV-XV).

En efecto, sólo esa clase especial de preceptos morales-prácticos basados en el concepto de libertad y con absoluta exclusión de toda otra determinación de la voluntad nacida de fundamento natural alguno, sólo esta clase especial de preceptos, repetimos, podrán ser llamados propiamente leyes prácticas pertenecientes a la filosofía práctica en sentido estricto<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> "En una palabra: todas las proposiciones prácticas que deducen a partir de la voluntad como causa lo que la naturaleza puede contener pertenecen a la filosofía teórica, en cuanto conocimiento de la naturaleza; sólo aquéllas que dan la ley a la libertad se distinguen específicamente de las anteriores según el contenido. Se puede decir de las primeras que constituyen la parte práctica de una filosofía de la naturaleza, mientras que sólo las últimas fundamentan una filosofía práctica específica (Mit einem Worte: alle praktischen Sätze, die dasjenige, was die Natur enthalten kann, von der Willkür als Ursache ableiten, gehören insgesamt zur theoretischen Philosophie, als Erkenntnis der Natur, nur diejenigen, welche der Freiheit das Gesetz geben, sind dem Inhalte nach spezifisch von jenen unterscheiden. Man kann von den erstern sagen: sie machen den praktischen Teil einer Philosophie der Natur aus, die letztern aber gründen allein eine besondere praktische Philosophie)" (KU, EE, I, H3).

Quizá después de haber trazado la serie de distinciones anteriormente señaladas sea clara una distinción de otra clase que Kant realizará en el interior de nuestra facultad completa de conocer (unser gesamtes Erkenntnisvermögen) a partir de la aplicación (Anwendung) de conceptos a priori (Begriffe a priori). En efecto, de acuerdo a Kant, la facultad citada tiene dos esferas (Gebiete) distintas en las que legislará a priori : por un lado, la de los conceptos de la naturaleza (Naturbegriff) y, por el otro, la del concepto de la libertad (Freiheitsbegriffs). Retomando una vez más las tesis básicas del idealismo trascendental al igual que aquél lenguaje de las facultades humanas no exento de ciertos matices de carácter más bien psicologista que tanta importancia desempeñara en la Crítica de la Razón Pura, Kant piensa que es posible establecer una suerte de paralelismo entre:

- a) cada una de estas esferas,
- b) una facultad subjetiva de conocimiento correspondiente que habrá de legislar en ellas a priori y, finalmente,
- c) un campo (Feld) específico de objetos sobre el que cada una de éstas opera.

De esta manera, mientras la legislación por medio de conceptos de la naturaleza (die Gesetzgebung durch Naturbegriffe) es realizada por el entendimiento (Verstand) y es por ello una legislación solamente teórica (theoretisch) en el campo de los fenómenos (Erscheinungen), aquella otra legislación establecida por medio del concepto de la libertad (Freiheitsbegriff) estará determinada por la razón (Vernunft) y será por ello una legislación de carácter más bien práctico (praktisch) en el campo de lo suprasensible (das Übersinnliche), de la cosa en sí (Ding an sich selbst) (Cfr., KU,II,XVIII-XIX). De esta manera, pues, entendimiento y razón ejercerán dos diferentes legislaciones-teórica en un caso, práctica en el otro- sobre uno y el mismo territorio de la experiencia y ello "sin que les sea permitido hacerse perjuicio una a otro (ohne dass eine der anderen Eintrag tun darf)" (KU,II, XVIII), pues, en efecto, subrayará Kant, del mismo modo en que, según se ha señalado ya anteriormente, los conceptos de la naturaleza no ejercen ningún influjo en la legislación práctica de la razón a partir del concepto de libertad, tampoco éste último influirá en absoluto en la legislación teórica de la naturaleza operada por medio del entendimiento<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> "Pues así como el concepto de la naturaleza poco influjo en la legislación por medio del concepto de libertad, de igual modo, éste influye poco en la legislación de la naturaleza (Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluss hat, eben so wenig stört diese die Gesetzgebung der Natur)" (KU,II,XVIII). Kant señala a este respecto que la posibilidad de pensar en el mismo sujeto y sin contradicción la coexistencia de ambas legislaciones y de las facultades a ellas asociadas (die Möglichkeit, das

Si seguimos en sus líneas más generales el planteamiento desarrollado en el párrafo anterior, se observará que se ha abierto un abismo que, de acuerdo a Kant mismo, es infranqueable (*eine unübersehbare Kluft*) entre la esfera de los conceptos de la naturaleza -sometida a la legislación teórica del entendimiento y referida al ámbito estrictamente sensible, fenoménico- por un lado, y la esfera del concepto de la libertad -subordinada a la legislación práctica de la razón y asociada al ámbito suprasensible de las cosas en sí- por el otro, esferas, pues, entre las que no parece posible tránsito alguno "...exactamente como si fueran otros tantos mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo (...gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluss haben kann)" (KU, II, XX), esferas separadas, pues, "...por el gran abismo que separa lo suprasensible de los fenómenos [en virtud del cual] el concepto de la libertad no determina nada referente al conocimiento teórico de la Naturaleza [y, del mismo modo] el concepto de la naturaleza igualmente nada referente a las leyes prácticas de la libertad; en tal sentido es, pues, imposible hacer un tránsito de una esfera a otra (...durch die grosse Kluft, welche das Übersinnliche von der Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Freiheitsbegriff

---

Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen in demselben Subjekt sich wenigstens ohne Widerspruch zu denken) ha sido ya demostrada en la Crítica de la Razón Pura en una alusión que remite seguramente a la Dialéctica Trascendental y sobre la que no habremos de detenernos por el momento (Cfr., KU, II, XVIII).

bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur; der Naturbegriff eben sowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit: und es ist in sofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen)" (KU, IX, LIV)<sup>12</sup>. Kant insistirá sin embargo en la necesidad de establecer un tránsito semejante, un puente capaz de comunicar ambas esferas que no podrán permanecer en lo sucesivo disociadas y aún contrapuestas. La vía que Kant ensayará para tender un puente de tal clase será doble y merece ser por ello cuidadosamente distinguida:

- 1) Por un lado, éste tránsito podrá ser concebido destacando

---

<sup>12</sup> Parece preciso subrayar que pese al reconocimiento inicial de la existencia de este "abismo infranqueable" entre ambas esferas, Kant habrá de matizar no obstante esta tesis mediante el señalamiento de que si bien es cierto que los fundamentos de la causalidad según el concepto de libertad y las reglas prácticas en él contenidas no se encuentran en absoluto determinados por la Naturaleza de modo que, para decirlo en el lenguaje de Kant, lo sensible-natural no podrá jamás determinar lo suprasensible en el sujeto, sí que habrá de ser posible un cierto influjo en la dirección inversa. En efecto, de acuerdo a Kant, es posible concebir una determinación de lo sensible (la Naturaleza) por lo suprasensible (la libertad), determinación cuya condición de posibilidad se encuentra ya contenida justamente en el concepto de una causalidad mediante libertad, causalidad ciertamente peculiar en la medida en que los efectos que a ella serán característicos deberán ocurrir, tendrán que manifestarse, precisamente en el orden sensible, en el mundo organizado causalmente, en la Naturaleza. Esta determinación de lo sensible por lo suprasensible, pues, no se referirá sino a los efectos en el mundo fenoménico de las acciones libres de los hombres (Cfr., KU, IX, LIV-LV). Quisiera limitarme por el momento a este señalamiento tan modesto en torno a una cuestión que es ciertamente mucho más vasta y complicada de lo que este comentario necesariamente parco parece sugerir.

la manera en que el mundo suprasensible sometido a la legislación práctica de la razón debe realizar en el mundo sensible, fenoménico, aquél fin propuesto por sus leyes prácticas basadas en el concepto de la libertad ; un tránsito de esta clase se apoya en algo que llamaré un argumento ético que no insistirá sino en la necesaria realización de los fines prácticos últimos de la razón en el orden sensible a través de la acción de una voluntad cuya incidencia, cuyo actuar en ese mundo fenoménico, se halla determinado por leyes práctico-morales basadas en el concepto de la libertad;

2) Por el otro, este mismo tránsito podrá ser establecido si la propia naturaleza puede ser pensada de tal manera que concuerde con la posibilidad de aquéllos fines prácticos que según leyes de la libertad han de ser realizados en ella. Es decir, observará Kant, se trata de determinar la existencia de un fundamento para la **unidad** entre:

2.1) Por un lado, lo suprasensible que yace a la base de la naturaleza y, por el otro,

2.2) Lo que el concepto de libertad encierre de práctico.

Justamente el concepto de un fundamento semejante -y ello a pesar de la imposibilidad de poseer de él conocimiento alguno de carácter ya teórico o ya práctico- hará posible el anhelado tránsito desde el modo de pensar propio de una esfera al de la otra. En esta segunda modalidad se alude a un tránsito de una clase distinta a la del primero que se apoyará en algo que llamaré un argumento teleológico, empeñado en destacar una singular y ciertamente extraña coincidencia entre, por un lado, aquél primer movimiento ya señalado en 1) de esa voluntad que, actuando conforme a leyes práctico-morales basadas en el concepto de libertad, busca realizar en el mundo fenoménico los fines últimos que la razón prescribe (Cfr., 2.2) y, por el otro, aquél segundo movimiento de una naturaleza que, desde una perspectiva ciertamente distinta a aquélla relacionada con los conceptos teóricos y sujeta siempre a la legislación del entendimiento, parece de algún modo dirigirse hacia ese mismo fin prescrito por la razón práctica (Cfr., 2.1) en una confluencia por demás sorprendente con el primer movimiento arriba señalado que pretende, no obstante, ser capaz de articular la finalidad práctica con una peculiar finalidad de la Naturaleza que sea capaz de mostrar a esta como si estuviera dispuesta no tan sólo para nuestra acción

exclusivamente técnica sino también, sobre todo, para nuestra acción moral, dando lugar de esta manera a una representación de la Naturaleza, distinta por cierto de aquella que se traslucía a lo largo de buena parte de la Crítica de la Razón Pura, que la mostrará, en último análisis, como una condición de posibilidad de la propia vida moral; será, pues, a una confluencia de esta clase a la que Kant buscará proporcionar, en una tentativa ciertamente difícil, una fundamentación trascendental. Será precisamente en torno a este intento por dotar de una fundamentación trascendental a la pretendida unidad entre la esfera de los conceptos de la naturaleza y la del concepto de libertad, entre el entendimiento y la razón, entre lo sensible y lo suprasensible, entre la Naturaleza y la libertad, que versará el contenido de buena parte de la Crítica de la facultad de Juzgar<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> El lugar de la Crítica de la facultad de Juzgar en el conjunto de la filosofía crítica puede ser explicado entonces a partir de la pretensión kantiana en el sentido de que la obra mencionada habría de mostrar de qué modo la facultad de Juzgar constituye un vínculo mediador entre la facultad cognoscitiva (el entendimiento) y la facultad de desear (la razón). La Crítica de la Razón Pura y la Crítica de la Razón Práctica se ocuparon de dos ámbitos distintos -en el primer caso, el mundo fenoménico regulado causalmente; en el segundo, el mundo nouménico, suprasensible, de la libertad. El problema planteado en la Crítica de la facultad de Juzgar es el relativo a si podría o no existir una unidad entre ambos dominios. Como habremos de verlo más adelante, la facultad de Juzgar será considerada por Kant como una facultad capaz de posibilitar una unidad semejante. Es en este sentido que considerará a la Crítica de la facultad de Juzgar como un modo de articular las dos partes de la filosofía en una totalidad (Cfr., KU, XXI). En efecto, Kant ha mostrado en la KrV que el entendimiento contiene principios constitutivos de conocimiento a priori; análogamente, ha mostrado en la KpV que la razón contiene

## II.2. La Facultad de Juzgar.

En la búsqueda de aquél enlace entre la esfera de los conceptos de la naturaleza y la del concepto de libertad, entre la facultad del entendimiento, que suministra leyes a priori de la naturaleza, y la de la razón, que proporciona leyes de la libertad, Kant habrá de volverse a una facultad intermedia entre ambas: la facultad de Juzgar (Urteilkraft). Aunque no los explicita en este momento de la argumentación, Kant piensa que hay motivos suficientes para suponer la existencia de una doble analogía (nach der Analogie zu vermuten):

- a) Una analogía entre esta facultad intermedia de Juzgar y las facultades del conocimiento -es decir, el entendimiento y la razón; y

---

principios a priori con respecto a la facultad de desear. La preocupación central de la Kritik der Urteilkraft será la de dar una respuesta a la pregunta de si la facultad de Juzgar, que en el plano de las facultades de conocimiento constituye un vínculo mediador entre la razón y el entendimiento, posee también principios a priori para sí misma; si éstos son constitutivos o meramente regulativos, si suministran una regla a priori al sentimiento de placer y displacer. Por lo demás, me parece pertinente el señalamiento de Bäumler en el sentido de que, a lo largo de toda la estética precedente hasta la Critica de la Facultad de Juzgar, se anunciará con una peculiar insistencia una suerte de interés por lo irracional que aparece expresado a través de nociones como las de gusto, sentimiento, facultad de juzgar, genio, espíritu, etc.

b) Una analogía entre esta misma Facultad de Juzgar y las facultades del alma -esto es, la facultad de conocer y la facultad de desear o facultad apetitiva (Cfr., KU, III, XXI y ss.)<sup>14</sup>.

Será justamente a través del análisis de esta doble analogía que Kant elucidará las características propias de la facultad de Juzgar:

1) Por lo que se refiere a la analogía entre la facultad de Juzgar y las facultades superiores del conocimiento (obere Erkenntnisvermögen) -esto es, el entendimiento y la razón según se ha señalado ya anteriormente-, Kant subrayará que, en efecto, al igual que éstas dos, la facultad de Juzgar habrá de encerrar una legislación propia o, al menos, poseerá su propio principio, en este caso subjetivo y a priori, que le permitirá determinar leyes que también tendrán un carácter a priori (wenn gleich nicht eine eigene Gesetzgebung, doch ein ihr eigenes Prinzip, nach Gesetzen zu suchen, allenfalls ein bloss subjektives a

---

<sup>14</sup> Véase a este respecto el Apéndice "La noción de Gemüt en la Kritik der Urteilskraft de Kant".

priori, in sich enthalten dürfte) (KU, III, XXI). Pese a carecer de campo alguno de objetos como esfera propia (**kein Feld der Gegenstände als sein Gebiet zustände**) -y quizá en este punto se rompería la analogía toda vez que el entendimiento al igual que la razón sí que poseen una esfera determinada según se ha señalado ya anteriormente-, el principio a priori propio a esta facultad intermedia tendrá, no obstante, un territorio (**Boden**) dentro del cual poseerá entera validez (**wofür gerade nur dieses Prinzip geltend sein möchte**) (Cfr., Id.). De acuerdo al resultado de esta primera analogía, pues, la facultad de Juzgar poseerá tanto un principio a priori como un territorio dentro del cual el citado principio poseerá validez universal e incondicionada;

2) Por lo que se refiere a la analogía entre la facultad de Juzgar y las facultades del alma (**Seelenvermögen**) -esto es la facultad de conocer (**Erkenntnisvermögen**) al igual que la facultad de desear o facultad apetitiva (**Begehrungsvermögen**)- Kant subrayará que mientras la existencia de la facultad de conocer, en tanto que facultad de conocimiento teórico y referida por ello tan sólo a la naturaleza considerada como conjunto de fenómenos, supone siempre la presencia del entendimiento como legislador capaz de establecer

leyes por medio de conceptos **a priori** -en este caso leyes **a priori** de la naturaleza-, la existencia de la facultad de desear, considerada en tanto que facultad superior<sup>15</sup>, esto es, en tanto que facultad de desear según el concepto de la libertad, supondrá la legislación **a priori** por parte de la razón. Es en este punto que Kant habrá de introducir, al modo de elemento intermedio y punto de enlace entre esas dos facultades del alma arriba citadas y en una manera por demás similar a aquélla en que la facultad de Juzgar también lo era entre las facultades del conocimiento señaladas en 1), aquéllo que él llamará sentimiento de placer y displacer (*Gefühl der Lust und Unlust*) susceptible de ser asociado, en virtud, decíamos, de su carácter de intermediario, a la facultad de Juzgar que, en razón de esta singular conexión, será capaz de proporcionar a aquél sentimiento de placer su principio determinante:

---

<sup>15</sup> Recuérdese que Kant establece una doble consideración de la facultad de desear:

1) Como facultad superior (*als oberes Vermögen nach dem Freiheitsbegriff*) según el concepto de libertad y para la cual solamente la razón es legisladora, en la que el placer surge precisamente por la determinación de esta facultad de desear por medio de la ley moral;

2) Como facultad inferior en la que el placer precede al principio que dirige y determina a la facultad de desear (Cfr., KU, III, XXIV).

Véase en relación a esto el Apéndice "La noción de Gemüt en la Kritik der Urteilskraft de Kant".

"Así, la facultad del conocimiento según conceptos tiene sus principios a priori en el entendimiento puro (en su concepto de naturaleza), la facultad apetitiva los tiene en la razón pura (en su concepto de libertad), y todavía queda, entre las propiedades del espíritu en general (unter den Gemütseigenschaften überhaupt), una facultad o receptibilidad intermedia (ein mittleres Vermögen oder Empfänglichkeit), a saber el sentimiento de placer y displacer, del mismo modo que entre las facultades superiores del conocimiento resta una intermedia, la facultad de Juzgar. ¿Qué es más natural suponer que éste [el Juicio] contendrá asimismo principios a priori para aquél [el sentimiento de placer y displacer] (Was ist natürlicher, als zu vermuten, dass die letztere zu dem ersten eben so wohl Prinzipien a priori enthalten werde)" (KU, EE, III, H12).

Después de haber subrayado el peculiar carácter de esta doble analogía arriba referida, Kant arriba a las siguientes conclusiones:

i) La facultad de Juzgar posee tanto un principio a priori como un territorio sobre el que tal principio posee entera validez (véase a este respecto lo ya señalado en la primera de las analogías);

ii) En virtud del carácter intermedio de ambas, la facultad de Juzgar podrá ser asociada al sentimiento de placer y displacer y capaz de fundamentar a éste

suministrándole un principio de determinación a priori; de este modo, dirá Kant, "...si la facultad de Juzgar debe determinar siempre él sólo algo para sí mismo, no podrá ser otra cosa que el sentimiento de placer, y viceversa, si éste debe tener un principio a priori, sólo podrá encontrarlo en la facultad de Juzgar (wenn Urteilkraft überall etwas für sich allein bestimmen soll, es wohl nicht anders als das Gefühl der Lust sein könnte und umgekehrt, wenn dieses überall ein Prinzip a priori haben soll, es allein in der Urteilkraft anzutreffen sein werde)" (KU,EE,III,H12); en este sentido, agregará Kant, de la misma manera en que el sentimiento de placer y displacer se halla unido a la facultad de desear o facultad apetitiva<sup>16</sup>, en virtud de esta singular conexión entre el sentimiento de placer y dolor y la facultad de Juzgar, éste último podrá realizar también un tránsito desde la facultad pura de conocer, es decir, desde la esfera de los conceptos de la naturaleza, hacia la facultad de desear o facultad apetitiva, esto es, hacia la esfera del concepto de la libertad<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Recuérdese a este respecto lo ya señalado en la nota 8, donde se destacaba la relación del placer con la facultad de desear fuera ésta considerada ya como facultad superior o bien como facultad inferior.

<sup>17</sup> Kant parece haber demostrado hasta ahora tan sólo la existencia de un vínculo entre el sentimiento de placer y dolor y la facultad de desear o facultad apetitiva y, a través de él, entre ésta última y la facultad de Juzgar, pero no entre el

### II.3. Facultad de Juzgar **determinante** y Facultad de Juzgar **reflexionante**.

Kant define a la Facultad de Juzgar en general como la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal (**Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthaten unter dem Allgemeinen zu denken.** (KU, IV, XXVI). En esta singular relación entre lo particular y lo universal tan sólo dos alternativas parecen posibles y será sobre ellas que habrán de basarse esas dos distintas clases de la facultad de Juzgar que Kant habrá de considerar:

- 1) Facultad de Juzgar **determinante** (**bestimmende Urteilskraft**) en el que lo universal (expresado por una regla, un principio o una ley) se encuentra ya dado y se busca subsumir en él a lo particular (**Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert...bestimmend.** KU, IV, XXV); en este caso la facultad de Juzgar podrá ser considerado como la facultad de

---

mencionado sentimiento y la facultad de conocer propiamente dicha. De este modo, siguiendo la analogía y situados ahora en el interior de las facultades del conocimiento, el único vínculo que podría ser establecido legítimamente hasta este momento de la argumentación sería entre la facultad de Juzgar y la de la razón, pero no, por lo ya señalado anteriormente, entre la facultad de Juzgar y la del entendimiento.

determinar un concepto fundamental por medio de una representación empírica (*als ein Vermögen, einen zum Grund liegenden Begriff durch eine gegebene empirische Vorstellung zu bestimmen*) (Cfr., KU,EE,V,H16) donde el concepto del Objeto es tomado como principio y fundamento capaz de prescribir la regla al juicio (*...in welchem der zum Grunde gelegte Begriff vom Objekte der Urteilskraft die Regel vorschreibt und also die Stelle des Prinzips vertritt*) (Id.);

2) Facultad de Juzgar reflexionante (*reflektierende Urteilskraft*) en el que ha sido dado solamente lo particular a partir de lo cual se busca encontrar lo universal; en este caso, anotará Kant, el Juicio podrá ser considerado como la facultad de reflexionar sobre una representación dada según un cierto principio (*nach einem gewissen Prinzip zu reflektieren*) (KU,EE,V,H16)<sup>18</sup>. Será justamente sobre esta clase de juicio que Kant pasará a realizar una serie de consideraciones sobre las que habremos de detenernos a continuación.

En la Crítica de la Razón Pura, Kant había identificado al

---

<sup>18</sup> "La facultad de Juzgar reflexionante, dice Kant, es lo que también se llama facultad de dictaminar (*facultad diiudicandi*)" (KU,EE,V,H17).

Juicio (**Urteil**) con una de las tres facultades del ánimo (**Gemüt**)<sup>19</sup>, a saber: el entendimiento (**Verstand**). Es en este sentido que Kant señala que los conceptos del entendimiento no se utilizan más que para formular juicios, que éstos son, por tanto, el conocimiento mediato de un objeto. El juicio aparece así como esa facultad mental que se describe positivamente como conocimiento por medio de conceptos y negativamente como una facultad cognoscitiva no-sensible (**nicht sinnliches Erkenntnisvermögen**). Es por ello que Kant insiste en que "podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de modo que el entendimiento puede representarse como una facultad de juzgar, ya que, según lo dicho anteriormente, es una facultad de pensar (**Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so dass der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann**)" (**KrV**, A69/B94)<sup>20</sup>. El juicio aparece así como un acto del entendimiento mediante el cual pensamos una representación particular como contenida bajo un

---

<sup>19</sup> Respecto a la traducción de **Gemüt** por ánimo y, en general, al sentido y carácter de esta noción, véase el Apéndice "La noción de **Gemüt** en la Kritik der Urteilskraft de Kant".

<sup>20</sup> Esta tesis constituye una de las premisas básicas de la llamada Deducción **metafísica** de los conceptos puros del entendimiento o categorías. Ello es claro en el siguiente señalamiento: "Existe, por tanto, la posibilidad de hallar todas las funciones del entendimiento (**die Funktionen des Verstandes**) si podemos representar exhaustivamente las funciones de unidad en los juicios (**die Funktionen der Einheit in den Urteilen**)" (**KrV**, A69/B94).

concepto universal<sup>21</sup>, "...como la capacidad de subsumir bajo reglas, es decir, de distinguir si algo cae o no bajo una regla dada (casus datae legis) (so ist Urteils kraft das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen regel stehe oder nicht)"(KrV, A133/B172). De esta manera, según Kant, serían las reglas suministradas por los conceptos del entendimiento o categorías las que nos permitirían organizar lo vario de las intuiciones de una manera tal que podamos acceder a un conocimiento susceptible de ser expresado en juicios y, de ese modo, de ser comunicado y compartido con los demás.

En la "Primera Introducción" a la Critica de la facultad de Juzgar, Kant insistirá en que, considerada en sus determinaciones

---

<sup>21</sup> "El juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto (Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben). En todo juicio hay un concepto válido para muchas otras representaciones y, entre éstas muchas, comprende una determinada que se refiere inmediatamente al objeto...En efecto, para conocer el objeto se utiliza, en vez de una representación inmediata, otra superior, la cual comprende en sí la anterior y otras más; de esta forma se sintetizan muchos conocimientos posibles en uno solo" (KrV,A69/B94). Es preciso señalar, en relación a este pasaje, que aquéllo que en cada caso constituya una representación (Vorstellung) habrá de variar. Así, por ejemplo, una representación podrá ser una sensación (Empfindung) o una intuición (Anschauung) de un objeto individual o bien un concepto (Begriff). Kant parece estar usando aquí el término "representación" para referirse a cualquier cosa de la que se es consciente.

más generales, la actividad asociada al reflexionar (reflectieren, überlegen) supondrá siempre el comparar y combinar representaciones dadas -sea con otras representaciones o con la facultad de conocimiento- en relación con un concepto hecho posible por ellas (gegebene Vorstellungen entweder mit andern, oder mit seinem Erkenntnisvermögen, in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff, zu vergleichen und zusammen zu halten) (KU,EE,V,H16). Así considerada, la reflexión requerirá siempre un principio, una regla, una ley. Por lo que se refiere a los objetos de la naturaleza (Gegenstände der Natur), el principio de esta reflexión en general es que se puedan encontrar conceptos determinados empíricamente para todos ellos (...dass sich zu allen Naturdingen empirisch bestimmte Begriffe finden lassen), esto es, que siempre pueda presuponerse en los productos de la naturaleza una forma que sea posible según leyes generales cognoscibles por nosotros (nach allgemeinen, für uns erkennbaren Gesetzen möglich ist), principio éste que debe ser considerado como fundamento de todo tratamiento de nuestras representaciones empíricas pues, de lo contrario, toda la reflexión se realizaría de modo azaroso y, por ello mismo, sin una esperanza sólida de encontrar su concordancia con la naturaleza (Cfr., KU,EE,V,H17). Así pues, en relación a aquellos conceptos generales de la naturaleza bajo los que es posible un concepto general de la experiencia sin determinación empírica alguna de carácter particular, la reflexión tendrá su regla en el concepto de una naturaleza en general (im Begriffe einer Natur überhaupt) y, por tanto, en el entendimiento

(im Verstande), de modo tal que la Facultad de Juzgar no requerirá principio particular alguno de la reflexión sino que, más bien, como ya se había subrayado en la Critica de la Razón Pura<sup>22</sup>, lo **esquematisará a priori** y aplicará estos esquemas -sin los que no sería en absoluto posible juicio de experiencia alguno- a cada síntesis empírica. En este caso la facultad de Juzgar en su

<sup>22</sup> Recuérdese a este respecto que en el Capítulo I de la "Doctrina Trascendental del Juicio (o Analítica de los Principios)", capítulo denominado El Esquematismo de los Conceptos Puros del Entendimiento, Kant se plantea los problemas que derivan de la necesaria subsunción de un objeto (que es siempre particular) bajo un concepto (que es siempre general), insistiendo en que, a fin de que una subsunción de tal clase efectivamente posible, la representación del objeto tendrá que ser homogénea (gleichartig) con el concepto. En efecto, anotará Kant, "comparados con las intuiciones empíricas (en general con todas las sensibles), los conceptos puros del entendimiento son totalmente heterogéneos y jamás pueden hallarse en intuición alguna (Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz ungleichartig, und können niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden). ¿Cómo podemos, pues, subsumir ésta bajo tales conceptos y, consiguientemente, aplicar la categoría a los fenómenos, ya que a nadie se le ocurrirá decir que una categoría, la causalidad, por ejemplo, pueda ser intuida por los sentidos ni hallarse contenida en el fenómeno? En realidad, es esta natural e importante pregunta la que hace necesaria una doctrina trascendental de la facultad de Juzgar, una doctrina que manifieste la posibilidad de aplicar a los fenómenos en general los conceptos puros del entendimiento (...welche eine transzendente Doktrin der Urteilkraft notwendig macht, um nämlich die Möglichkeit zu zeigen wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können) (KxV, A137/138-B176/177). Será precisamente en orden a proporcionar una respuesta a la cuestión planteada por el problema relativo a la aplicación de los conceptos puros del entendimiento -que son siempre, repetimos nuevamente, de carácter general- al objeto -que es siempre, insistimos una vez más, particular- que Kant insistirá en la necesidad de una representación mediadora, de un tercer término que, siendo homogéneo tanto con el concepto puro como con el objeto, vale decir, tanto con lo general como con lo particular, sea capaz de enlazar y vincular a ambos para hacer de ese modo posible el conocimiento de objeto. Tal representación mediadora no será sino aquella que Kant mismo denominará esquema trascendental (das transzendente Schema).

reflexión será determinante y su esquematismo trascendental habrá de servirle como regla bajo la que habrán de subsumirse las intuiciones empíricas dadas (Cfr., KU,EE,V,H17 y ss.).

II.3.1. Facultad de Juzgar reflexionante y unidad sistemática de la naturaleza según leyes particulares.

En la Critica de la Razón Pura Kant había señalado que la totalidad de la naturaleza, entendida ésta como compendio de todos los objetos de la experiencia (...als dem Inbegriffe der Gegenstände der Erfahrung KrV, BXIX), constituía, en efecto, un sistema según leyes trascendentales que el propio entendimiento suministraba enteramente a priori a los fenómenos. En efecto, en la KrV se insistía en que la experiencia debía constituir un sistema de los conocimientos empiricos según leyes generales. Ello requería la unidad de la naturaleza según un principio de conexión general de todo aquéllo que estuviera contenido en el conjunto de los fenómenos considerados en su totalidad. De acuerdo a esto, lejos de constituir un mero agregado, la experiencia debía ser considerada como una unidad sistemática, como un sistema:

"El entendimiento no es, pues, una mera facultad destinada a establecer leyes confrontando fenómenos, sino que él mismo es la legislación de la naturaleza. Es decir, sin él no habría naturaleza alguna, esto es, unidad sintética y regulada de lo diverso de los fenómenos (Es ist also der Verstand nicht bloss ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen: er ist selbst die Gesetzgebung vor die Natur, d.i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d.i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben)" (KrV, A126-7).

No obstante, subrayará Kant ahora en la Critica de la facultad de Juzgar, en su legislación trascendental de la naturaleza, el entendimiento hace abstracción de toda la enorme variedad de leyes empíricas particulares para centrarse únicamente en las condiciones de posibilidad de una experiencia en general según su forma. El entendimiento, de acuerdo a esto, será incapaz de proporcionarnos principio alguno de afinidad y unidad sistemática ya no de las leyes generales sino, más bien, de las leyes particulares de la Naturaleza. En efecto, según se ha señalado, el entendimiento posee ciertamente leyes generales a priori de la Naturaleza sin las cuales ésta no podría ser en absoluto objeto de una experiencia posible en general. No obstante, según Kant, es necesario aún, además de estas leyes generales de la naturaleza, un cierto orden en las reglas particulares de ésta, reglas que podrán ser conocidas sólo empíricamente y que, por ello mismo, aparecerán como contingentes para el entendimiento pero que son, no obstante, absolutamente necesarias para pasar del nivel de una experiencia posible en general a la experiencia particular y posibilitar de ese modo una unidad sistemática de la Naturaleza. En efecto, cabe recordar que ya en la "Primera Introducción" a la Critica de la Facultad de Juzgar, Kant había subrayado que de la legislación trascendental de la naturaleza por parte del entendimiento no parecía seguirse en absoluto el que aquélla debiera ser también un sistema concebible según leyes empíricas particulares como tampoco el que la conexión sistemática general de los fenómenos en la experiencia

-y por ello mismo, de la experiencia como sistema- debiera ser posible para el sujeto, y ello en razón de que la variedad y diversidad de las leyes empíricas particulares podía ser en efecto tan grande que, aunque nos fuera posible conectar al menos parcialmente diversas percepciones en una experiencia según leyes particulares descubiertas ocasionalmente, estaríamos incapacitados sin embargo para reducir estas mismas leyes empíricas particulares a una unidad bajo un principio común; de este modo, en una diversidad tal de leyes empíricas particulares se mostraría no otra cosa sino un agregado caótico en el interior del cual sería absolutamente imposible encontrar el más mínimo rastro de un sistema. No obstante, agregaba Kant inmediatamente, una unidad sistemática de una variedad de leyes empíricas particulares semejante y, por tanto, una unidad sistemática de la naturaleza de acuerdo a tales leyes, debía ser presupuesta según leyes trascendentales, y ello en razón de que la unidad de la naturaleza en el tiempo y el espacio y la unidad de la experiencia posible para nosotros debían ser consideradas en último análisis como una y la misma cosa (Cfr., KU,EE,IV,H13/14/15). Así, a diferencia de lo que ocurría en el caso de la facultad de Juzgar determinante, en el caso que ahora se considera debía presuponerse ya no una ley o principio general sino, mejor, una ley particular de la Naturaleza; en razón de ello, la Facultad de Juzgar, aunque ya no en su modalidad de facultad de Juzgar determinante, sino en la de facultad de Juzgar reflexionante, requeriría no tanto de un principio suministrado por el entendimiento como de un principio

propio y a la vez trascendental de su reflexión, un principio que, imposible de ser extraído de la propia experiencia, habría de fundar, sin embargo, la unidad sistemática de la misma bajo leyes empíricas particulares, un principio, pues, trascendental que podría ser formulado tentativamente de la siguiente manera: las leyes empíricas particulares - consideradas como distintas de las leyes propiamente generales de la Naturaleza cuya base radica en el entendimiento y que intervienen en la Facultad de Juzgar determinante en el sentido en que la Crítica de la Razón Pura lo ha demostrado ya con precisión- deberán ser consideradas de acuerdo a una unidad (**nach einer solchen Einheit betrachten werden müssen**) semejante a la que poseen las leyes generales del entendimiento puro, "...tal como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese dado igualmente para nuestras facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza (...als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen)" (KU, IV, XXVIII). De esta manera, habrá de constituir una presuposición trascendental el que la diversidad ilimitada de las leyes empíricas particulares y la heterogeneidad de las formas particulares de la Naturaleza sean aptas, sin embargo, para una experiencia como sistema unificado a través de la afinidad y subordinación sistemática de esas leyes particulares a otras de carácter más general y así sucesivamente:

"La facultad de Juzgar reflexionante que tiene la tarea de ascender de lo particular en la naturaleza a lo general (von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen), necesita, pues, un principio que no puede sacar de la experiencia, porque ese principio justamente debe fundar la unidad de todos los principios empiricos bajo principios, igualmente empiricos, pero más altos, y así la posibilidad de la subordinación sistemática de los unos a los otros (...Prinzip, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Prinzipien unter gleichfalls empirischen aber höheren Prinzipien, und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben untereinander, begründen soll)" (KU, IV, XXVI-XXVII).

Habrà de constituir una presuposición trascendental, pues, el que la diversidad ilimitada de las leyes empíricas particulares y la heterogeneidad de las formas particulares de la Naturaleza sean aptas, sin embargo, para una experiencia como sistema unificado a través de la afinidad y subordinación sistemática de esas leyes particulares a otras de carácter más general y así sucesivamente. De acuerdo a Kant, esta presuposición no expresará sino el principio trascendental de la facultad de Juzgar en su modalidad reflexionante. En efecto, todas aquellas fórmulas del tipo "la naturaleza toma siempre el camino más corto (les parsimoniae)", "la naturaleza no hace nada en vano", "la naturaleza no da saltos en la variedad de las formas (continuum formarum)", "la naturaleza es rica en especies pero parca en géneros", "en la Naturaleza hay una subordinación de especies y géneros comprensibles para nosotros", "los géneros se acercan a su vez unos a otros para hacer de este modo posible el tránsito de uno a otro y, así, a una especie más elevada", "la gran diversidad de leyes empíricas de la

naturaleza es, sin embargo, unidad bajo pocos principios (**principia proeter necessitate non sunt multiplicanda**)" y otras similares, no expresarán sino máximas que, aunque susceptibles de ser presentadas como sentencias de una sabiduría metafísica cuya necesidad acaso no podría ser mostrada conceptualmente, aparecen no obstante en el curso de la ciencia con inusitada frecuencia; de acuerdo a Kant, éstas máximas no serían sino la expresión misma del principio trascendental de la facultad de Juzgar reflexionante que, a través de ellas, mostraría ese peculiar modo en que opera ese principio que se da ella a sí misma para hacer posible a la experiencia como sistema unificado según leyes particulares; se trata entonces de máximas de la facultad de Juzgar que se colocan siempre a la base de la investigación de la Naturaleza y que no se refieren sino a la posibilidad de la experiencia, del conocimiento de la Naturaleza, en tanto determinado por una diversidad de leyes particulares. Kant insistirá en que ni el entendimiento ni la razón son capaces de fundar **a priori** un principio o una ley de esta clase pues, como ya se ha dicho anteriormente, podremos comprender perfectamente el que la naturaleza se adapte a nuestro entendimiento en sus leyes meramente generales; no obstante, en relación a las leyes particulares, a su variedad y diversidad, la Naturaleza se encuentra en un cierto sentido libre de la legislación del entendimiento. Expresado así a través de las máximas ya citadas, el principio trascendental de la facultad de Juzgar reflexionante no será por ello más que "...una mera presuposición de la facultad de Juzgar para su propio uso (**eine**

blosse Voraussetzung der Urteilskraft, zum Behuf ihres eigenen Gebrauchs) -el ascender siempre desde las leyes empiricas particulares hasta las más generales, aunque también empiricas, con el fin de unificar las leyes empiricas- ... [que no] se puede atribuir de ningún modo ... a la experiencia, porque sólo presuponiéndolo se pueden realizar experiencias de un modo sistemático (weil nur unter Voraussetzung desselben es möglich ist, Erfahrungen auf systematische Art anzustellen)" (KU,EE,V,H16)<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Conviene destacar que ya A. Bäumlér ha llamado la atención sobre el hecho de que los problemas de lo bello y de lo orgánico tratados en esta tercera Critica son solamente casos especiales de un objeto más amplio que comprende a ambos. La unificación de una crítica del gusto con una teoría del conocimiento de la biología- y es en este sentido que bien podría ser leída la "Crítica de la facultad de Juzgar Teleológica"- en un único libro es, de acuerdo a Bäumlér, algo más que una mera extravagancia o una preocupación por una unidad sistemática. El sentido propio de la última Critica no tiene que ser buscado ni en la Estética ni en la doctrina de lo orgánico, sino en un concepto que abarca a ambos, a saber: el de la individualidad. En efecto, Kant insiste en que ni el objeto bello ni el cuerpo viviente se comprenden mediante lo universal de las leyes a lo cual, al igual que todo lo individual, se sustraen. De lo individual es posible solamente un saber histórico. Es en este sentido que puede comprenderse el que un conocimiento que a comienzos del siglo XVIII era considerado como de segundo rango- esto es, el conocimiento histórico- haya de elevarse en el curso del siglo XIX a ciencia auténtica. La moderna escritura de la historia es, en este sentido, hija del espíritu individualista del tiempo nuevo y, en la medida en que este tiene sus raíces en el siglo XVIII, una heredera directa de la época del gusto. Es por ello que Bäumlér señala que el objeto al que, en último análisis, conduce el nuevo concepto de método de la Critica de la Facultad de Juzgar, no es otro que la historia. La Estética es, en este sentido, la precursora de la historiografía. El siglo XVIII es la cuna del sentido histórico porque es el de la patria de la estética (Bäumlér, 1967, 15).

### II.3.2. Facultad de Juzgar reflexionante y principio de finalidad de la naturaleza.

Kant subrayará que por ser un principio trascendental, el principio de la facultad de Juzgar reflexionante requerirá también de una deducción trascendental que busque sistemáticamente su fundamento en las fuentes a priori del conocimiento. Aunque ya sugerida en sus lineamientos más generales en buena parte de todo lo ya anteriormente señalado, la argumentación que subyace a esta deducción puede ser reconstruida en los pasos que a continuación se detallan (Cfr., KU,V,XXX y ss.):

1) En primer lugar, como ya ha sido demostrado en la Crítica de la Razón Pura, es preciso subrayar que a la base de la posibilidad de una experiencia en general, habremos de encontrar siempre algo necesario, a saber: leyes generales sin las cuales la naturaleza en general no podrá ser en absoluto pensada. De acuerdo a Kant, esta clase de leyes, leyes del tipo "todo cambio tiene su causa", descansan en las categorías o conceptos puros cuya fuente radica en el entendimiento;

2) La facultad de Juzgar que opera subordinando los fenómenos, las representaciones sensibles, -que no expresarán

sino lo particular- a la clase de leyes destacadas en 1) - que no expresarán sino lo general- no será sino la facultad de Juzgar específicamente determinante , según se ha señalado ya con anterioridad. Piénsese a modo de ejemplo en esa ley general de la Naturaleza expresada por la ley de la causalidad, ley general a partir de la cual la facultad de Juzgar, en su modalidad de facultad de Juzgar determinante, no hará sino indicar **a priori** la condición de la subsunción de las representaciones sensibles en cuestión a esa ley general de la Naturaleza, condición dada, como bien se sabe, por la sucesión de las determinaciones de una y la misma cosa, es decir, por la condición del tiempo;

3) Sin embargo, agregará Kant, los objetos particulares del conocimiento empírico no aparecerán solamente determinados por la condición formal del tiempo y como únicamente sometidos a las leyes generales de la Naturaleza, por ejemplo a la ley general que el principio de causalidad comporta. En efecto, para continuar con este mismo ejemplo, ellos podrán aparecer además determinados de modos distintos a aquél vinculado a las leyes generales de la Naturaleza; de esta manera, anotará Kant, objetos específicamente distintos, además de tener de común entre sí el pertenecer a la Naturaleza en general, podrán ser causas de modos infinitamente diversos, de manera que cada uno de estos distintos modos deberá poseer su regla que será

considerada como ley necesaria pese a que nosotros no seamos capaces de determinarla en forma clara. De este modo, con relación no ya a sus leyes generales sino, más bien, a las empíricas particulares, habremos de ser capaces de juzgar a la unidad de la Naturaleza según leyes empíricas particulares, podremos juzgar, pues, la posibilidad de la unidad de la experiencia como sistema según sus leyes empíricas particulares. En virtud de ellas, por lo tanto, será posible una conexión general de conocimientos empíricos en un todo de la experiencia;

4) Kant insiste en que en la medida misma en que esta unidad de la experiencia como sistema señalada en 3) ha de ser presupuesta y aceptada necesariamente -pues, de otra manera, no podría tener lugar esa conexión general de conocimientos empíricos, particulares, en un todo de la experiencia-, la facultad de Juzgar, en su modalidad de facultad de juzgar reflexionante, tendrá que asumir para su propio uso un principio a priori de acuerdo al cual, en el curso mismo de la investigación sobre la Naturaleza, lo contingente en las leyes empíricas, particulares, habrá de encerrar siempre y de modo necesario una unidad pensable conforme a ley;

5) Esta unidad conforme a ley a la que nos hemos referido

hacia el final de 4), habrá de ser representada como finalidad de la Naturaleza. Será justamente en razón de ello que la facultad de Juzgar, en su modalidad de facultad de Juzgar reflexionante, repetimos una vez más, deba pensar a la Naturaleza con relación a sus leyes empíricas particulares según un principio de la finalidad para nuestra facultad de conocer. Entendido así como principio trascendental de la facultad de Juzgar reflexionante, este principio de la finalidad de la Naturaleza no habrá de expresar ni un concepto de la Naturaleza ni tampoco concepto alguno de la libertad, sino que representará tan sólo la única manera en que habremos de proceder en nuestra reflexión sobre los objetos de la Naturaleza con la intención puesta en una experiencia general, unificada y conexa en forma sistemática, que representará, pues, no un principio objetivo de carácter constitutivo sino, más bien, un principio subjetivo de la facultad de Juzgar reflexionante.

De acuerdo a lo arriba señalado, la concordancia de la Naturaleza según sus leyes empíricas particulares con nuestra facultad de conocimiento deberá ser presupuesta a priori por la facultad de Juzgar, como juicio reflexionante, para la reflexión sobre la naturaleza según sus leyes empíricas particulares; una concordancia de esta clase habrá de ser considerada desde la perspectiva del entendimiento como contingente y, sin embargo,

también y al mismo tiempo, como indispensable para nuestra exigencia de conocimiento. En efecto, señalará Kant, el que a pesar de toda su diversidad y desigualdad sea no obstante posible encontrar un orden y coherencia en la Naturaleza según sus leyes particulares será considerado por el entendimiento como algo contingente y, al mismo tiempo, también como necesario de acuerdo a las exigencias de nuestro conocimiento, pues "...sin presuponerla no obtendríamos ordenación alguna de la Naturaleza según leyes empíricas (**ohne diese vorauszusetzen, keine Ordnung der Natur nach empirischen Gesetzen**), y, por lo tanto, hilo alguno conductor para organizar con él, en toda su diversidad, una experiencia y una investigación de la misma" (KU,V,XXXVI); de este modo, pues, una concordancia de esta clase será precisamente aquéllo que la facultad de Juzgar, en su modalidad de facultad de Juzgar reflexionante, buscará hacer posible para de esa manera suministrar en forma a priori un hilo conductor en ausencia del cual, dirá Kant, no podría pensarse cómo a partir de una materia tan confusa para nosotros dada por los objetos particulares empíricos sería posible en efecto una experiencia coherente y unificada sistemáticamente (Cfr., KU,V,XXXVI/XXXVII); a partir de esto será claro el que el principio de la facultad de Juzgar reflexionante se encontrará inequívocamente asociado a la idea de que debemos asumir el que las leyes particulares de la naturaleza se hallan relacionadas, guardan una conexión tal entre sí, que nos permiten concebir la idea de la experiencia como un sistema unificado de leyes empíricas; será justamente en este sentido que

Kant subraya que el principio peculiar de esta modalidad de la facultad de Juzgar "...es, por tanto, que la naturaleza especifica sus leyes generales en leyes empíricas, de acuerdo con la forma de un sistema lógico, para el fin de la facultad de Juzgar (zum Behuf der Urteils kraft)" (KU,EE,V,H21). Es preciso destacar que hasta este momento la argumentación parece haberse desarrollado de modo más o menos coherente y en estricta conformidad con lo ya señalado anteriormente, a saber, la necesidad de pensar mediante la facultad de Juzgar reflexionante una unidad sistemática de la Naturaleza según leyes empíricas particulares que sean capaces de posibilitar una experiencia unificada y coherente. No obstante, hay un momento en el desarrollo de esta argumentación (que a título meramente indicativo podría ser ubicado en el paso 5) de la deducción trascendental arriba expuesta) en donde esta conformidad y coherencia parecen fracturarse. En efecto, es ahí que se introducirá una noción que habrá de desempeñar un papel ciertamente fundamental en el curso que haya de seguir la argumentación kantiana: la noción de una finalidad de la naturaleza "...como concepto característico de la facultad de Juzgar reflexionante, no de la razón, al ponerse el fin no en el Objeto, sino exclusivamente en el sujeto y su mera facultad de reflexionar" (KU,EE,V,H21). Sin embargo, no parece en absoluto claro el que este principio de finalidad de la Naturaleza, con el que en lo sucesivo habrá de identificarse el principio trascendental de la facultad de Juzgar reflexionante, ofrezca una respuesta adecuada, una explicación satisfactoria, sobre ese

conjunto de problemas que la propia facultad de Juzgar reflexionante se proponía originalmente resolver, a saber, los relacionados con la necesaria unidad de la Naturaleza ya no según las leyes generales del entendimiento sino, mejor, de conformidad con sus leyes empíricas particulares. De este modo, subrayará Kant, la facultad de Juzgar, en tanto que facultad de Juzgar reflexionante hará posible "...y en realidad necesario, pensar además de la necesidad mecánica de la naturaleza, una finalidad en ésta (*ausser der mechanischen Naturnotwendigkeit sich ein ihr auch eine Zweckmässigkeit zu denken*) sin cuya presuposición no sería posible la unidad sistemática en la clasificación completa de formas particulares según leyes empíricas" (KU,EE,VII,H24). Así pues, en virtud de esta nueva perspectiva así introducida, la facultad de Juzgar reflexionante habrá de pensar, por medio de aquel principio que le es propio, una finalidad de la naturaleza en la especificación de sus formas por medio de leyes empíricas particulares (Cfr., KU,EE,V,H21). El principio de la facultad de Juzgar reflexionante será entonces no otro que el de la finalidad de la Naturaleza en su diversidad, es decir, la representación de la Naturaleza como si un entendimiento encerrara la base de la unidad de lo diverso de sus leyes empíricas (Cfr., KU,IV,XXVIII). Lo que interesa destacar es que, así entendido, el concepto de finalidad habrá de poseer un uso únicamente en la reflexión sobre la Naturaleza "...refiriéndose al enlace de los fenómenos en ella que es dado según leyes empíricas" (Cfr., KU,IV,XXVIII).

Kant insistirá en que este principio de finalidad no expresará sino un principio a priori cuyo origen radicará única y exclusivamente en la facultad de Juzgar reflexionante. Es en razón de ello que no será en absoluto posible el atribuir -a la manera en que lo haría la facultad de Juzgar determinante- a los objetos de la Naturaleza una relación con fines, el deducir a partir de un principio de esta clase considerado la existencia de una finalidad real en los objetos de la Naturaleza:

"De este modo, anotará Kant, vemos tierras, piedras, minerales y cosas similares sin forma intencional alguna, como meros agregados, y sin embargo tan relacionadas por los caracteres internos y los principios del conocimiento de su posibilidad, que bajo leyes empíricas son adecuadas para la clasificación de las cosas en un sistema de la naturaleza, aunque en si mismas no muestran ninguna forma de sistema" (KU, EE, VI, H22).

En este sentido, es perfectamente pertinente subrayar el que esa unidad sistemática de la Naturaleza según leyes empíricas particulares que el principio de finalidad exige, no expresará, sino un principio subjetivamente necesario, una idea que habrá de servir a la facultad de Juzgar reflexionante -y no en absoluto a la determinante- justamente para la actividad que le es propia, esto es, para reflexionar sobre los objetos de la naturaleza, jamás para determinarlos. Este principio de finalidad de la Naturaleza, pues, no expresará sino un acuerdo con las condiciones subjetivas de la facultad de Juzgar con respecto a la conexión de los conceptos empíricos en la totalidad de una

experiencia, un principio trascendental de la facultad de Juzgar para la finalidad de las formas de la Naturaleza encontradas en la experiencia, un principio, pues, "...que, si bien no es suficiente para explicar la posibilidad de tales formas, nos permite al menos aplicar a la naturaleza y su legalidad un concepto tan particular como el de finalidad, si bien éste no puede ser un concepto objetivo de la Naturaleza, sino que es obtenido simplemente de la relación subjetiva de ésta con una facultad del ánimo" (KU,EE,VI,H24). Este principio expresará entonces una ley que la facultad de Juzgar, en su modalidad de facultad de Juzgar reflexionante, habrá de proporcionar no a la naturaleza sino, más bien, a sí misma, con relación a la facultad de conocer del sujeto, de modo que éste sea capaz de reflexionar sobre aquélla para poder así ordenarla y unificarla sistemáticamente ya no según sus leyes generales, sino conforme a sus leyes empíricas particulares; así entendido, este principio de la facultad de Juzgar no expresará en absoluto una legislación del entendimiento sobre la Naturaleza o de la razón sobre la libertad sino, más bien, una peculiar legislación dada por el sujeto a sí mismo (nur in subjektiver Rücksicht, in sich, wodurch sie, nicht der Natur (als Autonomie), sondern ihr selbst (als Heautonomie)) (Cfr.,KU,V,XXXVII). Distinto por tanto del concepto de finalidad práctica -tal y como es posible hablar de ésta última en el plano del arte o de las costumbres- aunque, por otra parte, pueda en

efecto ser pensado en analogía con él<sup>24</sup>, este principio de finalidad de la Naturaleza propio de la facultad de Juzgar reflexionante, no expresará, al decir de Kant, más que una idea, una idea de la Naturaleza que, al modo de principio regulativo de la facultad de conocer (als regulatives Prinzip des Erkenntnisvermögen) (Cfr., KU, IX, LVII), se hallará en perfecta conformidad con nuestros requerimientos subjetivos en nuestra indagación reflexiva sobre aquélla<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Valdría la pena recordar que ya en el quinto apartado de su Introducción definitiva a la Critica de la facultad de Juzgar, Kant había señalado una distinción entre los principios trascendentales (ein transzendentales Prinzip) -que expresan siempre aquellas condiciones universales a priori únicamente bajo las cuales podrán ser las cosas objetos de nuestro conocimiento en general (el ejemplo que viene de inmediato a la mente es aquel relacionado con la ley de la causalidad)- y los principios metafísicos (ein metaphysisches Prinzip) -que no expresan sino la condición a priori bajo la cual objetos cuyo concepto debe ser dado empíricamente pueden recibir a priori, sin embargo, una mayor determinación (el ejemplo a este respecto bien podría ser el del concepto, empíricamente dado, de una facultad de desear, de una voluntad, que es sin embargo susceptible de recibir a priori una mayor determinación a través de principios practico-morales basados en el concepto de la libertad). Pues bien, anotará Kant, mientras que el principio de la finalidad de la Naturaleza será considerado como un principio trascendental -pues el concepto de los objetos pensados bajo este principio no será sino el concepto puro del objeto de conocimiento posible y no contendrá por ello nada empírico- el principio de la finalidad práctica, que expresa siempre la determinación de una voluntad libre, no será sino un principio metafísico -pues el concepto de voluntad como facultad de desear, aunque siempre susceptible de recibir a priori una mayor determinación, tiene que haber sido no obstante empíricamente dado. Lo que parece de cualquier modo claro es que, pese a sus diferencias, el uno trascendental y el otro metafísico, ambos principios no son en absoluto empíricos, sino a priori (Cfr., KU, V, XXIX y ss.).

<sup>25</sup> En el mismo año de la publicación de la segunda edición de la Critica de la Razón Pura (1787), Kant escribiría una carta a K.L. Reinhold participándole no tan sólo el trabajo relativo a su proyecto de una crítica del gusto, sino también del lugar de esta crítica en la filosofía crítica considerada en su totalidad:

II.3.3. Facultad de Juzgar **reflexionante**, principio de finalidad de la naturaleza y sentimiento de placer.

Será ahora que Kant busque establecer un vínculo de carácter trascendental entre el principio de finalidad de la Naturaleza, en el sentido en que éste ha sido ya caracterizado anteriormente, y el sentimiento de placer. En efecto, de acuerdo a Kant, la

---

"Me encuentro trabajando ahora en una crítica del gusto y he descubierto una clase de principio **a priori** diferente de los que he observado hasta ahora. Pues hay tres facultades de la mente: la facultad del conocimiento, la facultad del sentimiento de placer y displeacer y la facultad de desear. En la Crítica de la Razón Pura (teórica), he encontrado principios **a priori** para la primera de éstas, y en la Crítica de la Razón Práctica, principios **a priori** para la tercera. Intenté encontrarlos también para la segunda y pese a que pensaba imposible encontrar principios semejantes, la naturaleza sistemática de los análisis de las facultades de la mente humana previamente mencionadas me permitió descubrirlos, proporcionándome un vasto material para el resto de mi vida... Así que ahora reconozco tres partes de la filosofía, cada una de las cuales posee sus principios **a priori**, los cuales pueden ser enumerados y para los cuales se puede delimitar precisamente el conocimiento que puede basarse sobre ellos: filosofía teórica, teleología y filosofía práctica, de las cuales la segunda es por cierto la menos rica en fundamentos **a priori** de determinación. Espero tener un manuscrito sobre esto... será titulado 'Crítica del Gusto' " (K,31-XII-1787).

En este sentido podría decirse que la Crítica de la Facultad de Juzgar en su conjunto, tanto en la parte consagrada a la "Crítica de la facultad de Juzgar estética" como en aquella otra dedicada a la "Crítica de la facultad de Juzgar teleológica", bien puede ser considerada, en último análisis, como un tratamiento sistemático de la representación estética de la finalidad formal del arte (y en este sentido podría entenderse la parte relativa a la "Crítica de la Facultad de Juzgar Estética) y de la naturaleza (y es de este modo que puede ser interpretada la parte concerniente a la "Crítica de la Facultad de Juzgar Teleológica").

consecución de toda intención, de todo propósito (Absicht), va enlazada con el sentimiento de placer. De este modo, agregará Kant, si la consecución de toda intención, de todo propósito (Absicht), va enlazada con el sentimiento de placer y si, a su vez, la condición de la primera es una representación a priori -en este caso un principio para la facultad de Juzgar reflexionante- entonces el propio sentimiento de placer estará determinado por un fundamento también a priori que podrá serle proporcionado por el mismo principio de la facultad de Juzgar reflexionante (Cfr., KU, VI, XXXVIII) (Recuérdese a este respecto lo ya señalado en la segunda de las analogías de la facultad de Juzgar con las facultades del alma tratada en el apartado II.2. del presente escrito).

A diferencia de lo que ciertamente ocurre en la coincidencia de las representaciones sensibles con las leyes generales de la Naturaleza donde el sentimiento de placer no parece actuar en absoluto sobre el sujeto -pues en este caso, anotará Kant, el entendimiento procede necesariamente según su naturaleza y por ello mismo al margen de toda intención mientras que el placer por su parte, según se ha dicho, es siempre la realización de alguna intención-, en la posibilidad, ofrecida, como bien se recordará, por la facultad de Juzgar reflexionante, de unir dos o más leyes de la Naturaleza de carácter empírico particular bajo un principio que las comprenda a todas ellas, en esta posibilidad, repetimos, si que podrá ser encontrado, de acuerdo a Kant, el fundamento del

placer. De este modo, una reflexión que subordine sistemáticamente las leyes particulares de la Naturaleza bajo otras más generales y así sucesivamente, llevara a experimentar placer justamente a partir de esa peculiar concordancia que presenta a la Naturaleza como una totalidad sistemáticamente unificada y coherente ; por el contrario, seguramente habría un sentimiento no de placer sino de desagrado en una representación de la Naturaleza de acuerdo a la cual en cualquier reflexión en torno a ella habríamos de encontrar solamente heterogeneidad en sus leyes particulares haciendo imposible toda tentativa por suministrarle una unidad sistemática<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> "En realidad, si en la coincidencia de las percepciones con las leyes, según conceptos generales de la naturaleza -las categorías- no encontramos ni podremos encontrar el menor efecto sobre el sentimiento de placer en nosotros, porque en ello el entendimiento procede necesariamente, sin intención alguna, según su naturaleza; por otra parte, en cambio la posibilidad descubierta de unir dos o más leyes empíricas y heterogéneas de la naturaleza bajo un principio que comprenda a ambas es el fundamento de un placer muy notable, a menudo hasta de una admiración, incluso de una admiración tal que no cesa, aunque ya se esté bastante familiarizado con el objeto de la misma (*ist die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischen heterogenen Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Prinzip der Grund einer sehr merklichen Lust, oft sogar einer Bewunderung, selbst einer solchen, die nicht aufhört, ob man schon mit dem Gegenstande derselben genug bekannt ist*). Ciertamente es que, en la comprensibilidad de la naturaleza, en su unidad de divisiones en especies y géneros, por lo cual son posibles tan sólo los conceptos empíricos que nos sirven para conocerla según sus leyes particulares, no experimentamos ya placer alguno notable; pero éste ha existido seguramente en su tiempo, y sólo porque la experiencia la más común no es posible sin él, ha ido poco a poco mezclándose con el mero conocimiento, y ha venido a no ser ya particularmente notable. Hay, pues, algo que hace atender, en el enjuiciamiento de la naturaleza (*Beurteilung der Natur*), a la finalidad de la misma para nuestro entendimiento: un estudio que trae las leyes distintas de aquélla en lo posible a otras más altas, aunque siempre empíricas, para, cuando ello se realice, experimentar placer en esa concordancia con nuestra facultad de

Acaso las consideraciones realizadas en el párrafo precedente permitan plantear y hacer más comprensible aquéello que Kant denominará la representación estética de la finalidad de la Naturaleza (die ästhetische Vorstellung der Zweckmässigkeit der Natur). El primer aspecto que conviene destacar es la distinción establecida por Kant entre:

- 1) La calidad estética de la representación de un objeto (die ästhetische Beschaffenheit der Vorstellung eines Objekts) como aquéello que en tal representación es solamente subjetivo (bloss subjektiv ist), es decir, "...lo que constituye su relación con el sujeto y no con el objeto" (d.i. ihre Beziehung auf das Subjekt, nicht

---

conocer, concordancia que nosotros consideramos como meramente contingente (an dieser Einstimmung derselben für unser Erkenntnisvermögen, die wir als bloss zufällig ansehen, Lust zu empfinden)" (KU,VI,XL-XLI).

Me parece importante destacar que Kant deja completamente indeterminada la cuestión de hasta dónde puede y debe ser extendida esa finalidad de la Naturaleza para nuestra facultad de conocer. No obstante, anotará que pese a que el propio progreso en nuestro conocimiento empírico de la Naturaleza pudiera en algún momento tropezar con algún obstáculo que le impidiera unificar sistemáticamente una diversidad determinada de leyes particulares, estaríamos, no obstante, piensa él, contentos, lo cual no deja de provocar una sensación de extrañeza en el lector, pues, de acuerdo a lo ya señalado, una experiencia de esta clase tendría que provocar desagrado o quizá incluso, por qué no pensarlo, hasta una cierta angustia por parte de un sujeto desprovisto ya de ese optimismo que podría con toda seguridad producirle la idea de una finalidad de la Naturaleza (Cfr., KU,VI,XLI-XLII).

auf den Gegenstand) (KU, VII, XLII, s.n.)<sup>27</sup>.

2) La validez lógica de la representación de un objeto

<sup>27</sup> Conviene destacar que ya en la "Primera Introducción" Kant llamaba la atención sobre el equívoco que podía encerrar la noción de modo estético de representación, si se entendía como la relación de la representación con un objeto considerado como fenómeno con el propósito de llegar a un conocimiento objetivo de él; en efecto, en este caso el término "estético" serviría para expresar no otra cosa que el modo en que la forma de la sensibilidad se añade necesariamente a la representación sensible para convertirla en un fenómeno espacio-temporal susceptible de ser ulteriormente conocido objetivamente. Es justamente en este sentido en que se inscribía una "Estética Trascendental" en la Crítica de la Razón Pura (Véase a este respecto el capítulo III. de este mismo trabajo). No obstante, señalara Kant a continuación, se acostumbra también llamar a un cierto modo de representación del objeto "estético" también en el sentido de que en él no se expresa en absoluto la relación de una representación del objeto con la facultad de conocimiento sino, más bien, con el sentimiento de placer y displeacer del sujeto. Así, dirá Kant,

"Si bien acostumbramos a llamar a este sentimiento (Gefühl) (según esta denominación) también "sentido" (Sinn) (modificación de nuestro estado) (Modifikation unseres Zustandes), porque carecemos de otra expresión, no obstante no se trata de un sentido objetivo (kein objektiver Sinn), cuya determinación sea usada para el conocimiento de un objeto (dessen Bestimmung zum Erkenntnis eines Gegenstandes gebraucht würde) (porque intuir algo, o bien reconocerlo, con placer no es una mera relación de la representación con el objeto, sino una receptividad del sujeto), sino que no contribuye en absoluto al conocimiento del objeto (denn etwas mit Lust anschauen, oder sonst erkennen, ist nicht bloss Beziehung der Vorstellung auf das Objekt, sondern eine Empfänglichkeit des Subjekts), sondern der gar nichts zum Erkenntnis der Gegenstände beiträgt" (KU, EE, VIII, 27-28).

De esta manera, concluirá Kant, ha de ser posible superar la ambigüedad con que se presenta inicialmente la noción de "estético" tan sólo si se emplea en referencia no a la intuición o a las representaciones del entendimiento sino, más bien, únicamente al sentimiento de placer y displeacer y a las acciones de la facultad de Juzgar a él asociadas (Diese Zweideutigkeit kann indessen doch gehoben werden, wenn man den Ausdruck ästhetisch, weder von der Anschauung, noch weniger aber von Vorstellungen des Verstandes, sondern allein von den Handlungen der Urteilskraft braucht) (Cfr., KU, EE, VIII, 28).

(die logische Gültigkeit der Vorstellung eines Objekts), esto es, a diferencia de lo señalado en 1), lo que en tal representación "...sirve o puede ser utilizado para la determinación del objeto (para el conocimiento) (zur Bestimmung des Gegenstandes (zum Erkenntnis) dient)" (KU,VII,XLII, s.n.).

De acuerdo a Kant, es claro que en la representación de un objeto que apunta hacia su conocimiento objetivo habrán de concurrir ambas relaciones (in dem Erkenntnis eines Gegenstandes der Sinne kommen beide Beziehungen zusammen vor), esto es, por un lado, una relación con el sujeto y, por el otro, una relación con el objeto. En efecto, en la representación sensible de las cosas fuera del sujeto (in der Sinnenvorstellung der Dinge ausser mir), la cualidad del espacio (die Qualität des Raums) -que es precisamente donde tendrá lugar la intuición de las cosas situadas fuera de él- constituirá el componente subjetivo de la representación de las cosas. De acuerdo a lo ya establecido por la Crítica de la Razón Pura, solamente en virtud de esta necesaria relación con el sujeto será que el objeto situado fuera de él pueda ser conocido objetivamente. No obstante, agregará Kant, a diferencia de esta clase de elemento subjetivo, ciertamente indispensable para el conocimiento objetivo según se ha dicho, será posible destacar, además del espacio, otro elemento propiamente subjetivo en la representación de un objeto que no

podrá en modo alguno convertirse en un elemento de conocimiento objetivo. Se trata precisamente, aclarará Kant, del placer o displacer que va unido a la representación de un objeto, pero que no contribuye en absoluto al conocimiento del objeto de la representación en cuestión (**Dasjenige Subjektive aber an einer Vorstellung, was gar kein Erkenntnistück werden kann, ist die mit ihr verbundene Lust oder Unlust**) (Cfr., KU,VII,XLII):

"...por medio de él [esto es, del sentimiento de placer o displacer] no conozco nada del objeto de la representación, aunque él pueda ser el efecto de algún conocimiento" (KU,VII,XLIII)<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Es en este sentido que Kant realiza una distinción entre dos clases de **percepción**: en primer lugar, la **sensación (Empfindung)**, que nos suministra información acerca del mundo externo a nosotros y, en segundo lugar, el **sentimiento (Gefühl)**, que no proporciona información alguna acerca de un objeto de la percepción:

"Entendemos en la explicación anterior bajo la palabra **sensación (Empfindung)** una representación **objetiva** de los sentidos (**eine objektive Vorstellung der Sinne**); y, para no correr ya más el peligro de ser malinterpretado, vamos a dar el nombre, por lo demás usual, de **sentimiento (Gefühl)** a lo que tiene que permanecer siempre **subjetivo (was jederzeit bloss subjektiv bleiben muss)** y no puede de ninguna manera constituir una representación del objeto (**und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann**). El color verde de los prados pertenece a la **sensación objetiva (objektive Empfindung)** como percepción de un objeto de los sentidos (**als Wahrnehmung eines Gegenstandes des Sinnes**); el carácter agradable del mismo, enpero, pertenece a la **sensación subjetiva (subjektive Empfindung)**, mediante la cual ningún objeto puede ser representado (**wodurch kein Gegenstand vorgestellt wird**), es decir, al **sentimiento (Gefühl)**, mediante el cual el objeto es considerado como objeto de la satisfacción (que no es conocimiento del objeto) (**wodurch der gegenstand als Objekt des Wohlgefallens (welches kein Erkenntnis desselben ist) betrachtet wird**)" (KU,3,10).

Por otra parte, recordará Kant, según se ha visto ya anteriormente (véase a este respecto la parte final del apartado II.3.2), al igual que el placer o displacer, la finalidad de un objeto tampoco expresa en absoluto cualidad alguna del mismo susceptible de ser percibida o capaz de posibilitar conocimiento objetivo alguno. Por el contrario, en tanto que principio trascendental de la facultad de Juzgar, habrá de preceder incluso al conocimiento mismo del objeto; de esta manera, aunque indudablemente unida a la representación del objeto, no habrá de expresar sin embargo más que lo subjetivo en la representación del objeto en cuestión<sup>29</sup>, "...lo cual, insistirá nuevamente Kant, no puede llegar a ser elemento alguno del conocimiento (**was gar kein Erkenntnisstück werden kann**)" (KU,VII,XLIII). Referidos ambos, de esta manera, al elemento solamente subjetivo en la representación de un objeto, incapaces por ello mismo de posibilitar conocimiento objetivo alguno, el principio de finalidad -que insiste en esa peculiar conformidad, de carácter subjetivo, del objeto con el fin en el sentido en que ya se señalara anteriormente- y el sentimiento de placer o displacer -que, siendo también solamente subjetivo, no expresará sino el necesario enlace de la consecución de todo propósito, de la realización de todo fin, con el placer,

---

<sup>29</sup> "Nun ist die Zweckmässigkeit eines Dinges, sofern sie in der Wahrnehmung vorgestellt wird, auch keine Beschaffenheit des Objekts selbst (denn eine solche kann nicht wahrgenommen werden), ob sie gleich aus einem Erkenntnisse der Dinge gefolgert werden kann. Die Zweckmässigkeit also, die vor dem Erkenntnisse eines Objekts vorhergeht, ja sogar, ohne die Vorstellung desselben zu einem Erkenntnis brauchen zu wollen, gleichwohl mit ihr unmittelbar verbunden wird, ist das Subjektive derselben..." (KU,VII,XLIII-XLIV).

según se indicara al inicio de este párrafo- habrán de encontrarse indisoluble e inmediatamente unidos<sup>30</sup>. Una representación del objeto de esta clase en donde se subraye tanto la conformidad del objeto con el fin como su vínculo indisoluble con el sentimiento de placer no será para Kant sino una representación estética de la finalidad<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Con respecto a esa peculiar relación entre placer y finalidad quisiera dejar tan sólo anotada la estrecha vinculación del primero con una doble modalidad de la segunda. En efecto, señalará Kant, la capacidad de sentir un placer basado en la reflexión sobre la forma de la representación del objeto (Cfr., KU, VII, XLVIII) puede remitir tanto a

1) Una finalidad de los objetos en relación con la facultad de Juzgar reflexionante y de conformidad con el concepto que de la Naturaleza posea el sujeto (lo que nos remitirá directamente a la llamada facultad de Juzgar teleológica que comprende, al decir de Kant, la facultad de juzgar la finalidad real, objetiva de la Naturaleza mediante el entendimiento y la razón en una singular modalidad de la facultad de Juzgar reflexionante que, por lo demás, se halla estrechamente asociada al conocimiento teórico objetivo a la manera de principio regulativo), como a

2) Una finalidad del sujeto con relación a los objetos según su forma (lo que se vincula directamente con la facultad de Juzgar estética que comprenderá la facultad de juzgar la finalidad formal, subjetiva mediante el gusto, es decir, estéticamente mediante el sentimiento de placer o displacer). Es innecesario subrayar que es a esta segunda forma de finalidad a la que nos hemos venido refiriendo hasta ahora.

Conviene subrayar, de cualquier manera, que será justamente en esta doble distinción que habrá de fundamentarse la propia división de la Crítica de la facultad de Juzgar en, por un lado, Crítica de la facultad estética de Juzgar y, por el otro, Crítica de la facultad teleológica de Juzgar (Cfr., KU, VII, XLVIII y ss.).

<sup>31</sup> "Así, se dice que el objeto es conforme a fines (zweckmässig), sólo porque su representación está inmediatamente unida con el sentimiento de placer (weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist), y esta representación misma es una representación estética de la

### II.3.4.El Juicio de Gusto.

Hemos destacado ya en el párrafo precedente la distinción establecida por Kant en el séptimo apartado de la introducción definitiva a la Critica de la Facultad de juzgar entre la validez lógica y la cualidad estética de la representación de un objeto. En efecto, mientras que la primera se refiere a lo que en tal representación puede ser utilizado para la determinación del objeto en orden a hacer posible la formulación de un juicio de experiencia sobre el mismo y, de ese modo, su conocimiento, a través de la segunda se expresa lo que en tal representación es meramente subjetivo, esto es, aquéllo que constituye su relación ya no con el objeto, sino con el sujeto (KU, VII,XLII). En lo que concierne ya no a las representaciones, sino a los juicios, el adjetivo estético significa para Kant un juicio en el que las representaciones aparecen referidas ya no al objeto sino al sujeto. Un juicio es un juicio estético en la medida en que

---

finalidad (eine ästhetische Vorstellung der Zweckmässigkeit)...Cuando con la simple aprehensión (apprehensio) (Auffassung) de la forma de un objeto de la intuición, sin relacionar la misma con un concepto para un conocimiento determinado, va unido placer, entonces por eso es referida la representación no al objeto, sino solamente al sujeto (lediglich auf das Subjekt bezogen), y el placer no puede expresar más que la adecuación de aquél con las facultades de conocer, que están en juego en la facultad de Juzgar reflexionante, y en tanto en que lo están, es decir, solamente una finalidad formal subjetiva (und die Lust kann nichts anders als die Angemessenheit desselben zu den Erkenntnisvermögen, die in der reflektierenden Urteilskraft im Spiel sind, und sofern sie darin sind, also bloss eine subjektive formale Zweckmässigkeit des Objekts ausdrücken)... (KU,VII, XLIII-XLIV).

relaciona la representación -sea de un objeto del arte o bien de uno de la naturaleza- al sujeto o, con más precisión, al sentimiento de placer o displeacer del sujeto:

"Con la percepción de un objeto puede unirse inmediatamente el concepto de un objeto en general cuyos predicados empiricos aquélla contiene, para un juicio de conocimiento, y, mediante él, puede producirse un juicio de experiencia (mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes kann unmittelbar der Begriff von einem Objekte überhaupt, von welchem jene die empirischen Prädikate enthält, zu einem Erkenntnisurteile verbunden und dadurch ein erfahrungsurteil erzeugt werden). A la base de éste hay conceptos a priori de la unidad sintética de lo diverso de la intuición, para pensarlo como determinación de un objeto...Pero con una percepción puede también ir unido un sentimiento de placer (o de displeacer) y satisfacción que acompaña a la representación del objeto y le sirve de predicado, y puede así producirse un juicio estético que no es ningún juicio de conocimiento... (Mit einer Wahrnehmung kann aber auch unmittelbar ein Gefühl der Lust (oder Unlust) und ein Wohlgefallen verbunden werden, welches die Vorstellung des Objekts begleitet und derselben statt Prädikats dient, und so ein ästhetisches Urteil, welches kein Erkenntnisurteil ist, entspringen)" (KU, 36, 147).

De este modo, a fin de posibilitar un enjuiciamiento estético del objeto, es necesario representar inmediatamente a éste ante nuestro sentimiento de placer o dolor sin emplear conceptos universales. Los juicios estéticos, dirá Kant, no se refieren nada más que al sujeto que juzga y al sentimiento de placer o displeacer de éste. Es necesario advertir, sin embargo, las posibles paradojas que conlleva el admitir la existencia de algo semejante a un juicio estético en el interior de la filosofía crítica. En efecto, como ya Crawford lo ha advertido (Crawford, 1974, 31 y

ss.), la caracterización que Kant ofrece de un juicio **estético**, parece de alguna manera inconsistente con el análisis general de los juicios que este mismo filósofo ha proporcionado anteriormente en la KrV. En ésta última, el juicio aparece como un acto del entendimiento mediante el cual se piensa una representación -sea una sensación, una intuición o, incluso, un concepto- como contenida bajo un concepto universal (Cfr. a este respecto el apartado II.3. de este escrito). Desde esta perspectiva, la posibilidad misma de un juicio estético sería contradictoria en la medida en que, como Kant mismo lo ha subrayado, en esta clase de juicios no se relaciona una cosa particular con el concepto de un objeto y, por ello mismo, de acuerdo a lo ya establecido en la KrV, no se satisface la condición básica para poder ser considerado como juicio propiamente dicho. En efecto, de acuerdo a Kant, en un juicio **estético** se relaciona la representación de un objeto no con un concepto del objeto, sino, mejor, con el **sentimiento de placer o displacer del sujeto** que, por supuesto, no es un concepto universal. La paradoja radicaría entonces en que, de acuerdo a lo señalado en la KrV, un juicio de esta clase no podría ser considerado como un juicio en absoluto. Es en este sentido que, en la Primera Introducción, Kant subrayará que un juicio **estético** parece evidentemente contradictorio, porque "el juzgar (**Urteilen**) pertenece completamente al entendimiento (en sentido amplio) y juzgar **estética** o **sensiblemente** (**ästhetisch oder sinnlich urteilen**), en cuanto que debe constituir **conocimiento del objeto**, es entonces una contradicción (**ein Widerspruch**)"

(KU,EE,VIII,H28). Es el propio Kant, sin embargo, quien abre las vías para resolver esta aparente contradicción. Para ello, en primer lugar, buscará probar la legitimidad del juicio estético mostrando, en primer lugar, la existencia de un fundamento de determinación del mismo que no es de carácter objetivo, sino **subjetivo** y, en segundo lugar, mostrando que un fundamento semejante, pese a poseer un carácter **subjetivo** posee, no obstante, una validez **universal**. Es en este sentido que Kant distinguirá dos subclases de juicios estéticos: por un lado, aquéllos que pretenden poseer una validez universal y, por el otro, aquéllos que, restringidos al ámbito de lo agradable, no poseen validez sino para el sujeto particular que los enuncia. La primera clase de juicios son los juicios sobre lo bello propiamente dicho, denominados por Kant a veces juicios estéticos **puros**; la segunda clase, denominada por Kant ocasionalmente juicios de los sentidos o juicios estéticos **empíricos** o juicios estéticos **materiales** (*Sinnenurteile (materiale ästhetische Urteile)*) (Cfr., KU,14,39), se refieren tan sólo a lo placentero o agradable a los sentidos. En esta clase de juicios estéticos no se plantea en absoluto una pretensión de validez universal, de modo que aunque pudiera llegar a haber un acuerdo empírico en torno a ellos (por ejemplo, que todos estuvieran de acuerdo en el sabor agradable de un determinado vino) un acuerdo semejante sería siempre enteramente subjetivo. En ellos se expresa un placer producido directamente por la sensación del objeto. A diferencia de ello, los juicios por medio de los cuales caracterizamos una cosa como **bella** o como **sublime**,

plantean una pretensión de validez universal. Aunque no haya fácticamente un acuerdo universal en torno a tales juicios, todo aquél que los formula demanda, exige, un acuerdo semejante con respecto a otros. Los juicios estéticos de ambas clases, sin embargo son **subjetivos** en la medida en que su fundamento de determinación radica en una sensación inmediatamente conectada con el sentimiento de placer y displacer:

"Por tanto, un juicio estético en general (**ein ästhetisches Urteil im allgemeinen**) puede ser definido como aquél cuyo predicado nunca puede ser conocimiento (**Erkenntnis**) (concepto de un objeto) (**Begriff von einem Objekte**) (aún cuando contenga las condiciones subjetivas de un conocimiento en general) (**ob es gleich die subjektive Bedingungen zu einem Erkenntnis überhaupt enthalten mag**). En un juicio tal el principio de determinación (**Bestimmungsgrund**) es la sensación (**Empfindung**). Pero sólo una de las llamadas sensaciones no puede nunca convertirse en concepto de un objeto, y ésta es el sentimiento de placer y displacer. Este es meramente subjetivo (**bloss subjektiv**), ya que todo el resto de las sensaciones pueden ser usadas para el conocimiento. Por tanto, un juicio estético es aquél cuyo principio de determinación reside en una sensación que está conectada inmediatamente con el sentimiento de placer y displacer (**Also ist ein ästhetisches Urteil dasjenige, dessen Bestimmungsgrund in einer Empfindung liegt, die mit dem Gefühl der Lust und Unlust unmittelbar verbunden ist**)" (KU, EE, VIII, H30).

### III. GUSTO, REFLEXION Y SENSUS COMMUNIS.

Kant comienza la Critica de la facultad de Juzgar con un análisis del juicio de gusto (Geschmacksurteil)<sup>32</sup>. Este análisis

<sup>32</sup> Crawford (Crawford, 1974, 15 y ss.) ha señalado que la estructura de conjunto de la Critica de la facultad de Juzgar comparte ciertas semejanzas con la de la Critica de la Razón Pura. De acuerdo a ello, el paralelismo más notabe entre ambas sería el concerniente a su división temática. En efecto, las dos partes centrales de la Critica de la facultad de Juzgar, a saber, la "Crítica de la facultad de Juzgar Estética" y la "Crítica de la facultad de Juzgar Teleológica" están divididas en una Analítica y en una Dialéctica del mismo modo en que lo está la parte consagrada a la "Lógica Trascendental" en la Critica de la Razón Pura. El esquema ofrecido por Crawford es el siguiente:

Critica  
de la facultad  
de Juzgar

Primera Parte:  
Critica del Jui-  
cio Estético

Segunda Parte:  
Critica del Jui-  
cio Teleológico

Critica de la  
Razón Pura

Primera Parte  
(de la Doctrina  
Trascendental de  
los Elementos):  
Estética Trascendental

Segunda Parte  
(de la Doctrina  
Trascendental de los  
Elementos):  
Lógica Trascendental

No obstante, como el propio Crawford lo señala, acaso sea de mayor relevancia ese otro paralelismo que puede detectarse tan pronto se considera la división de la "Analítica de lo Bello" en cuatro momentos, a saber:

- 1) Primer Momento: del juicio de gusto según la **cualidad**
- 2) Segundo Momento: del juicio de gusto según la **cantidad**
- 3) Tercer Momento: del juicio de gusto según la **relación** de los fines que en ellos se considera
- 4) Cuarto Momento: del juicio de gusto según la **modalidad** de la satisfacción en los objetos

Estos cuatro momentos corresponden a las cuatro divisiones centrales de la tabla de los juicios en la Critica de la Razón Pura que son, como se recordará (Cfr., KrV, A70/B95):

1) **Cantidad** de los juicios

Universal  
Particular  
Singular

2) **Cualidad**

Afirmativos  
Negativos  
Infinitos

3) **Relación**

Catagóricos  
Hipotéticos  
Disyuntivos

4) **Modalidad**

Problemáticos  
Asertóricos  
Apodicticos

Parece claro que Kant se propone analizar el juicio de gusto en la Critica de la facultad de Juzgar de acuerdo a la división de

los juicios que aparece en la Tabla de los Juicios en la Critica de la Razón Pura. Es preciso señalar, a este respecto, en primer lugar, que no deja de ser extraña la inversión que realiza Kant en la Critica de la facultad de Juzgar, procediendo a analizar inicialmente el juicio de gusto según la **cualidad** y, posteriormente, según la **cantidad**, justamente en sentido inverso al modo en que aparecen en la Tabla de los Juicios considerada en la Critica de la Razón Pura. Habría que subrayar también, en segundo lugar, que en el primer momento de la Analítica de lo bello, esto es en aquél relativo al juicio de gusto según la **cualidad**, Kant no hace mención alguna al punto de que el juicio por medio del cual enunciamos que algo es bello es un juicio afirmativo. En lugar de ello se preocupará por destacar el carácter desinteresado de la satisfacción que procura lo bello. Del mismo modo, parece haber también una concordancia entre el apartado de la cantidad correspondiente a la Tabla de los Juicios en la Critica de la Razón Pura y el modo en que Kant procede en su análisis de los juicios de gusto según la **cantidad** en la Critica de la facultad de Juzgar. En este sentido, en diversos pasajes de la Critica de la facultad de Juzgar, Kant no vacila en señalar que el juicio de gusto es un juicio **singular**, buscando significar con ello que por medio de él es una cosa particular la que se declara bella. Incluso en algún momento Kant mismo subraya que juicios universales del tipo "Todas las rosas son bellas" y juicios particulares del tipo "Algunas rosas son bellas" no son **strictu sensu** juicios de gusto. No obstante, de acuerdo a Kant un juicio de gusto posee ciertamente una validez universal que le permite el que cada cual considere al objeto juzgado también bello. Por lo que se refiere a la **modalidad**, la correspondencia entre el análisis del juicio de gusto en el tercer momento de la "Analítica de lo Bello" y la composición del apartado de los Juicios según la Modalidad en la Tabla de los Juicios que ofrece la Critica de la Razón Pura parece también poco clara. En efecto, de acuerdo a la Tabla de los Juicios, podría suponerse que el juicio de gusto tendría que ser categórico. A diferencia de ello, Kant ofrece en la Critica de la facultad de Juzgar una consideración de la relación según los **finés** que en tales juicios se expresan. Lo extraño es que en la Tabla de los Juicios no aparece ningún subapartado relacionado con algo semejante a los fines que se consideran en la tercera Crítica. Por lo demás, Kant no discute detalladamente en qué sentido su análisis de los juicios de gusto en términos de finalidad puede ser relacional. Finalmente, bajo el apartado de la **modalidad**, Kant considera el juicio de gusto como un juicio **necesario**, donde esta "necesidad" parecería guardar un lejano símil con el carácter **apodictico** que aparece en el apartado de la Modalidad en la Tabla de los Juicios. Quizá estos señalamientos muestren en forma clara dos cosas: en primer lugar, las pretensiones de Kant por ofrecer un análisis sistemático y detallado de los juicios de gusto apoyándose para ello en los

puede ser entendido como una investigación en torno al significado de esta clase de juicios, a las condiciones que deben ser presupuestas en el momento de enunciarlos y a los fundamentos que subyacen a ellos. Kant está convencido de que, a pesar de estar basados en un sentimiento, los juicios de gusto plantean una pretensión de validez universal. Es por ello que expresa su convicción de que tiene que haber un principio **a priori** que subyace a la facultad del juicio que se ejerce en estos casos:

"...la posibilidad de un juicio estético de la mera reflexión y fundado en un principio **a priori die Möglichkeit eines ästhetischen und doch auf einem Prinzip a priori gegründeten Urteil der blossen Reflexion**), es decir, un juicio de gusto (**Geschmacksurteil**), si se puede demostrar que tiene realmente derecho a la pretensión de validez universal (**Anspruch auf Allgemeingültigkeit**), requiere con seguridad una crítica de la Facultad de Juzgar en cuanto facultad de principios trascendentales (**Kritik der Urteilstkraft als eines Vermögens eigentümlicher transzendentaler Prinzipien**)..."  
(KU, EE, XI, H57).

Hemos señalado ya que en el momento en que un sujeto juzga a **x** como **bello**, se relaciona la representación del objeto con el sentimiento de placer del sujeto que emite el juicio. Es en este sentido que Kant distingue entre un juicio **estético** -en el que la

---

líneas que suministra aquella Tabla de los Juicios cuya validez él daba por descontada en la primera crítica y, en segundo lugar, las insuficiencias que muestra una pretensión sistemática de esta clase. En lo que a continuación sigue intentaremos focalizar un problema -el problema relativo al gusto y su vinculación al **sensus communis**- en la Crítica de la facultad de Juzgar buscando analizarlo cuidadosamente dejando de lado aquellas pretensiones sistemáticas que el propio Kant parece no haber satisfecho rigurosamente.

representación del objeto se relaciona, repetimos, con el sujeto o, con más precisión, con el sentimiento de placer y displacer de éste- y un juicio lógico, de conocimiento -en el que la representación del objeto se relaciona con un concepto. De esta manera, el análisis kantiano de esa peculiar modalidad del juicio estético que es el juicio de gusto sobre lo bello, mostrará de qué modo el juicio de gusto por el que llamamos a un objeto "bello" expresará esa referencia al sentimiento de placer y displacer del sujeto pero subrayando, al mismo tiempo, el modo en que en un juicio de esta clase se plantea, no obstante, una pretensión de validez universal de forma que sea posible demandar que todo otro sujeto experimente un placer análogo en la contemplación de ese mismo objeto. En efecto, en el momento de enunciar un juicio de gusto, se refiere el placer o la satisfacción al sentimiento que se experimenta pero, al mismo tiempo, se plantea implícitamente la pretensión de que todo otro sujeto encontrará también bello aquello que ha sido considerado por un sujeto individual como bello de modo que experimente un placer como el que éste último ha experimentado. Así pues, el juicio de acuerdo al cual algo es bello plantea también una pretensión de validez universal y de necesidad incondicionada que no puede derivarse de la experiencia ni tampoco de un análisis de los conceptos o del significado de los términos que en él aparecen<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> En la Critica de la Razón Pura, Kant se propuso explicar cómo eran posibles los juicios sintéticos a priori de conocimiento. Esta explicación tomó la forma de un análisis trascendental acerca de las condiciones necesarias que hacen posible la experiencia y de la representación de las facultades

Con el propósito de mostrar más detalladamente esto, habremos de distinguir dos posibles relaciones que se establecen en los juicios de gusto con el sujeto: por un lado, aquélla donde éste es considerado como un sujeto **privado, individual**, cuyo juicio expresa una validez que no va más allá de la sola persona que lo emite y, por el otro, aquélla otra donde el sujeto es considerado como miembro de una **comunidad de sujetos juzgantes** que, identificados y enlazados entre sí por la presencia de un mismo sentimiento, pretenden legítimamente una validez universal para los juicios que formulan. Mientras que el primer caso se refiere al **gusto de los sentidos** y al juicio de gusto sobre lo **agradable**, el segundo lo hace al **gusto de reflexión** y al juicio de gusto sobre lo **bello** propiamente dicho. En este último caso existirá un

---

del ánimo que en su opinión se requerían para ello mostrando la existencia de una serie de principios **a priori** en la **facultad de conocimiento**. Análogamente, en la Critica de la Razón Práctica, Kant intentó mostrar como son posibles los juicios sintéticos **a priori** morales. En este caso también buscó principios **a priori** en otra de las facultades del ánimo, a saber, la **facultad de desear**, y capaces de suministrar una base para juicios morales necesarios y universalmente válidos. En este mismo sentido, podría decirse que el objetivo que Kant persigue en la Critica de la Facultad de Juzgar es el de descubrir los principios **a priori** que gobiernan al sentimiento de placer y displeacer y a la facultad de Juzgar a él asociada. Cabría decir por ello que en cada una de las tres críticas, Kant empieza con ciertos hechos de la experiencia humana. Estos hechos son la firme convicción de que nuestros juicios acerca de: a) lo que conocemos, b) lo que debemos hacer y, finalmente, c) lo que es bello, poseen una necesidad y una validez universal. Es decir, Kant pretende mostrar que los juicios anteriores no poseen una validez meramente privada, que, por tanto, en el caso de los primeros, los juicios son mucho más que reportes detallados relativos a nuestros estados internos, que, en este mismo sentido, en el caso de los segundos, los juicios expresan mucho más que los deseos de un individuo o de un grupo social particular y que, finalmente, en el caso de los terceros, los juicios expresan mucho más que el placer experimentado por un individuo privado.

fundamento que, aunque **subjetivo**, se halla presente en **todo** sujeto permitiendo legitimar de ese modo la pretensión de validez universal propia a esta clase de juicios. Es en este sentido que a continuación habré de referirme a la distinción entre el juicio de gusto sobre lo **agradable** y el juicio de gusto sobre lo **bello**.

III.1. Juicio de gusto sobre lo **bello** y juicio de gusto sobre lo **agradable**.

Kant establece una distinción entre los juicios de gusto sobre lo **agradable** -vinculados a aquéllo que denomina juicio de gusto de los **sentidos** y capaces de dar lugar a juicios **privados** cuya validez se restringe al ámbito del sujeto **particular** que lo enuncia<sup>34</sup>- y los juicios de gusto sobre la **belleza** propiamente dicha, asociados ya no al gusto de los sentidos sino, más bien, al gusto de **reflexión** sobre la **forma** del objeto en el sentido en que se indicará posteriormente<sup>35</sup>. Si bien es cierto que en ninguno de los dos casos se trata de juicios **teóricos** -pues no están basados, según se ha subrayado, en concepto alguno del **objeto**- sino de juicios **estéticos** que expresan la relación de la representación del **objeto** con el **sentimiento de placer y dolor del sujeto** (KU, 8,22), también es cierto que, a diferencia de lo que ocurre con

---

<sup>34</sup> "Para uno, señala Kant, el color violeta es suave y amable, para otro, muero y mustio. Uno gusta del sonido de los instrumentos de viento, otro del de los de cuerda. Sería una necesidad discutir a este respecto a fin de reputar erróneo el juicio de otro que difiere del nuestro, como si le fuera lógicamente opuesto; el principio '**A cada quien su gusto**'-tratándose de los sentidos- es un principio válido para lo que es agradable" (KU, 7,19). En un pasaje posterior apuntará que un juicio de los **sentidos** del tipo "la rosa es (en su aroma) **agradable**" es un **juicio estético** pero no un juicio de gusto propiamente dicho. Este último, tal y como se expresa en una proposición del tipo "la rosa es **bella**" lleva consigo una **cantidad estética de universalidad**, de validez para todo hombre, que no puede ser encontrada en el juicio sobre lo **agradable** (KU, 8,24-25).

<sup>35</sup> Cfr., el apartado III.5. de este mismo trabajo.

los juicios del simple gusto de los **sentidos**, los juicios de gusto sobre la **belleza** tienen a su base un principio que, pese a ser **subjetivo** -a diferencia del principio **objetivo** propio a los juicios **teóricos**- les permite plantear, sin embargo, una pretensión de **validez universal**, para todo sujeto<sup>36</sup> (KU, 20,64). De este modo, mientras que en los juicios sobre lo **agradable** se relacionará la representación del objeto con un sujeto **particular**, en el juicio de gusto sobre lo **bello** se relaciona con el sujeto en la medida en que éste se considera parte de la esfera total de los sujetos que juzgan que, en la medida en que suponen un **principio** que, aunque **subjetivo**, es, no obstante, **universal**, en la medida, pues, en que pretenden para sus juicios una validez universal<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> "Muchas cosas, anota Kant, pueden tener para él encanto y agrado, de lo que nadie se preocupa; pero, al estimar una cosa bella, atribuye a los otros la misma satisfacción; juzga no solamente para sí sino para cada cual, y habla de la belleza como si fuera una propiedad de las cosas. Es por ello que dice: la cosa es bella, [expresando] en su juicio su satisfacción, él exige la adhesión de los otros [lejos de contar con ella] porque haya constatado que la mayoría de las veces el juicio de los otros concordaba con el suyo" (KU, 7,19-20).

<sup>37</sup> Es preciso destacar a este respecto el señalamiento de Kant en el sentido de que si bien un juicio **objetivo** de validez universal posee también, al mismo tiempo, una validez universal **subjetiva** -esto es, un juicio que vale para todo **objeto** comprendido bajo un **concepto** dado, valdrá igualmente para todo sujeto que se represente un objeto mediante ese concepto- no será posible concluir de una universalidad **subjetiva** que no reposa sobre concepto alguno, es decir, de una **universalidad estética**, una universalidad **lógica** sin más (KU, 8,23). De acuerdo a Kant, pues, la validez universal **objetiva** implica también una validez universal **subjetiva**, pero la validez universal **subjetiva** no incluye necesariamente a la validez universal **objetiva**. De esta manera, es claro que un juicio lógico, basado sobre conceptos objetivos, es válido para todo sujeto juzgante. Todo sujeto que juzgue conforme a las reglas de la facultad de Juzgar **determinante** tendrá que formular ese mismo juicio. Por el contrario, un juicio

En efecto, anotará Kant, pese a su referencia indisoluble al sujeto, el juicio de gusto y la satisfacción en lo bello no se fundarán en una sensación meramente privada o en una inclinación cualquiera de aquél; el sujeto que juzga un objeto como bello creará tener en su favor un voto generalizado (*allgemeine Stimme*) y exigirá en razón de ello la adhesión de todo otro sujeto al juicio de gusto que de ese modo formula; el sujeto que formula un juicio de esta clase, pues, exigirá para éste una pretensión de validez universal que le permita extender el predicado de la belleza "sobre la esfera total de los que juzgan (*über die ganze Sphäre der Urteilenden ausdehnt*)" (KU, 8, 24). Se trata, anotará Kant, de una universalidad que debe ser inherente al juicio de gusto y a la satisfacción alcanzada en lo bello, una universalidad

---

estético, que no se refiere en absoluto al objeto, no podrá, en modo alguno, pretender validez objetiva. Su verdad objetiva no puede ser establecida. Como Kant lo señala, la universalidad estética no une el predicado de belleza al concepto de un objeto tomado en su entera esfera lógica. No obstante, y he aquí la aparente paradoja del juicio estético que Kant se propone resolver a lo largo de la primera parte de la Critica de la Facultad de Juzgar, extiende este predicado sobre la esfera entera de los sujetos que juzgan.

Es preciso subrayar, por otra parte, que Kant considera la posibilidad de que cuando la representación singular del objeto dentro del juicio de gusto se transforma en concepto por comparación, puede producirse un juicio lógico universal a partir de una serie de juicios estéticos. El ejemplo que considera a este respecto es el del sujeto que declara la rosa bella mediante un juicio de gusto; a diferencia de un juicio de este tipo, el juicio que resulta de la comparación de muchos juicios de esa clase, esto es, un juicio del tipo "las rosas, en general, son bellas", se planteará ya no como un juicio estrictamente estético, sino como un juicio lógico fundado en uno estético. De cualquier modo, conviene recordar que Kant subraya que el juicio estético poseerá una semejanza con el juicio lógico, a saber: que ambos pueden presuponerse válidos para cada cual (KU, 6, 18).

que ha de ser ciertamente peculiar pues, en primer lugar, no puede nacer de los objetos -lo bello, se ha dicho, no es una cualidad de éstos sino, más bien, una relación de la representación del objeto con el sujeto- y, en segundo lugar, tampoco puede nacer de conceptos -"pues, recuerda nuevamente Kant, no hay tránsito alguno de los conceptos al sentimiento de placer o displacer (Denn von Begriffen gibt es keinen Übergang zum Gefühle der Lust oder Unlust)" (KU,6,18). Se tratará más bien, subrayará Kant, de una pretensión a una universalidad subjetiva -a diferencia de la universalidad objetiva asociada a los juicios empíricos, lógicos, de conocimiento- pero que, no obstante, permitirá que el juicio de gusto y la satisfacción alcanzada en lo bello aspiren a ser válidos no tan sólo para un sujeto en particular, sino para todo sujeto en general de modo que lo bello pueda ser juzgado como si la belleza fuera una cualidad del objeto, una propiedad de las cosas y como si el juicio de gusto fuera un juicio lógico, es decir, como si constituyera, mediante el concepto del objeto, un conocimiento del mismo, y ello pese a que el juicio de gusto no sea más que un juicio estético y no encierre por ello sino una relación de la representación del objeto con el sujeto. De acuerdo a lo anteriormente señalado, la validez del juicio de gusto como una clase especial de juicio necesita ser establecida en la medida en que en ellos se plantea una pretensión de universalidad y necesidad que no puede ser suministrada por la experiencia. El juicio de gusto necesita ser, pues deducido. Una deducción de esta clase habrá de interpretarse como una respuesta a una pregunta del

tipo ¿cómo son posibles los juicios de gusto? Se trata, pues, de una reflexión **trascendental** orientada a esclarecer los fundamentos **a priori**, no empíricos, de esta clase de juicios del mismo modo en que la Critica de la Razón Pura se había preocupado por el esclarecimiento de los fundamentos **a priori** de los juicios **teóricos** o la Critica de la Razón Práctica por el de los juicios **prácticos**:

"La pretensión de un juicio estético a una validez universal para cada sujeto exige, como todo juicio que debe apoyarse en algún principio **a priori** una deducción (es decir, legitimación de su pretensión) que debe aún añadirse a la exposición del mismo (Der Anspruch eines ästhetischen Urteils auf allgemeine Gültigkeit für jedes Subjekt bedarf, als ein Urteil, welches sich auf irgend ein Prinzip a priori fassen muss, einer Deduktion (d.i. Legitimation seiner Anmassung) welche über die Exposition desselben noch hinzukommen muss), cuando se refiere a una satisfacción o desagrado en la forma del objeto (Wohlgefallen oder Missfallen an der Form des Objekts), y de esta clase son los juicios de gusto sobre lo bello de la naturaleza..." (KU, 30, 131-132)<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> "Llamo **trascendental**, señalaba Kant en la Critica de la Razón Pura, todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible **a priori** (nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese **a priori** möglich sein soll, überhaupt beschäftigt). Un sistema de semejantes conceptos se llamaría **filosofía trascendental**" (KrV, A11/B25). Parafraseando a Kant, podríamos decir que la **filosofía trascendental** se interrogaría entonces por las condiciones **a priori** de posibilidad de los juicios **teóricos** (Critica de la Razón Pura), de los juicios **prácticos** (Critica de la Razón práctica) o de los juicios de gusto (Critica de la Facultad de Juzgar).

### III.2. Deducción Trascendental de los Juicios de Gusto.

Los juicios de gusto, pues, tienen que estar basados sobre principios **a priori** si es que ellos han de ser legítimos. Se requiere para ellos, por tanto, una justificación, una deducción **trascendental**:

"Pero si un juicio se hace pasar por universalmente válido y, por tanto, pretende necesidad en su afirmación, esta supuesta necesidad puede descansar en conceptos del objeto **a priori** o en condiciones subjetivas del concepto, que son fundamentos **a priori**; entonces sería absurdo, si se apoyan las pretensiones de tal juicio, justificarlo explicando su origen psicológicamente. Porque de este modo se actuaría en contra de la propia intención, y cuando se hubiera conseguido completar la explicación deseada, ésta demostraría que el juicio no puede aspirar de ningún modo a la necesidad, precisamente por poderse demostrar su origen empírico. Ahora bien, los juicios estéticos de reflexión (que analizaremos de aquí en adelante bajo el nombre de juicios de gusto) son del tipo mencionado más arriba. Plantean una pretensión de necesidad (**sie machen auf Notwendigkeit Anspruch**) y no dicen que todo el mundo juzga de ese modo -de manera que serían un problema a explicar por la psicología empírica- sino que se debe juzgar así, lo cual es decir tanto como que tienen un principio **a priori** para ellos mismos... (und sagen nicht, dass jedermann so urteile -dadurch sie eine Aufgabe zur Erklärung für die empirische Psychologie sein würden- sondern dass man so urteilen solle, welches so viel sagt, als: dass sie ein Prinzip **a priori** für sich haben)" (KU, EE, X, H47-8).

En la Critica de la Razón Pura, Kant había señalado que ordinariamente nos servimos de una serie de conceptos empíricos creyéndonos autorizados a asignarles un sentido y una significación imaginarias por el hecho de disponer de la

experiencia para demostrar su realidad objetiva. Al lado de ellos existen también, subrayaba nuestro pensador, una serie de conceptos usurpados (**usurpierte Begriffe**) -entre los que mencionaba algunos como los de "felicidad", "destino", etc.- cuya utilización, a pesar de circular abiertamente y sin oposición alguna, carece de toda justificación (**Rechtsgrund**) clara -fuera ésta suministrada por la experiencia o bien por la razón- capaz de poner de manifiesto la legitimidad (**Rechtmässigkeit**) de su empleo. Siguiendo el vocabulario jurídico de su época, Kant llamará a la prueba, de la legitimidad del empleo de los conceptos, **deducción** de los mismos<sup>39</sup>. La **deducción** de los conceptos se orientará, pues,

---

<sup>39</sup> En una ponencia presentada en abril de 1987 en la Universidad de Stanford, California, con motivo del segundo centenario de la publicación de la segunda edición de la Critica de la Razón Pura, Dieter Henrich señala que Kant concibe el programa y el método de la deducción trascendental en la Critica de la Razón Pura en una forma análoga a la de los procedimientos jurídicos. En efecto, la deducción no aludiría tanto a un procedimiento lógico por medio del cual una proposición -a saber, la conclusión- se establece mediante una relación formal con otras proposiciones que le sirven de premisas al modo de una prueba silogística. Kant estaba sin duda familiarizado con este uso del término "deducción". Sin embargo, anota Henrich, no era ésta la única manera ni tampoco la más común de entender el término "deducción" en el lenguaje académico del siglo XVIII. La deducción en la primera Critica pretende ser, es cierto, una prueba; no obstante, asegura Henrich, no se trata en sentido estricto de una deducción entendida al modo de una cadena silogística. En efecto, el significado literal de "deducir" en latín es el de "llevar algo adelante hacia algo más". En su significado original, pues, una deducción toma lugar dondequiera que algo resulta de una derivación metodológica de algo más. De acuerdo a Henrich, habría de ser del contexto jurídico de donde Kant extraería el término "deducción". En efecto, en la propia Critica de la Razón Pura, Kant señalaba que "al hablar de derechos y pretensiones (**Befugnissen und Anmassungen**), los juristas distinguen en un asunto legal la cuestión de derecho (**quid juris**) de la cuestión de hecho (**quid facti**). De ambas exigen una demostración y llaman a la primera -la que expone el derecho o pretensión legal (**die Befugnis oder auch den Rechtsanspruch**)- **deducción**" (KrV, A84/B116). Aún más,

---

la crítica no se halla solamente permeada por la presencia de terminología y de metáforas jurídicas, sino que sus doctrinas centrales se hallan relacionadas entre sí por medio de la teoría de las disputas legales presentada por Pütter y Achenwall. En este sentido es que Henrich recuerda que a fines del siglo XIV, existían una clase de publicaciones que hacia los inicios del siglo XVIII, cuando su uso se encontraba ya ampliamente extendido, serían conocidas como "Escritos de deducción" (*Deduktionsschriften*), cuyo propósito era el de justificar las controversias legales entre los diversos legisladores de ciudades y territorios independientes del Sacro Imperio Romano. Henrich recuerda que el más admirado escritor de deducciones en tiempos de Kant fue J.S.Pütter, profesor de leyes en Göttingen y coautor de un libro de texto utilizado por Kant en sus conferencias sobre ley natural. La deducción era concebida entonces no como una teoría, sino, más bien, como una argumentación orientada a justificar convincentemente una pretensión en torno a la legitimidad de una posesión o de un uso. No hay duda, de acuerdo a Henrich, de que Kant escribió el texto de la deducción de la primera Crítica siguiendo los lineamientos de una buena deducción jurídica, centrada exclusivamente en la justificación de una pretensión (Cfr., Henrich, 1989, 34). En este sentido, habría que subrayar que una disputa legal se origina cuando las pretensiones de una parte han sido desafiadas por un oponente. Esto acontece en el ámbito de la filosofía en el momento en que el escéptico desafía la pretensión de la razón de poseer un conocimiento a priori, válido universalmente y necesario. De acuerdo a ello, en un estado de duda acerca de la corrección de nuestra pretensión de poseer conocimiento genuino, la deducción se orientará a descubrir y examinar el origen real de nuestra pretensión y la fuente de su legitimidad, de modo que,

a) La pretensión de la razón se justifique y el desafío del escéptico sea rechazado -tal parece ser el propósito de la "Analítica Trascendental"; o, por otro lado,

b) La pretensión de la razón de un conocimiento que trasciende los límites de la experiencia no pueda ser justificada, de modo que la otra parte desafiada tenga que retirar su pretensión -y tal parece ser el sentido de la "Dialéctica Trascendental".

Se trata, en último análisis, pues, de una justificación de las pretensiones de la razón frente al escepticismo y, al mismo tiempo, de un rechazo de las pretensiones excesivas de la metafísica racionalista. En este sentido, podríamos decir que las diferencias entre las diversas deducciones kantianas podrán ser explicadas por medio de los diversos modos en que tenemos acceso a los orígenes y principios de nuestros discursos. Estas diferencias

a mostrar el derecho de éstos, la legitimidad de su empleo, a la **quid juris**. Kant distinguirá así dos modos posibles de justificar, de legitimar, el uso de nuestros conceptos: empírica o trascendentalmente. Cada una de estas legitimaciones o justificaciones estará asociada a un tipo especial de deducción. Es así que hablará de una deducción **empírica** -orientada a mostrar la manera en que se adquiere un concepto mediante experiencia y reflexión sobre la experiencia (**wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über diesselbe erworben worden**) y que, en razón de ello, afecta solamente al hecho por el que ha surgido la posesión del concepto, pero no a su legitimidad- y de una deducción **trascendental** -orientada a establecer el derecho, a mostrar la legitimidad, de aquélla clase particular de conceptos, entre la variedad de conceptos que contiene la complicada trama del conocimiento humano, que se destinan al uso puro **a priori**, orientada, pues, a mostrar la forma en que los conceptos e intuiciones **a priori** pueden referirse a objetos de la experiencia (**wie diese Begriffe sich auf Objekte beziehen können**). Kant señalará en este sentido dos clases de conceptos de indole completamente distinta que, sin embargo, coincidirán en su referencia a objetos enteramente **a priori**: por un lado, las intuiciones puras de espacio y tiempo como formas de la sensibilidad y, por el otro, las categorías como conceptos puros

---

resultarán en versiones **fuertes** y **débiles** de deducciones filosóficas (Henrich, 1989, 37). La deducción de los juicios de gusto sobre lo bello puede ser considerada entonces, como se verá más adelante, como perteneciente a esta segunda clase. Se tratará, pues, de una deducción **débil**.

del entendimiento. En efecto, en ambos casos será enteramente inútil intentar una deducción empírica, pues el rasgo distintivo de ambos radica precisamente en que se refieren a los objetos sin haber tomado nada de la experiencia para representarlos. En ambos casos, pues, habrá de ser necesaria una deducción **trascendental** de tales conceptos (Cfr., KrV, A84-6/B116-8).

La relevancia de los señalamientos relativos a las dos clases de deducción arriba señaladas -empírica, por un lado, trascendental, por el otro- para el análisis de los juicios de **gusto** en la Critica de la Facultad de Juzgar no se advierte inmediatamente. En efecto, como ya se ha subrayado, el predicado de la **belleza** que aparece en los juicios de **gusto** no es en absoluto un concepto y el juicio de **gusto** no es tampoco en modo alguno un juicio de **conocimiento**, sino, como se ha señalado ya, un juicio **estético**. En un juicio de **gusto**, pues, no puede plantearse de ningún modo la pregunta de cómo los conceptos se relacionan **a priori** con un objeto en la medida en que no hay en ellos concepto alguno implicado. En ellos se relaciona la representación del objeto con el sentimiento de placer y displacer del sujeto. No obstante, el juicio de gusto posee un carácter ciertamente **a priori** en el sentido en que pretende ser universalmente válido y demandar un asentimiento independiente de cualquier acuerdo empírico fáctico. Es en este sentido que Kant expresará su firme convicción de que, aunque capaz de suministrar observaciones penetrantes y por demás valiosas, una exposición empírica de los

juicios de gusto es incapaz de suministrar una justificación de los juicios de gusto, una explicación de la legitimidad de la pretensión de la validez universal que en ellos se plantea, un esclarecimiento del fundamento *a priori* sobre el que descansan y por el cual pueden plantear efectivamente esa pretensión de validez universal:

"Así pues, la exposición empírica de los juicios estéticos puede, desde luego, constituir el comienzo para proporcionar la materia para una investigación más alta; pero una investigación trascendental (*transzendente Erörterung*) de esa facultad es, sin embargo, posible, y pertenece esencialmente a la crítica del gusto (*ist doch möglich, und zur Kritik des Geschmacks wesentlich gehörig*), pues sin tener ésta principios *a priori*, le sería imposible regir los juicios de otros y fallar sobre ellos, aunque sólo fuera con alguna apariencia de derecho, por medio de sentencias de aprobación o reprobación (*könnte er unmöglich die Urteile anderer richten, und über sie, auch nur mit einigem Scheine des rechts, Billigungs- oder Verwerfungsaussprüche fällen*)" (KU, 29, Nota General, 131).

Es por ello que Kant opondrá su exposición trascendental de los juicios de gusto a la exposición meramente empírica de ellos suministrada por E. Burke, a la que no vacilará en caracterizar como "psicológica" y como "fisiológica":

"Ahora se puede comparar con la exposición trascendental (*transzendente Exposition*), hasta aquí llevada, de los juicios estéticos, la fisiológica (*physiologische*), como la han trabajado Burke y muchos hombres penetrantes, entre nosotros, para ver ver adónde conduce una exposición meramente empírica (*bloss empirische Exposition*) de lo sublime y de lo bello...Lo bello, que él funda en el amor

(del cual, sin embargo, quiere considerar el deseo como separado) lo reduce a 'el relajamiento, la distensión y embotamiento de las fibras del cuerpo, y, por tanto, un enternecimiento, desenlace, agotamiento; un sumirse, agonizar y disolverse de placeres'... Como observaciones psicológicas (**als psycologische Bemerkungen**), esos análisis de los fenómenos de nuestro espíritu son grandemente hermosos, y proporcionan rica materia las investigaciones preferidas de la antropología empírica... Pero si la satisfacción en el objeto se funda únicamente en el hecho de que éste deleita mediante encanto o emoción, entonces no se puede exigir a ninguna otra persona que esté de acuerdo con el juicio estético que enunciamos, pues sobre eso cada uno interroga con derecho sólo su sentido privado (**so muss man auch keinem andern sumuten, su dem ästhetischen Urteile, was wir fällen, beistimmen; denn darüber befragt ein jeder mit Recht nur seinen Privatsinn**). Pero entonces toda censura del gusto cesa también totalmente, pues habría que hacer del ejemplo que otros dan, por la concordancia casual de sus juicios, una oden de aplauso para nosotros, y contra este principio, sin embargo, nos alzaríamos probablemente y apelariamos al derecho natural de someter el juicio que descansa en el sentimiento inmediato de la propia satisfacción, a nuestro propio sentido y no al de otros" (KU, 29, Nota General, 129-30).

De acuerdo a Kant, pues, en el juicio de gusto se plantea una pretensión de validez universal que no puede provenir en absoluto de la experiencia y que debe ser explicada en detalle. Es en este sentido que Kant cree que la formulación de juicios de gusto necesita de una justificación en la medida en que el placer en la belleza al que el juicio de gusto se refiere implícitamente se imputa a cada cual. Es, pues, la pretensión de validez universal indisolublemente asociada al juicio de gusto la que hace necesario e imprescindible el justificar, el legitimar su uso no en forma empírica, sino **trascendental**; es ella, pues, la que hace imprescindible una deducción **trascendental** de los juicios de gusto:

"Este problema puede representarse así: ¿cómo es posible un juicio que sólo por el propio sentimiento de placer en un objeto, independientemente del concepto del mismo, juzgó ese placer como ligado a la representación del mismo objeto en todo otro sujeto a priori, es decir, sin necesitar esperar la aprobación extraña? (Wie ist ein Urteil möglich, das bloss aus dem eigenen Gefühl der Lust an einem Gegenstande, unabhängig von dessen Begriff, diese Lust, als der Vorstellung desselben Objekts in jedem anderen Subjekte anhängig, a priori, d.i. ohne fremde Beistimmung abwarten zu dürfen, beurteilte?). Que los juicios de gusto son sintéticos se ve fácilmente, pues ellos pasan por encima del concepto e, incluso, de la intuición del objeto (über den Begriff, und selbst über die Anschauung des Objekts, hinausgehen), y añaden a ésta como predicado, algo que ni siquiera es conocimiento, a saber, un sentimiento de placer (o displacer). Que ellos, empero, aunque el predicado (del placer propio, unido con la representación) sea empírico, son, sin embargo, a priori, en lo que se refiere a la aprobación exigida de cada cual, o quieren ser tenidos por tales, está igualmente encerrado ya en las expresiones de su pretensión (Dass sie aber, obgleich das Prädikat (der mit der Vorstellung verbundenen eigenen Lust) empirisch ist, gleichwohl, was die geforderte Beistimmung von jedermann betrifft, Urteile a priori sind oder dafür gehalten werden wollen, ist gleichfalls schon in den Ausdrücken ihres Anspruchs enthalten); y así, ese problema de la crítica de la facultad de Juzgar pertenece al problema general de la filosofía trascendental: Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?" (KU,36,148-149).

Podría entenderse la tentativa kantiana en relación a la exposición trascendental de los juicios de gusto, en forma por demás similar a aquélla relativa a los juicios teóricos en la Crítica de la Razón Pura y a los juicios prácticos en la Crítica de la Razón Práctica, como un intento por encontrar, esclarecer y exponer las condiciones necesarias que permiten plantear una pretensión de validez universal a cada una de estas tres diferentes clases de juicios y, por ello mismo, por esclarecer sus condiciones de posibilidad, el cómo es que ellos son posibles,

refutando así la pretension escéptica que se empeña en destacar precisamente lo opuesto, es decir, su imposibilidad. El núcleo central de esta deducción, expresado en forma por demás clara en la antinomia del gusto, puede ser resumido en una pregunta del siguiente tipo: ¿Cómo puede un juicio que no se basa en conceptos como el juicio de gusto plantear una pretensión de validez universal, es decir, para todo sujeto, demandando el acuerdo de cada cual? La respuesta a una pregunta de esta clase, constituirá precisamente, como Crawford lo ha visto con claridad, la deducción de los juicios de gusto (Crawford,1974,61).

La originalidad de esta nueva deducción que aparece en la Critica de la Facultad de Juzgar aparece si se compara con la de las otras dos Criticas: En la Critica de la Razón Pura, el principio de la deducción de los conceptos *a priori* se orientaba al reconocimiento de estos conceptos como condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia. Es en ese sentido que Kant anotaba que los conceptos que suministran el fundamento objetivo de la posibilidad de la experiencia son por ello mismo necesarios. En la Critica de la Razón Práctica, por su parte, un procedimiento de esta clase no era posible para la deducción de la ley moral, pues, decía Kant, no se trata del conocimiento de la naturaleza de los objetos que pueden ser dados a la razón por alguna otra fuente, sino de un conocimiento que puede devenir el fundamento de la existencia de los objetos mismos. Sería en razón de ello absurdo exigir a la posibilidad de la experiencia la prueba de la

posibilidad de la ley moral; así, en lugar de esta deducción en vano buscada del principio moral, se encuentra otra cosa distinta y en apariencia paradójica: la posibilidad para la Ley de ser ella misma el principio de deducción de la libertad. En la Critica de la Facultad de Juzgar, finalmente, la deducción del juicio de gusto se desarrollará a través de un método distinto. Al igual que en la deducción del juicio práctico, no se tratará tampoco de probar la posibilidad de los juicios de gusto en tanto que condiciones de posibilidad de la naturaleza. Se tratará más bien de comprender el hecho del juicio de gusto como una propiedad de la facultad de juzgar en general, es decir de reconocer la necesidad que tenemos de admitirlo. "Esta deducción, comenta Kant a este respecto, es tan fácil porque no tiene necesidad de justificar la realidad objetiva de un concepto (**keine objektive Realität eines Begriffs zu rechtfertigen nötig hat**), pues la belleza no es ningún concepto de objeto y el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento. [El juicio de gusto] solamente afirma que estamos autorizados (**berechtigt**) para suponer en general en todo hombre las mismas condiciones subjetivas de la facultad de Juzgar que encontramos en nosotros (**dieselben subjektiven Bedingungen der Urteilskraft allgemein bei jedem Menschen voraussetzen, die wir in uns antreffen**)" (KU, 38, 152).

Es preciso anotar, sin embargo, que caracterizar la deducción de los juicios de gusto como una deducción **trascendental** puede conducir a equívocos, pues una deducción **trascendental**, hablando

en sentido estricto, es "la explicación de la manera en que los conceptos pueden relacionarse **a priori** con los objetos" (KrV, A85/B117)<sup>40</sup>. Debemos señalar por ello que, al caracterizar al juicio de gusto como puro y por tanto **a priori**, Kant quiere significar:

1) Que el juicio de gusto es **puro**<sup>41</sup> en la medida en que no se formula teniendo como fundamento el placer tomado solamente en la sensación, sino, mejor aún, sobre la base de un enjuiciamiento, de una reflexión, de una contemplación, sobre la forma del objeto;

2) Que un juicio de gusto puro es necesario -otros deberán

---

40 "Llamo, pues, a la explicación de la manera en que los conceptos pueden relacionarse **a priori** con los objetos, deducción trascendental de los mismos... (Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe **a priori** auf Gegenstände beziehen können, die transzendente Deduktion derselben...)" (KrV, A85/B117).

41 Recuérdese a este respecto que, en la Critica de la Razón Pura, Kant señala que un juicio, una representación o un modo de conocimiento **puros** son aquéllos que son completamente **a priori**. Kant entiende ello en el sentido de necesidad y universalidad estricta:

"Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis **a priori**..." (KrV, B4);

en el sentido de no tener mezclado nada empírico :

"Von den Erkenntnissen **a priori** heissen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist" (KrV, B3);

o en el sentido de no tener nada que pertenezca a la sensación:

"Ich nenne alle Vorstellungen rein (im transzendentalen Verstande) in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird" (KrV, A20/B34).

estar de acuerdo con él- pero en el sentido de que esta necesidad es "ejemplar" (Cfr., KU,18) y subjetiva (Cfr., KU,20);

3) Que un juicio de gusto puro es universal en la medida en que está basado en aquéllo que podemos suponer en todos los hombres; no obstante, se trata de una universalidad subjetiva, no dependiente de conceptos, e imputada a todo otro sujeto juzgante (Cfr., KU,8).

La deducción de los juicios de gusto se desarrollará en la dirección siguiente. La pretensión de validez universal de los juicios de gusto será legítima solamente si se asume la existencia de aquellas condiciones subjetivas que permiten su formulación en todo sujeto. Un objeto particular -una partitura musical, una pintura, un paisaje natural, etc.- podrá ser caracterizado como bello solamente si una caracterización de esta clase se plantea no sobre la base del sentimiento de placer que acompaña a la sensación, sino más bien sobre la base de un sentimiento de placer que acompaña al enjuiciamiento del objeto (*Beurteilung des Gegenstandes*) (Cfr., KU,9). Este enjuiciamiento del objeto consiste en aquéllas actividades del ánimo (*Gemüt*) con respecto al objeto que llevan al juicio de gusto. Se trata, pues, de una actividad de reflexión y contemplación sobre la forma del objeto. La legitimidad de la pretensión de validez universal planteada por el juicio de gusto supone así el que éste no se basa en un placer suministrado por la simple sensación -pues desde esta perspectiva

no podría pensarse la posibilidad de una validez universal. Los placeres suministrados por la mera sensación -un olor, un sabor, una vista, que sean placenteros para un sujeto- son siempre completamente subjetivos, varían de individuo en individuo. No hay, pues, modo de pensar que un placer como el suministrado por la mera sensación deba ser el mismo para cada cual. El placer que se coloca a la base del juicio de gusto, por tanto, será un placer de un tipo especial. Se trata de un placer suscitado por la reflexión y contemplación de la **forma** del objeto, de un placer relacionado no con la sensación, sino con la **facultad de juzgar**. Y es precisamente en virtud de esta vinculación del placer que se alcanza en la contemplación y reflexión sobre lo bello con la facultad de juzgar, que Kant podrá justificar y legitimar la pretensión de validez universal planteada por los juicios de gusto. La satisfacción que proporciona la contemplación de un objeto bello aparecerá así vinculada a la facultad de juzgar y, en particular, a una específica relación entre las facultades cognitivas que no se hallará restringida a un individuo particular, sino que expresa condiciones que podrán ser legitimamente presupuestas en todo sujeto y, por ello mismo, válidas para cada cual. Es de esta manera que puede justificarse y legitimarse la pretensión de validez universal planteada en el momento en que se enuncia un juicio de gusto, pues la formulación de éste presupone la satisfacción de este conjunto de condiciones que se hallan presentes en todo sujeto.

En una dirección similar a la del tratamiento ofrecido por Crawford (Crawford, 1974, 66 y ss.), reconstruiré el argumento de la deducción de los juicios de gusto en cuatro momentos que, pese a mantener una estrecha relación entre sí, pueden ser, no obstante, distinguidos con cierta claridad. Cada uno de ellos suministrará nuevos elementos que contribuirán a detallar y esclarecer a los anteriores en lo que se refiere al principio sobre el que se basa el juicio de gusto y a partir del cual es posible explicar en modo satisfactorio su pretensión de validez universal para todo sujeto, la exigencia del acuerdo y aprobación de cada cual que en ellos se plantea:

1) En un primer momento (Cfr., párrafo III.3.), Kant subrayará que la posibilidad de legitimación de los juicios de gusto como una clase particular de juicios supone, como su condición de posibilidad, la existencia de un estado de ánimo (*Gemütszustand*) universalmente comunicable en el que se basa el placer experimentado en lo bello. En este primer momento no se precisa de qué clase de estado de ánimo se trata; es justamente ello lo que buscará especificarse en un segundo momento;

2) En este segundo momento (Cfr., párrafo III.4.), se caracterizará al estado de ánimo que subyace como condición de posibilidad a los juicios de gusto como un estado armónico de

libre juego entre las facultades de conocimiento -imaginación y entendimiento- que, pese a relacionar la representación del objeto con el conocimiento en general, no se orienta a suministrar un conocimiento del objeto;

3) Posteriormente, en un tercer momento (Cfr., párrafo III.5.), se establecerá que la armonía de las facultades de conocimiento tiene que estar basada en la mera finalidad formal del objeto, destacándose cómo en la experiencia de lo bello el sujeto reflexiona sobre la finalidad de las relaciones y figuras internas formales del objeto experimentado;

4) Finalmente, en el cuarto y último momento (Cfr., párrafo III.6), Kant mostrará que el modo de proceder de la facultad de juzgar reflexionante en la reflexión sobre lo bello -el libre juego armónico de las facultades de conocimiento en reflexión sobre la finalidad formal del objeto experimentado- es un modo de proceder que tiene que estar supuesto en todo sujeto. El placer alcanzado en lo bello se halla basado por ello en un componente que aunque subjetivo puede ser, sin embargo, presupuesto en todo hombre. Este principio o elemento subjetivo es un **sensus communis**. En este último momento se mostrará, a fin de completar cabalmente la deducción de los juicios de gusto, que la universal comunicabilidad del sentimiento de placer que se experimenta en lo

bello puede ser atribuida a cada cual como una suerte de deber; que podemos, pues, enunciar con derecho juicios de gusto que exigen legítimamente el que otros deban estar de acuerdo con nosotros. La culminación de la deducción trascendental de los juicios de gusto operará, de esta manera, mediante la referencia al **sensus communis**, un desplazamiento desde el dominio de la estética hacia el de la moralidad. Es en este sentido que puede ser interpretado el argumento kantiano de que la belleza es un símbolo de lo moralmente bueno y que consecuentemente suministra un placer con una pretensión legítima de acuerdo de cada cual.

### III.3. Comunicabilidad universal del estado de ánimo.

En el párrafo 9 de la Critica de la Facultad de Juzgar que lleva por título "Investigación de la pregunta de si, en el juicio de gusto, el sentimiento de placer precede (*vorhergehe*) al juicio del objeto (*Beurteilung des Gegenstandes*) o éste precede a aquél", Kant anota que la solución a la cuestión relativa a si en el juicio de gusto es el sentimiento de placer el que precede al juicio del objeto o si, a la inversa, es éste último el que precede al primero, constituye la llave para la crítica del gusto (*der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks*) (Cfr., KU,9,27). La respuesta de Kant a esta pregunta es clara: en el juicio de gusto, el juicio del objeto tiene que preceder al sentimiento de placer de modo que el placer en el objeto sea una consecuencia del juicio del objeto. Esta respuesta, sin embargo, plantea ciertas dificultades en lo que a interpretación se refiere. Como Crawford lo ha puesto ya de manifiesto, el primer problema es el relativo a si podría o no trazarse una distinción entre el juicio del objeto (*Beurteilung des Gegenstandes*) y el juicio de gusto (*Geschmacksurteil*) propiamente dicho (Crawford,1974,70). Cabe subrayar a este respecto que una conclusión que se alcanza en el párrafo 9 es que el fundamento subjetivo del juicio de gusto tiene que ser la universal comunicabilidad del estado de ánimo en la representación dada (*die allgemeine Mitteilbarkeit derselben sollte im Geschmacksurteile der Vorstellung des Gegenstandes zuerkannt werden* KU,9,27). De este modo, si procediéramos a

identificar sin más el juicio de gusto y el juicio del objeto, no podríamos hacer comprensible la conclusión de Kant en el sentido de que "el estado de ánimo en esta representación tiene que ser de un sentimiento del libre juego de las facultades de representación en una representación dada en referencia a un conocimiento en general (*Soll nun der Bestimmungsgrund des Urteils über diese allgemeine Mittelbarkeit der Vorstellung bloss subjektiv...so kann er kein anderer als der Gemütszustand sein, der im Verhältnisse der Vorstellungskräfte zu einander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf Erkenntnis überhaupt beziehen* KU,9,28)<sup>42</sup>. Este estado de ánimo es el sentimiento de la armonía de las facultades cognitivas entre sí. Posteriormente Kant identificará este sentimiento de placer con una conciencia o reflexión sobre la mera finalidad formal en el juego de las facultades cognitivas del sujeto<sup>43</sup>. El argumento general con el que Kant busca responder a la pregunta planteada en el título de este párrafo, aparece en el segundo párrafo de éste:

---

<sup>42</sup> Repárese en el segundo componente de la expresión **Erkenntnis überhaupt**. R. Eisler anota en su Kant=Lexikon las siguientes acepciones de **überhaupt** en el interior de la filosofía crítica: tomada en general, universalmente, sin atender a una limitación, especificación, diferenciación, independiente de condicionamiento individual o especial (Eisler,1961,544). En lo que a continuación sigue, téngase en cuenta esto siempre que aparezca la expresión **überhaupt** traducida al castellano como **en general**.

<sup>43</sup> "La conciencia de la mera finalidad formal en el juego de las facultades de conocimiento del sujeto, en una representación dada mediante la cual un objeto es dado, eso es el placer mismo...(Das Bewusstsein der bloss formalen Zweckmässigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst... KU,12,37).

"Si el placer en el objeto dado fuese lo primero y sólo la universal comunicabilidad (*die allgemeine Mittelbarkeit*) del mismo debiera ser atribuida, en el juicio de gusto, a la representación del objeto, semejante proceder estaría en contradicción consigo mismo (*mit sich selbst im Widerspruche stehen*), pues ese placer no sería otra cosa que el mero agrado de la sensación (*die blosse Annehmlichkeit in der Sinnempfindung*) y, por tanto, según su naturaleza, no podría tener más que una validez privada (*Privatgültigkeit*), porque depende inmediatamente (*unmittelbar abhinge*) de la representación por la cual el objeto es dado.

De acuerdo a esto, la capacidad universal de comunicación del estado de ánimo en la representación dada tendrá que estar a la base del juicio de gusto, como condición subjetiva del mismo y tener como consecuencia el placer en el objeto (*Also ist die allgemeine Mitteilungsfähigkeit des Gemützustandes in der gegebenen Vorstellung, welche, als subjektive Bedingung des Geschmacksurteils, demselben zum Grunde liegen, und die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben muss*)" (KU, 9, 27).

Quizá la argumentación kantiana, en último análisis un argumento por reducción al absurdo, podría ser reconstruida de la siguiente manera:

1) Supóngase que el placer en el objeto dado precede al juicio del objeto;

2) De acuerdo con la suposición establecida en 1), el placer experimentado en lo bello y la universal comunicabilidad del mismo deberá ser atribuida a la representación del objeto, determinada por ésta última;

3) Un proceder de esta clase, apunta Kant, estaría en contradicción consigo mismo. En efecto, ese placer no sería otra

cosa que el mero agrado de la sensación, estaría determinado por ésta última y, por ello mismo, incapaz de aspirar a algo más que una validez privada en la medida en que dependería, repetimos, de la representación por la cual el objeto es dado; el juicio de gusto sobre lo bello, por el contrario, posee una pretensión legítima de validez universal cuyas condiciones de posibilidad no pueden ser explicadas siguiendo un proceder como el establecido en 1).

4) La conclusión de lo anterior será para Kant clara: la capacidad universal de comunicación del estado de ánimo en la representación dada será la que tenga que estar a la base del juicio de gusto, como condición subjetiva del mismo teniendo como consecuencia el placer en el objeto.

Lo que importa destacar es que en una argumentación de esta clase se pone de manifiesto que, de acuerdo a Kant, tiene que haber una condición o serie de condiciones que sean universalmente compartidas por todo sujeto. Sin una condición de esta clase los juicios de gusto no podrán ser distinguidos de ninguna manera de los simples juicios de gusto de los sentidos. Esta condición la encuentra Kant en en el estado de ánimo propiciado por la representación del objeto dado; se trata, según habremos de verlo posteriormente, de un estado de ánimo caracterizado por el libre juego armónico de las facultades de conocimiento -imaginación y entendimiento- que resulta de la reflexión y contemplación de la

finalidad formal del objeto. Esta condición, sin embargo, es una condición de carácter **subjetivo** en la medida en que se refiere a un estado de espíritu del sujeto. Si ha poder ser distinguido del placer proporcionado por lo agradable, el placer en lo bello tiene que estar basado en un estado de ánimo universalmente comunicable efectuado por la reflexión y contemplación del objeto bello. El "juicio del objeto (*Beurteilung des Geschmacks*)" al que se refiere el título del parágrafo 9 y que, de acuerdo a Kant, ha de preceder siempre al sentimiento de placer alcanzado en el objeto, ha de ser entendido, pues, no en el sentido de un juicio teórico, de conocimiento, sino como la contemplación de y la reflexión sobre la forma del objeto capaces de propiciar una relación de libre juego armónico entre las facultades de conocimiento. La conciencia de una armonía de esta clase es precisamente el sentimiento de placer:

"La conciencia de la mera finalidad formal en el juego de las facultades de conocimiento del sujeto, en una representación mediante la cual un objeto es dado, es el placer mismo...(*Das Bewusstsein der bloss formalen Zweckmässigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjexts, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst...*)" (KU,12,37).

Es en este sentido que deviene inteligible el señalamiento kantiano de acuerdo al cual el sentimiento de placer en lo bello es una consecuencia de la actividad de enjuiciamiento del objeto, es el producto de esta actividad:

"Este juicio, meramente subjetivo (estético) (bloss subjektiv), del objeto o de la representación que lo da, precede (vorhergeht), pues, al placer en el mismo y es la base de ese placer en la armonía de las facultades de conocer (und ist der Grund dieser Lust an der Harmonie der Erkenntnisvermögen)... " (KU,9,29).

Este estado de ánimo propiciado por el libre juego de la imaginación y el entendimiento no habrá de poseer como fundamento concepto alguno; no expresará, pues, sino una relación subjetiva de estas facultades con la facultad de conocer en general. Se trata de un estado de ánimo, dirá Kant, que deberá ser universalmente compartido, que deberá dejarse comunicar universalmente, permitiendo, de ese modo, que aquél sujeto particular que formula el juicio de gusto tenga la conciencia de que esa relación, aunque subjetiva, ha de poseer igual valor valor todo otro sujeto (Cfr., KU,9,28-9). Será en este sentido, dirá Kant, que todo aquél sujeto que, al margen de toda relación con conceptos -sean éstos de la naturaleza o de la libertad- experimente placer en la mera reflexión sobre la forma de un objeto, pretenderá razonablemente una aprobación universal para su juicio, y ello porque, acotará Kant, "...la base de este placer se encuentra en la condición universal aunque subjetiva, de los juicios reflexionantes, que es, a saber: la concordancia final de un objeto (sea producto de la naturaleza o del arte) con la relación de las facultades de conocer entre sí, exigidas para todo conocimiento empírico (la imaginación y el entendimiento) (der Grund zu dieser Lust in der allgemeinen obzwar subjektiven

Bedingung der reflektierenden Urteile, nämlich der zweckmässigen Übereinstimmung eines Gegenstandes (er sei Produkt der Natur oder der Kunst) mit dem Verhältnis der Erkenntnisvermögen unter sich, die zu jedem empirischen Erkenntnis erfordert wird (der Einbildungskraft und des Verstandes), angetroffen wird)" (KU, VII, XLVII).

Kant sostendrá entonces que nuestros juicios de gusto descansan en la asunción de que el estado de ánimo que acompaña a la representación del objeto considerado bello puede ser universalmente comunicado. De acuerdo a esto, la explicación de la legitimidad de la pretensión de validez universal de los juicios de gusto, sólo habrá de ser posible si se asume que el sentimiento de placer en lo bello no se basa en la sensación del objeto, en la representación de éste, sino que está fundado en un estado de ánimo susceptible de ser universalmente compartido y, por ello mismo, válido para todo sujeto. Es necesario ahora suministrar una especificación adicional de esta estado de ánimo universalmente comunicable. Es de ello que pasaremos a ocuparnos en el siguiente párrafo.

### III.4. Libre juego de las facultades de conocimiento en el enjuiciamiento estético de lo bello.

Kant ha mostrado que la legitimidad de la pretensión de validez universal de los juicios de gusto está basada en la posibilidad de un estado anímico universalmente comunicable. El placer en el que se basa el juicio de gusto tiene que estar fundado en alguna actividad de enjuiciamiento (*Beurteilung*) del objeto y no solamente en el placer sensible inmediato. Es necesario mostrar ahora que el placer alcanzado en lo bello está basado sobre un estado de ánimo universalmente comunicable que es el de una relación armónica entre las facultades de conocimiento-imaginación y entendimiento. Una armonía semejante de las facultades de conocimiento tiene lugar, de acuerdo a Kant, cuando éstas mantienen una relación tal entre sí que la representación del objeto dado no se subsume en este caso bajo un concepto definido o determinado:

"Las facultades de conocer (*Erkenntniskräfte*), puestas en juego mediante esa representación (*durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt werden*), están aquí en un juego libre (*in einem freien Spiele*), porque ningún concepto determinado (*kein bestimmter Begriff*) las restringe a una regla particular de conocimiento (*besondere Erkenntnisregel*). Tiene, pues, que ser el estado de ánimo en esta representación (*der Gemütszustand in dieser Vorstellung*), el de un sentimiento del libre juego de las facultades de representar, en una representación dada para un conocimiento en general (*Gefühl des freien Spiels der Vorstellungskräfte an einer gegebenen Vorstellung zu einem Erkenntnisse überhaupt*) (KU, 9, 28)" .

Con el propósito de precisar el carácter de esta relación armónica entre la imaginación y el entendimiento propia a la contemplación de lo bello, me referiré brevemente al modo en que Hume considera la imaginación; posteriormente, a la manera en que Kant analiza las relaciones entre imaginación y entendimiento en la KrV (Cfr., párrafo III.4.1.), para, finalmente, esclarecer el carácter del juego armónico entre ambas facultades de conocimiento en el enjuiciamiento estético de lo bello (Cfr., párrafo III.4.2.).

### III.4.1. Imaginación y entendimiento en la Critica de la Razón Pura.

En su Treatise of Human Nature al igual que en su An Enquiry concerning Human Understanding, D. Hume<sup>44</sup> había subrayado el destacado papel que jugaba la imaginación en la percepción de los objetos empíricos. En efecto, en la segunda sección de la cuarta parte del primer libro del Treatise, Hume se había interrogado en torno a dos problemas que, en su opinión, aunque íntimamente relacionados podían ser sin embargo cuidadosamente distinguidos: por un lado, por qué atribuimos una existencia **continua** a los objetos aún cuando no estén presentes a los sentidos y, por el otro, por qué suponemos que tienen una existencia **distinta** de la de la mente y la percepción (Hume, Treatise, I, IV, II, 188). Es así que Hume procedería a investigar si era en los sentidos o en la razón o bien en la imaginación donde se originaba esa opinión favorable a la creencia en la existencia continua y distinta de los cuerpos. En este sentido anotaría, en primer lugar, que los **sentidos** podían suministrar solamente percepciones discontinuas que en modo alguno podían fundamentar la creencia en una

---

<sup>44</sup> Los señalamientos que a continuación se realizan en torno al modo en que Hume considera a la imaginación, no pretenden ser, ni remotamente, exhaustivos. Se trata de ofrecer una idea, por lo demás sumamente general, que, no obstante, permita advertir las diferencias del tratamiento de Hume respecto del de Kant. El lector interesado en un tratamiento sistemático del problema de la imaginación en Hume y, en general, en la filosofía de Hume, deberá acudir al libro ya clásico de B. Stroud (Hume, Tr. de A. Zirión, IIF-UNAM, México, 1986).

existencia continua de los objetos cuando éstos dejan de manifestársenos:

"Ello sería en efecto, una contradicción en los términos, y supondría que los sentidos continúan actuando aún después de haber cesado por completo de actuar" (Hume, Treatise, I, IV, II, 188).

Algo análogo ocurriría con la existencia distinta e independiente, pues, de acuerdo a Hume, los sentidos no nos suministran más que percepciones "y jamás nos dan la menor indicación de algo más allá"; las percepciones, pues, no nos dan cuenta de otra existencia que de la suya propia:

"Pero es evidente que nuestros sentidos no presentan sus impresiones como imágenes de algo distinto, independiente o externo, ya que no nos transmiten sino una simple percepción, y no nos entregan nunca la más pequeña referencia a algo más allá" (Hume, Treatise, I, IV, II, 189).

Es de lo anterior que Hume expresará su convicción en el sentido de que "podemos concluir con certeza que la opinión de que hay una existencia continua y distinta no surge nunca de los sentidos" (Hume, Treatise, I, IV, II, 192)<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Con el propósito de apoyar esta conclusión, Hume elaborará una distinción entre tres diversos tipos de impresiones transmitidas por los sentidos:

1) Las impresiones de figura, frosor, movimiento y solidez de los cuerpos. De acuerdo a Hume, tanto los filósofos como el vulgo suponen que estas impresiones tienen una existencia distinta y continua;

Por lo que se refiere ya no a los sentidos, sino a la razón, Hume procederá a la consideración de los dos casos que, según él, nos podrían llevar a sostener la creencia en la existencia continua y distinta de los cuerpos. En el primero de ellos, las percepciones y los objetos serían considerados como la misma cosa. En este caso, señala Hume, no se vé como inferir la existencia de aquéllos a partir de la de éstas<sup>46</sup>. En el segundo caso, suponemos que objetos y percepciones son dos cosas distintas. Sin embargo, de acuerdo a la idea que tiene Hume del principio de causalidad, no habría procedimiento racional alguno que nos permitiera pasar de la existencia de las percepciones como efectos a la de los objetos como sus causas. Es de este modo que, concluirá Hume, tampoco "...nuestra razón nos da, ni le sería posible darnos bajo

2) Las impresiones de colores, sabores, olores, sonidos, calor y frío que solamente el vulgo considera como poseedoras de una existencia continua e independiente; y, finalmente,

3) Las impresiones de dolor y placer surgidas de la aplicación de objetos a nuestro cuerpo -por ejemplo, en el momento en que uno se corta con un cuchillo, etc. Según Hume, tanto los filósofos como el vulgo las consideran simplemente como discontinuas y dependientes.

Hume insistirá en que la diferencia entre las tres clases de impresiones no surge de la percepción. De esta manera señalará que, por lo que respecta al juicio de los sentidos, todas las percepciones tienen el mismo modo de existencia y, específicamente, en lo que concierne a las impresiones señaladas en 2) y en 3), su diferencia se basa en la imaginación (Hume, Treatise, I,IV,II,192).

<sup>46</sup> Recuérdese que para Hume, la razón, el entendimiento, se ejerce de dos formas diferentes: "...en cuanto que juzga por demostración, o por probabilidad; esto es, en cuanto que considera las relaciones abstractas de nuestras ideas, o aquéllas otras relaciones de objetos de que sólo la experiencia nos proporciona información" (Hume, Treatise, II,III,III,413).

ningún supuesto, seguridad alguna de la existencia distinta y continua de los cuerpos. Esa opinión tendrá que deberse enteramente a la IMAGINACION..." (Hume, Treatise, I,IV,II,193).

En efecto, puesto que toda impresión posee una existencia interna y efimera, la noción de su existencia como algo distinto y continuo tendrá que deberse a la concurrencia de alguna de sus cualidades particulares con las cualidades de la imaginación. En la búsqueda de esa cualidad particular que deben poseer las impresiones a las que atribuimos la existencia de un objeto continuo y distinto de las percepciones, Hume señala que todos los objetos a los que atribuimos una existencia continua tienen una peculiar **constancia** que los distingue de aquellas impresiones cuya existencia depende de nuestra percepción:

"Esas montañas, casa y árboles que ahora están ante mis ojos se me han manifestado siempre de la misma forma; y si al cerrar los ojos o volver la cabeza dejo de verlos, encontraré que poco después vuelven a mí sin la menor alteración. Mi cama, mi mesa, mis libros y papeles se presentan en la misma manera uniforme, y no cambian porque yo haga alguna interrupción y deje de verlos o percibirlos" (Hume, Treatise, I,IV,II,194-5).

Sin embargo, lo cierto es que esta constancia quizá no sea tan perfecta como para no admitir ciertas excepciones de consideración. En efecto, anota Hume, "los cuerpos cambian a menudo de posición y cualidades, y luego de una pequeña ausencia o interrupción en su contemplación pueden llegar a ser difícilmente

reconocibles" (Hume, Treatise, I, IV, II, 195). No obstante, incluso a través de estos cambios conservan una cierta **coherencia**. Y es precisamente esto lo que constituye la base de una suerte de razonamiento causal a partir del cual surge la creencia en la existencia continua y distinta de los cuerpos:

"Cuando regreso a mi habitación tras una hora de ausencia, no encuentro el fuego de mi hogar en la misma situación en que lo dejé, pero otros casos me han acostumbrado ya a ver una alteración similar producida en un espacio de tiempo similar, me encuentre presente o ausente, cerca o lejos. Luego esta coherencia en los cambios es una de las características de los objetos externos, igual que lo es la constancia" (Hume, Treatise, I, IV, II, 195).

La creencia en la existencia continua de los cuerpos depende, pues, en primer lugar, de la **coherencia** y **constancia** de ciertas impresiones:

"Por esta razón me veo obligado a considerar el mundo como algo real y duradero, y que conserva su existencia aún cuando no esté ya presente a mi percepción...es evidente que, siempre que inferimos la existencia continua de los objetos sensibles a partir de la coherencia de estos objetos y de la frecuencia de su unión, lo hacemos para conferirles una regularidad mayor que la observada en nuestras meras percepciones" (Hume, Treatise, I, IV, II, 197).

De esta manera, a ese vasto número de percepciones constantemente interrumpidas que guardan entre sí relaciones de  **semejanza**, las consideramos, en virtud de la imaginación, como una y la misma cosa, enlazándolas "...en una existencia continua, con el fin de justificar esa identidad y evitar la contradicción con

que la aparición discontinua de estas percepciones parece necesariamente envolvernos. Aquí tenemos, pues, una inclinación a figurarnos una existencia continua en todos los objetos sensibles; y como esta inclinación surge de algunas vivas impresiones de la memoria confiere vivacidad a esa ficción o, en otras palabras, nos lleva a creer en la existencia continua del cuerpo" (Hume, Treatise, I,IV,II,208-9). De este modo, la inclinación a suponer percepciones semejantes como idénticas se basa en la **imaginación**; es por ella que se origina la ficción de una existencia continua "que no tiene otro objeto que el de remediar la interrupción de nuestras percepciones" (Hume, Treatise, I,IV,II,209).

De acuerdo a Hume, pues, no habrían de ser ni la razón ni los sentidos, sino la imaginación -determinada por la experiencia mediante leyes de asociación, costumbre y hábito- la fuente de nuestra creencia en la existencia de objetos distintos e independientes de nosotros. La percepción de los objetos externos como continuos e independientes supondrá así una contribución de la imaginación cuya actividad se desarrolla de acuerdo con las leyes de la asociación para, de ese modo, apoyar la creencia en la existencia de los objetos como continuos e independientes. La imaginación sería de este modo concebida como una facultad meramente empírica de la mente que serviría de fuente de creencias, particularmente de la creencia en la existencia de los objetos externos.

En la KrV Kant mostraría que la diversidad de la intuición sensible debía ser unificada en el concepto de un objeto a fin de que la experiencia en sentido estricto fuera efectivamente posible<sup>47</sup>. De acuerdo a Kant, esta unidad no venía en modo alguno suministrada por la sensación, sino que tenía que ser construida por la actividad de las facultades del conocimiento, a saber: la imaginación y el entendimiento. A fin de que la experiencia fuera posible, teníamos que considerar la variedad como una unidad y ello requiere de una operación peculiar que Kant denomina, como bien se sabe, **síntesis**:

"Entiendo por síntesis, en su sentido más amplio, el acto de

---

<sup>47</sup> Es en este sentido que escribe Kant:

"Objeto es aquéllo en cuyo concepto se halla unificado lo diverso de una intuición dada (Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist)" (KrV, B137).

Y, más adelante:

"Ahora bien, la experiencia se basa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis conceptual del objeto de los fenómenos en general (Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d.i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstände der Erscheinungen überhaupt). Sin esta síntesis, la experiencia no sería siquiera conocimiento. Sería una rapsodia de percepciones que no adquirirían cohesión en ningún contexto regulado por normas (...ohne welche sie [die Erfahrung] nicht einmal Erkenntnis, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde, die sich in keinen Kontext nach Regeln... zusammen schicken würden)... La experiencia posee, pues, principios que sirven de base a su forma a priori, a saber, reglas universales de la unidad que hallamos en la síntesis de los fenómenos (allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen), reglas de las que, en cuanto condiciones necesarias, siempre podemos exhibir la realidad objetiva en la experiencia, e incluso en la posibilidad de ésta" (KrV, A156-7/B195-6).

reunir diferentes representaciones y de entender su variedad en un único conocimiento (Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzusetzen, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen)" (KrV, A77/B103).

Es así que en la versión que se ofrece de la Deducción Trascendental en la primera edición de la KrV, Kant anota que si cada representación fuera en absoluto extraña a otras y estuviera radicalmente inconexa y separada de las demás, sería totalmente imposible que surgiera conocimiento alguno, pues "...este constituye un todo de representaciones que se comparan y se combinan entre sí (wenn eine jede einzelne Vorstellung der andern ganz fremd, gleichsam isoliert, und von dieser getrennt wäre, so würde niemals so etwas, als Erkenntnis ist, entspringen, welche ein Ganzes vergleichener und verknüpfter Vorstellung ist)" (KrV, A97). La receptividad (Rezeptivität) de la sensibilidad, insistirá Kant, con el desorden de impresiones que suministra, no podrá constituir por sí sola el conocimiento, la experiencia de objeto en sentido estricto. La receptividad será capaz de posibilitar la emergencia del conocimiento solamente si va ligada a la espontaneidad (Spontaneität), al entendimiento, y a la función sintética y unificadora que a éste último es inherente. La espontaneidad del entendimiento sería considerada así como el fundamento de tres clases de síntesis (der Grund einer dreifachen Synthesis) que no serían, en último análisis, sino tres aspectos de una y la misma actividad de síntesis:

1) La síntesis de la **aprehensión** de las representaciones en la intuición (**Synthesis der Apprehension der Vorstellungen, als Modifikationen des Gemüts in der Anschauung**),

2) La síntesis de **reproducción** de las representaciones en la imaginación (**Synthesis der Reproduktion der Vorstellungen in der Einbildung**) y, finalmente,

3) La síntesis de **reconocimiento** de esas mismas representaciones en el concepto (**Synthesis der Rekognition im Begriffe**) (Cfr., KrV, A97).

Kant señala que tales síntesis "...suministran una guía para tres fuentes subjetivas de conocimiento (**eine Leitung auf drei subjektive Erkenntnisquellen**), las cuales hacen posible al entendimiento mismo y, a través de él, toda experiencia en cuanto producto empírico del entendimiento (**welche selbst den Verstand und, durch diesen, alle erfahrung, als ein empirisches Produkt des Verstandes möglich machen**)" (KrV, A97-8). Por lo que se refiere a la primera, habría que decir brevemente, que en la "Estética Trascendental", Kant mostró que cualquiera que pudiera ser la procedencia de las representaciones del ánimo (**Gemüt**), lo cierto

es que todas ellas habrían de pertenecer, en tanto que modificaciones del propio ánimo (**als Modifikationen des Gemüts**), al sentido interno y, por tanto, habrían de estar sometidas a la condición formal de tal sentido, es decir, al tiempo. En éste último, anota Kant, han de ser ordenadas, ligadas y relacionadas todas las representaciones (**geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen**) (Cfr., KrV, A99). Kant insistirá en este mismo sentido en que para que pudiera surgir una unidad de la intuición (**Einheit der Anschauung**) en la diversidad de la intuición sensible, habría de ser necesario recorrer (**Durchlaufen**) esa diversidad y, posteriormente, reunirla (**Zusammennehmung**). Es precisamente a este acto de recorrer para, posteriormente, una diversidad a fin de que de ella pueda surgir una unidad intuitiva, al que Kant denominará **síntesis de aprehensión**, "...por referirse precisamente a una intuición que ofrece, efectivamente, una variedad, pero una variedad contenida, como tal, en una representación y que jamás puede producirse sin la intervención de una síntesis" (KrV, A99)<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Me limito a señalar tan sólo el destacado papel que asigna Kant en esta síntesis de la aprehensión al tiempo. En efecto, según se ha señalado, toda intuición habrá de tener lugar en el tiempo, pues éste constituye, según se mostrara en la "Estética Trascendental", una condición **a priori** de toda intuición. De este modo, en virtud de la síntesis de aprehensión, una misma cosa percibida en diferentes momentos sucesivos podrá ser percibida en efecto como una y la misma cosa. Supóngase, por ejemplo, que se percibe una cosa desde el momento T1 hasta el momento T5. De este modo, en T1 tendremos de ella una impresión sensible S1, en T2, una impresión sensible S2, y así sucesivamente hasta llegar al momento T5 en que tendremos una impresión sensible S5. Es claro que las impresiones sensibles S1, S2, S3, S4 y S5 serán cinco impresiones sensibles distintas de una y la misma cosa percibida en cinco momentos distintos; no obstante, en virtud de la síntesis

La sensibilidad ofrece siempre, de acuerdo a Kant, una serie de representaciones que se suceden entre sí una después de otra. Ello hace necesaria la intervención de una actividad capaz de unificar esa diversidad sin olvidar las representaciones inmediatamente antecedentes a las actuales, para, posteriormente, poder subsumirlas bajo conceptos y, de este modo, posibilitar su ulterior unificación en un objeto de la experiencia propiamente dicha. Es precisamente en este sentido que Kant otorgará un papel decisivo a la **memoria**; en efecto, es ella la que hace posible que el pensamiento no deje escapar (*nicht aus den Gedanken verlieren*) las representaciones precedentes y pueda siempre reproducirlas al pasar a las siguientes para, de esa manera, hacer posible el surgimiento de una representación completa (*eine ganze Vorstellung entspringen können*) (Cfr., *KrV*, A102). Así entendida, la memoria hará posible, pues, aquélla que Kant llame **síntesis de reproducción en la imaginación** en virtud de la cual podrán efectivamente retenerse las representaciones anteriores mediante la reproducción que la imaginación haga de ellas a través de la memoria. El pensamiento de un objeto habrá de requerir, pues, el asumir varias representaciones sucesivas reteniendo siempre las anteriores, reproduciéndoles en cada nuevo momento en que haya de

---

de aprehensión, podremos decir que hemos percibido una y la misma cosa durante todo el lapso de tiempo transcurrido desde T1 hasta T5, sintetizando así en una unidad una multiplicidad dada. Será necesario, sin embargo, dirá Kant, el que la diversidad de las representaciones no solamente sean recorridas y reunidas, sino también, además, retenidas en la conciencia y susceptibles de ser evocadas y recordadas en cada momento sucesivo. Será necesaria, pues, una **síntesis de reproducción en la imaginación**.

pasarse a las siguientes, pues, de lo contrario, jamás podría surgir representación sintética alguna o, más aún ni siquiera la posibilidad de pensar ninguna representación<sup>49</sup>. Kant dirá que esta síntesis es propia de la "facultad trascendental de la imaginación (**das transzendente Vermögen der Einbildungskraft**)" (Cfr., KrV, A102). De acuerdo a Kant, entonces, la síntesis de la **aprehensión** en la intuición se halla inseparablemente unida a la síntesis de **reproducción** en la imaginación y ésta, a su vez, habrá de presuponer un principio conceptual al cual tendrá que sujetarse. Tal será el sentido de la **síntesis de reconocimiento en el concepto**. En virtud de ella, la elaboración sucesiva de lo múltiple tendrá que obedecer siempre a uno y el mismo principio capaz de ir determinando y delimitando unidades en el fluir de la sucesión de representaciones. Es en este sentido que los **conceptos** aparecerán como **reglas para la síntesis** capaces de proporcionar al material sensible de una representación esa peculiar coherencia que habrá de convertirlo en "unidad de la diversidad"<sup>50</sup>. La

---

<sup>49</sup> En este mismo sentido es que Kant anotará en la versión que ofrece de la Deducción Trascendental en la segunda edición de la KrV, lo siguiente:

"La imaginación es la facultad de representar un objeto en la intuición incluso cuando éste no se halla presente (**Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen**)" (KrV, B151).

<sup>50</sup> Es en este sentido que anotará Kant lo siguiente:

"Todo conocimiento requiere un concepto (**Alles Erkenntnis erfordert einen Begriff**), por muy imperfecto u oscuro que éste sea. Pero el concepto es siempre, por su forma, algo universal y que sirve de regla (**was zur Regel dient**). Así, el concepto de cuerpo sirve de regla, en virtud de la unidad de lo

imaginación en este sentido, no solamente reproducirá las representaciones precedentes, sino que ellas, además, tendrán que ser susceptibles de ser reconocidas como tales. Es, pues, condición imprescindible el que haya un reconocimiento:

"Si no fuéramos conscientes de que lo que ahora pensamos es lo mismo que habíamos pensado hace un instante, toda reproducción en la serie de las representaciones sería inútil. En efecto, lo ahora pensado sería, en su forma actual, una nueva representación, una representación que de ningún modo pertenecería al acto que debía ir produciéndola gradualmente. Lo vario de tal representación jamás formaría un todo, ya que carecería de una unidad que sólo la conciencia puede suministrar (...das Mannigfaltige derselben würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewusstsein verschaffen kann)" (KrV, A103)<sup>51</sup>.

---

diverso pensado a través de él (nach der Einheit des Mannigfaltigen, welches durch ihn gedacht wird), al conocimiento de los fenómenos externos" (KrV, A106).

<sup>51</sup> Adviértase que Kant busca mostrar la necesidad de distinguir entre el orden subjetivo de las representaciones y el orden objetivo de los objetos de la experiencia, el modo en que tienen que estar enlazadas las representaciones de modo que sean representaciones de un objeto y no meras ilusiones subjetivas. De acuerdo a Kant, esta distinción puede ser trazada solamente si se reconoce la representación de acuerdo con una regla que rija necesariamente su conexión, su enlace. En este sentido es sumamente significativo el señalamiento que aparece en la primera edición de la KrV:

"Si esta unidad de asociación (Einheit der Assoziation) no tuviese igualmente un fundamento objetivo (einen objektiven Grund), de modo que los fenómenos sólo pudieran ser aprehendidos por la imaginación bajo la condición de una posible unidad sintética en tal aprehensión, entonces sería también un hecho completamente fortuito el que los fenómenos se compaginaran en un conjunto del conocimiento humano (so würde es auch etwas ganz Zufälliges sein, dass sich Erscheinungen in einen Zusammenhang der menschlichen Erkenntnisse schickten). En efecto, aunque tuviéramos la facultad de asociar percepciones, seguiría siendo completamente indeterminado y fortuito el que ellas fuesen, a su vez, asociables...Tiene que haber, pues, un fundamento objetivo anterior a todas las leyes empíricas de la imaginación, es decir,

De acuerdo a esto, en contraste con Hume, Kant mantiene que las leyes de asociación empírica deben poseer, pues, una base objetiva, que la síntesis empírica requiere, además, una síntesis trascendental. En efecto, a fin de que la reproducción de las representaciones mediante leyes de asociación pueda dar lugar a una experiencia de objeto propiamente dicha, tiene que haber una afinidad de los fenómenos que haga las veces de su fundamento objetivo y sobre el cual tanto la reproducción como la asociación habrán de estar basadas. En virtud de esta afinidad, pues, podemos tener una garantía de contancia, una regla de acuerdo a la cual la reproducción y asociación de las representaciones tendrán lugar. Kant vinculará de este modo esta regla o principio a la facultad o función trascendental de la imaginación. Con el propósito de distinguirla de la función meramente empírica, psicológica, de la imaginación reproductiva, él denominará a ésta imaginación **productiva**, no dependiente en absoluto de leyes empíricas, sino, mejor, condición de posibilidad de ellas y, en esa medida, constitutiva de los objetos de la experiencia<sup>52</sup>.

---

reconocible a priori (Es muss also ein objektver, d.i. vor allen empirischen Gesetzen der Einbildungskraft a priori einzusehender Grund sein), que sirva de base a la posibilidad, más todavía, a la necesidad, de una ley que se extienda a todos los fenómenos y que nos los haga entender todos como datos sensibles, asociables en sí mismos y sometidos a las reglas generales de una completa conexión en la reproducción. Llamo a este fundamento objetivo de toda asociación de los fenómenos **afinidad (Affinität)** de los mismos" (KrV, A122).

<sup>52</sup> En los pasajes A120 y ss. de la KrV, Kant señala que la imaginación tendrá que reducir a una sola **imagen** la diversidad de la intuición (**das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen**) (Cfr., KrV, A120). Esta aprehensión de lo diverso por la imaginación no podrá producir por sí misma ni imagen alguna ni

combinación de las impresiones a menos que exista un fundamento subjetivo (*ein subjektiver Grund*) en virtud del cual pueda efectivamente el ánimo (*Gemüt*) pasar de una representación a otra para formar de este modo series enteras de percepciones (*ganze Reihen derselben darzustellen*). Ello es posible gracias a la facultad reproductiva de la imaginación, facultad que es de carácter meramente empírico (*ein reproduktives Vermögen der Einbildungskraft, welches denn auch nur empirisch ist*) (Cfr., *KrV*, A120-1). No obstante, agregará Kant, si esa unidad de asociación no poseyera, al mismo tiempo, un fundamento ya no solamente subjetivo, sino también, objetivo (*einen objektiven Grund*), sería algo completamente fortuito el que los fenómenos se ordenaran en un conjunto del conocimiento humano (*so würde es auch etwas ganz Zufälliges sein, dass sich Erscheinungen in einen Zusammenhang der menschlichen Erkenntnisse schickten*):

"En efecto, dice Kant, aunque tuviéramos la facultad de asociar percepciones, seguiría siendo completamente indeterminado y fortuito el que ellas fuesen, a su vez, asociables. En el caso de que no lo fueran, tendríamos una multitud de percepciones...donde podría haber muchos elementos de conciencia empírica en el psiquismo, pero separados y sin formar parte de una única conciencia del yo, lo cual es imposible (*in welcher viel empirisches Bewusstsein in meinem Gemüt anzutreffen wäre, aber getrennt, und ohne dass es zu einem Bewusstsein meiner selbst gehörete, welches aber unmöglich ist*)" (*KrV*, A122).

Es imprescindible, pues, la atribución de todas las percepciones a una misma conciencia, a la apercepción originaria, entendida de este modo como fundamento objetivo, anterior a toda ley empírica de la imaginación, capaz de servir de fundamento de una ley que se extienda a todos los fenómenos y muestre a éstos como datos sensibles asociables y capaces de someterse a las reglas generales de una completa conexión en la reproducción; la unidad objetiva de toda conciencia (empírica) en una conciencia (de la apercepción originaria) será así la condición necesaria de todas las percepciones posibles (*Die objektive Einheit alles (empirischen) Bewusstseins in einem Bewusstsein (der ursprünglichen Apperzeption) ist also die notwendige Bedingung so gar alle möglichen Wahrnehmung*) (Cfr., *KrV*, A123). Es en este sentido, que Kant subrayará el carácter de la imaginación ya no como una facultad empírica, sino como una facultad de síntesis a priori, ya no solamente como imaginación reproductiva, sino también como imaginación productiva. Solamente en virtud de esta función ya no empírica, sino trascendental de la imaginación, será posible la asociación de los fenómenos, misma que posibilitará su reproducción según leyes y, de ese modo, a la propia experiencia.

La función de la imaginación es, pues, más que meramente empírica: la síntesis que la imaginación realiza es una condición necesaria de la experiencia y, por ello, enteramente **a priori**. Es por ello que Kant mismo la denominará "función trascendental de la imaginación (**die transzendentale Funktion der Einbildungskraft**)" (Cfr., KrV, A123). Es por ello que procederá a trazar una distinción que le permitirá colocar al lado de la imaginación **empírica reproductiva**, en la que Hume parecía haberse concentrado, la imaginación **trascendental productiva**, subrayando de qué modo ésta última es condición de posibilidad de la primera:

"Consiguientemente, la imaginación es también una facultad de síntesis **a priori** (**ein Vermögen einer Synthesis a priori**). Por ello la denominamos imaginación productiva (**produktive Einbildungskraft**). En la medida en que esa imaginación no pretende ir más allá de la necesaria unidad en la síntesis del fenómeno, en lo que a la diversidad de éste se refiere, podemos dar a tal unidad el nombre de función trascendental de la imaginación (**transzendentale Funktion der**

---

Sin esta función trascendental de la imaginación, subrayará Kant, no se podrán fundirse en una experiencia los conceptos de objetos (**weil ohne sie gar keine Begriffe von Gegenständen in eine Erfahrung zusammenfliessen würden**) (Cfr., KrV, A123). De esta manera, podremos considerar una imaginación pura como facultad fundamental del alma humana que se halla a la base de todo conocimiento **a priori** (**eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt**):

"Por medio de ella combinamos lo diverso de la intuición, por una parte, y, por otra, lo enlazamos con la condición de unidad necesaria de la apercepción pura. Ambos extremos, es decir, sensibilidad y entendimiento, tienen forzosamente que interrelacionarse a través de esta función trascendental de la imaginación, ya que, en caso contrario, dichos extremos suministrarían fenómenos, pero no objetos de conocimiento empírico, ni, por tanto, experiencia alguna (**weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würde**)" (KrV, A124).

Einbildungskraft). Esta es la razón de que resulte extraño, si bien se desprende de lo dicho hasta ahora, que sólo mediante esta función trascendental de la imaginación sea posible la misma afinidad de los fenómenos (*die Affinität der Erscheinungen*) y, con ella, su asociación (*Assoziation*), la cual posibilita, finalmente, su reproducción según leyes y, por tanto, la misma experiencia. Sin dicha función trascendental no se fundirían en una experiencia los conceptos de objetos (*ohne sie gar keine Begriffe von Gegenständen in eine Erfahrung zusammenfließen würden*)" (KrV, A123).

A diferencia, pues, de la imaginación reproductiva, que trabaja de acuerdo con las leyes meramente empíricas de la asociación, la imaginación productiva lo hará solamente de acuerdo con la unidad de apercepción que es el entendimiento<sup>53</sup>. Podríamos decir sin temor a exagerar que el conjunto de la argumentación desarrollada por Kant a lo largo de la KrV en torno a las formas puras de la intuición, las formas de síntesis, los conceptos puros del entendimiento, etcétera, constituyen intentos por clarificar y explicar el modo en el que las facultades de conocimiento del sujeto han de actuar en orden a hacer posible la unificación de la variedad sensible dada en la intuición y, de ese modo, hacer posible a la propia experiencia. El aspecto que deseo destacar aquí es el de la relación específica que mantienen entre sí dos de esas facultades -a saber, la imaginación y el entendimiento- en el

---

<sup>53</sup> "En relación con la síntesis de la imaginación, la unidad de apercepción es el entendimiento; en relación con la síntesis trascendental de la imaginación, esa misma unidad es el entendimiento puro (*Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand, und eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die transszendentale Synthesis der Einbildungskraft, der reine Verstand*)" (KrV, A119).

proceso de conocimiento y constitución de los objetos de la experiencia para, de ese modo, poder contrastarlo y diferenciarlo con la relación que guardan esas mismas facultades en el sentimiento de placer alcanzado en lo bello.

### III.4.2. Imaginación y entendimiento en la Critica de la Facultad de Juzgar.

La relación de las facultades de conocimiento en la experiencia estética que aparece en la Critica de la Facultad de Juzgar habrá de diferir de la que aparece en la experiencia cognitiva analizada en la Critica de la Razón Pura en el sentido en que se ha descrito en el párrafo anterior. En efecto, en la "Primera Introducción" a la Critica de la Facultad de Juzgar, Kant señalará que a cada concepto empírico habrán de corresponderle tres diversas acciones de la facultad del conocimiento:

- 1) La **aprehensión (apprehensio)** de la diversidad de la intuición (*die Auffassung des Mannigfaltigen der Anschauung*);
- 2) La **síntesis**, esto es la unidad sintética de la conciencia de esta diversidad en el concepto de un objeto (**apperceptio comprehensiva**) (*die Zusammenfassung, d.i. die synthetische Einheit des Bewusstseins dieses Mannigfaltigen in dem Begriffe eines Objekts*), y, finalmente,
- 3) La **presentación (exhibitio)** del objeto correspondiente a este concepto en la intuición (*die Darstellung des diesem Begriff korrespondierenden Gegenstandes in der Anschauung*).

Kant piensa que mientras para la actividad señalada en 1) se requiere de la facultad de la imaginación, para aquella expresada en 2) se precisará de la del entendimiento y, finalmente, para la especificada por 3), de la de Juzgar que, aclara, cuando se trata de un concepto empírico será siempre facultad de Juzgar determinante. No obstante, agregará a continuación, en la mera reflexión sobre una representación de un objeto, donde no se dispone en absoluto de concepto alguno que permita determinar objetivamente la representación en cuestión, se tratará tan sólo de buscar una cierta correspondencia entre la aprehensión de la diversidad y la exhibición de un concepto -aunque éste, por otra parte, permanezca indeterminado- dando lugar, de esa manera, a un juego armónico entre la imaginación y el entendimiento que ni requiere ni produce ningún concepto determinado de objeto pero que posibilita, no obstante, una suerte de unificación entre ambas facultades que mantendrán entonces una relación de concordancia mutua de un modo meramente subjetivo (Cfr., KU,EE,VII,25-6). Así, por ejemplo, esa peculiar modalidad de la facultad de Juzgar reflexionante que Kant denominará facultad estética de Juzgar, comportará tan sólo una conciencia meramente subjetiva de la armonía de la facultad de aprehensión, es decir, de la imaginación, con la facultad de la comprensión, esto es, del entendimiento. Análogamente, subrayará que justamente en esa concordancia en el juego de las facultades del conocimiento habrá de encerrarse en último análisis el fundamento mismo del sentimiento de placer (Cfr., KU,IX,LVII). La caracterización de un

objeto x como "bello" supondrá, en un primer momento, de acuerdo a Kant, el referir la representación del objeto en cuestión no al objeto mismo -a través del entendimiento y en orden a lograr un conocimiento objetivo- sino, más bien, a través de la imaginación, al sujeto y al sentimiento de placer o displacer del mismo (Cfr., KU, I, 3-4):

"Cuando en esta comparación la imaginación (como facultad de las intuiciones a priori) se pone sin intención en concordancia con el entendimiento (como facultad de los conceptos), a través de una representación dada y se despierta mediante ello un sentimiento de placer, tiene entonces el objeto que ser considerado como final para la facultad de Juzgar reflexionante (Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen a priori) zum Verstande (als Vermögen der Begriffe), durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird, so muss der Gegenstand alsdann als Zweckmässig für die reflektierende Urteilkraft angesehen werden)" KU, VII, XLIV)<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> La imaginación, concretamente, deberá ser comprendida en este caso, dirá Kant, en su más plena libertad, no como imaginación **reproductiva**, al modo en que aparece cuando se halla sometida a las leyes de la asociación, sino en su carácter de imaginación **productiva** y **autoactiva**, de creadora de formas arbitrarias de posibles intuiciones (KU, 69). La imaginación se revela así capaz de reordenar el orden espacial y temporal de las representaciones. Como más adelante veremos, lo que Kant denomina aquí "libre juego de la imaginación y el entendimiento" puede ser considerado entonces como la ordenación espacial y temporal de representaciones en la imaginación, el proceso por el cual se relacionan partes (elementos y complejos de elementos) unas con otras en una variedad de modos para determinar si una finalidad de forma puede ser aprehendida. Es en este sentido que se relacionan las nociones de **libre juego de las facultades de conocimiento** y de **finalidad formal** en el sentido en que habremos de destacarlo en el siguiente párrafo.

La explicación que Kant parece seguir en la experiencia de lo bello, a diferencia de la cognitiva, será entonces la siguiente: una mera sucesión de representaciones no puede por sí misma dar lugar a una experiencia de objeto. La experiencia de un objeto sea un objeto empírico o una obra de arte- requiere la síntesis de la multiplicidad de la intuición en una unidad. En la percepción cognitiva esta síntesis se halla sujeta a reglas que vienen dadas por conceptos. Son éstos los que detrmnan la unificación de las representaciones en orden a hacer posible un conocimiento objetivo y a formular un juicio **determinante**. A diferencia de ello, en la percepción estética, esta síntesis no viene determinada por reglas empíricas o conceptos y por tanto hay libertad para relacionar las partes de cualquier manera para obtener una unidad sintética de la variedad. El placer estético surge precisamente en el momento en que se realiza un ordenamiento tal que las facultades de conocimiento entran en una relación armónica. En este caso se trata de la acción ya no de la facultad de Juzgar **reflexionante**, sino de la **determinante**. En la experiencia de lo bello, por tanto, la función de las facultades de conocimiento -imaginación y enetendimiento- tiene que ser interpretada como el reordenamiento o el establecimiento de una relación entre las diversas parte de la variedad de una intuición para encontrar una organización que no es conceptualizada de acuerdo a reglas determinadas o definidas (leyes, conceptos). Es a esto que se refiere Kant cuando habla de "reflexión" o de "contemplación", cuando habla, pues, del "enjuiciamiento de un objeto" (Cfr., KU,9). Esta contemplación o

reflexión es en sí misma placentera y da así lugar a la enunciación de juicios de gusto cuando las facultades de conocimiento establecen una relación armónica entre sí. El placer en lo bello no es algo aparte de la reflexión sobre o de la contemplación del objeto. Lo que distinguirá entonces a la percepción estética de la cognitiva y, en general, de la percepción ordinaria es que en ella el sujeto se detiene en la contemplación o reflexión sobre la forma de un objeto.

De acuerdo a Kant, pues, en el placer alcanzado en lo bello, las facultades de conocer que se ponen en juego mediante la representación del objeto considerado como bello se hallan en una relación específica que no es aquella característica a la del conocimiento teórico. Esta relación de las facultades de conocer propia al placer en lo bello es una relación de libre juego entre ellas en la que no hay ningún concepto determinado que las restrinja a una regla particular de conocimiento. El estado de ánimo en la representación del objeto considerado como bello es, pues, el de un sentimiento del libre juego de las facultades de conocimiento en virtud del cual la representación dada se relaciona con el conocimiento en general. Lo que importa subrayar, nuevamente, es que este estado de ánimo de sentimiento de libre juego de las facultades de conocimiento en una representación por la cual un objeto es dado es compartido universalmente por todo sujeto, es universalmente comunicable. Excluyendo, pues, como fuente del placer las condiciones privadas de un sujeto

particular, Kant podrá atribuir de este modo el sentimiento de placer a un fundamento que puede presuponerse en cada cual, a saber: la armonía de las facultades, para, de esa manera, justificar su imputación a otros. Por consiguiente, como Zimmerman lo ha señalado, cuando se predica belleza se está afirmando que, 1) se **siente** placer estético cuando el objeto se experimenta a causa de la armonía entre el orden de la representación imaginativa y el orden del entendimiento, y 2) cualquier otro sujeto deberá experimentar un placer estético semejante. Dicho con mayor simpleza, lo que uno siente deriva de un proceso que cada cual puede sentir; por consiguiente lo que uno **siente** en la contemplación de un objeto considerado como **bello**, aunque uno lo siente, no es privado sino público. Se trata de un juicio condicional del tipo "Si alguien experimenta un objeto X libremente, **entonces** experimentará placer estético". Ya que el placer estético está basado en la concordancia espontánea de la imaginación y el entendimiento y ya que el objeto X produce esto en una persona, lo producirá en otra porque su ocurrencia en una persona no depende de esa persona como persona privada sino como una persona que tiene un ánimo (**mind**)<sup>55</sup>. Todos aquéllos, por consiguiente, que tengan ánimo (**minds**), experimentarán placer estético cuando se confronten con el objeto X..."

---

<sup>55</sup> **Mind** es la palabra con la que Zimmerman, al igual que otros muchos, traducen **Gemüt** a la lengua inglesa.

(Zimmerman, 1968, 93)<sup>56</sup>.

En este sentido también le asiste la razón a P. Guyer (Guyer, 1979, 151 y ss.), cuando apunta que la pretensión kantiana parece clara: si un placer dado puede ser atribuido a la armonía

---

<sup>56</sup> Es por ello pertinente el señalamiento de Zimmerman en el sentido de que el sentimiento sobre el que los juicios estéticos reposan es el resultado de un proceso cuya existencia es independiente de una disposición personal. Que **mi** imaginación esté en concordancia con **mi** entendimiento no significa en absoluto que la concordancia esté limitada a **mi**. Ya que todo sujeto que juzga tiene ánimos (**minds**) que son equivalentes. El ánimo (**mind**) kantiano es un ánimo universal (**universal mind**), una unidad trascendental de apercepción que es **tuya** o **mía** no porque sea un ánimo (**mind**) individual diferente sino a causa de las diferentes experiencias que la **mía** y la **tuya** experimentan, padecen. "El ánimo (**mind**) kantiano es una máquina delicadamente balanceada que está individualizada en éste o en aquél cuerpo y cuyas maquinaciones son repetibles y duplicables incluso aunque ocurran en diferentes cuerpos" (Zimmerman, 1968, 393). Decir ordinariamente de algún estado de conciencia que es **mío**, implica que las condiciones de su ocurrencia no podrían ser reduplicadas en ninguna otra conciencia; significa también que el proceso no es capaz de ocurrir por segunda vez. **Mi** sentimiento ocurre en **mi** y por tanto no puede ocurrir en nadie más. Kant, sin embargo, pretende que un sentimiento es privado sólo si descansa sobre algún deseo o inclinación personales. Por consiguiente, si yo estoy inclinado a comer algo que me agrada y mi inclinación tiene una historia que es únicamente **mía**, mi deseo podrá ser solamente **mío**. Pero si un sentimiento descansa sobre algún evento o proceso que en sí mismo no tiene un carácter estrictamente privado, restringido a una persona particular, ese sentimiento es capaz, en principio, de cualquier número de instancias. Ya que el sentimiento estético descansa sobre la concordancia espontánea de la imaginación y el entendimiento y ya que este fenómeno no tiene ningún carácter privado, el sentimiento estético es intrínsecamente **universal** (Zimmerman, 1968, 92). De acuerdo a todo esto, **mi** sentimiento estético es **mío** en la medida en que **yo** lo siento, pero es **universal** en la medida en que ese proceso que tiene lugar en **mi** es un proceso que no es único o privado sino un proceso universal. El sentimiento estético es, pues, independiente de una disposición personal, no se halla por ello limitado a una persona singular. Las facultades mismas, el juego entre ellas y la conciencia de un juego semejante son intrínsecamente universales. Las facultades mismas son públicas ya que constituyen el ánimo trascendental (**trascendental mind**) (Zimmerman, 1968, 392 y ss.).

de las facultades más que a cualquier otra condición meramente privada o subjetiva, entonces puede ser atribuido a una condición que puede ser presupuesta efectivamente en toda otra persona, como un estado de ánimo que se espera ocurre en otros, al menos bajo condiciones ideales. Por tanto, pese a que la respuesta estética no pueda ser producida o inferida a partir de la subsunción de un objeto bajo un concepto determinado, se halla, sin embargo, unida a un estado universalmente válido de nuestras facultades cognitivas compartidas y, por lo tanto, se halla sujeto a una imputación válida a otros. El placer se produce de este modo por la simple reflexión o estimación de un objeto que produce una armonía de imaginación y entendimiento; justamente, una vez que el placer ha sido sentido, entonces la universalidad de esta particular fuente de placer puede ser invocada. Precisamente en razón de todo lo anterior es que la "llave, la guía (**key**) para la crítica del gusto" consistirá en la explicación ofrecida por Kant de nuestro placer como debido a la armonía de las facultades. Esta disposición de las facultades de conocimiento en un estado de acuerdo proporcionado<sup>57</sup> será exigida, entonces, como condición **subjetiva universal** para toda satisfacción en lo bello y, por ello mismo, para considerar como válido un **juicio de gusto** sobre lo bello no tan sólo para aquél sujeto particular que lo enuncie, sino para **todo** ser llamado a juzgar de acuerdo a estas condiciones

---

<sup>57</sup> Es preciso tener en cuenta que Kant señala que esa **disposición** de las facultades de conocimiento tendrá una diferente proporción de acuerdo a la diferencia de los objetos dados (KU, 21,65-66).

**subjetivas universales**, esto es, para todo hombre (KU, 9,31/39,155-156). Kant insiste de este modo en que ese estado de ánimo de libre juego de las facultades de conocimiento en una representación, al igual que el **sentimiento de placer** que de él se posee, tienen que dejarse **comunicar universalmente** (KU, 9,28/21,66) y es precisamente esa capacidad universal de comunicación, esa universal comunicabilidad del estado de espíritu en la representación dada, lo que habrá de constituir el fundamento del **juicio de gusto** sobre lo bello (KU, 9,27). Es solamente sobre esta **universalidad** de las condiciones **subjetivas** que se fundará la pretensión de **validez subjetiva universal** del **juicio de gusto** sobre lo bello, la posibilidad de que éste pueda aspirar a poseer una **validez universal, pública**, a pesar de tener un fundamento solamente **subjetivo**, referido al **sentimiento del sujeto**. Se trata, sin embargo, de un sentimiento que, aunque subjetivo, es universalmente compartido por todo sujeto y que se halla vinculado a la presencia de un mismo estado de ánimo en todo sujeto juzgante. Este estado de ánimo, según se ha señalado ya anteriormente, está dado por una relación de libre juego entre las facultades de conocer en la que ningún concepto determinado las restringe a una regla particular de conocimiento; por una relación tal en la que la libertad de la imaginación se impulsa más allá de toda constricción de la regla (KU,71-72). Se trata de un estado de ánimo en el que el objeto proporciona un entretenimiento largo con su contemplación, pues, según Kant, allí donde la imaginación puede jugar sin violencia el objeto aparece ante aquél que lo

contempla siempre nuevo, brindándole a la imaginación la ocasión de figurar, de poetizar, al modo en que ocurre en las fantasías con las que se entretiene el espíritu cuando la diversidad con la que su mirada tropieza lo despierta continuamente manteniendo ese libre juego de sus facultades (KU,73), adecuando la representación del objeto a esa actividad armónica **subjetivamente final** de las facultades de conocer, suscitando de ese modo, como ya se indicara anteriormente, un **sentimiento de placer** que comprende en sí mismo una causalidad interior que consiste en **conservar**, sin intención alguna, el estado de la representación misma y la actividad de las facultades de conocer en su libre juego<sup>58</sup>. Este estado de ánimo universalmente compartido propiciado por el libre juego de la imaginación y el entendimiento en la experiencia de lo bello alcanza un estadio donde ocurre como si el objeto contemplado hubiera sido diseñado para nuestras facultades de conocimiento. Esta noción de diseño del objeto o, mejor dicho, de la forma del objeto, nos conduce a la noción de **finalidad formal subjetiva**.

---

<sup>58</sup> Dilatamos la contemplación de lo bello, anotará Kant, porque esta contemplación se refuerza y se reproduce a sí misma en un estado análogo al de la detención del espíritu cuando una propiedad atrayente en la representación del objeto despierta repetidamente su atención sumergiéndolo en un estado en el que es completamente pasivo (KU, 12,38).

### III.5. La finalidad formal en el enjuiciamiento estético de lo bello.

En la Kritik der Urteilkraft, Kant señala que la **aprehensión** de la **forma** de un objeto de la intuición en la imaginación no puede ser realizada sin que la **facultad de juzgar reflexionante** la compare con la facultad del **entendimiento**. Si en una comparación semejante la **imaginación** se pone sin intención en concordancia con el **entendimiento** mediante una representación dada de un objeto, se suscitará la representación de una **finalidad formal**<sup>59</sup> del objeto en relación con el sujeto, con las facultades de conocer de éste (KU, VII, XLIV). Es aquí que habrá de encontrarse la base del **sentimiento de placer** del sujeto. De acuerdo a esto, el **placer** no consistirá más que en la conciencia de esa **finalidad subjetiva formal** en el juego de las facultades de conocimiento del sujeto con ocasión de la representación de un objeto (KU, 12, 37-38). El fundamento del sentimiento de placer tomado en la representación de un objeto estará constituido entonces no por el elemento

---

<sup>59</sup> Recuérdese que Kant ha señalado que la **finalidad** de un objeto no es en modo alguno una cualidad del objeto mismo. En efecto, aunque unida a la representación del objeto, la **finalidad** no posibilitará, en modo alguno, un conocimiento de éste. Ella expresará solamente lo **subjetivo** en la representación del mismo. Aún más, el objeto habrá de denominarse **final** sólo en la medida en que su representación esté inmediatamente unida al **sentimiento de placer**. Es en este sentido que Kant la llama también **representación estética de la finalidad** (KU, VII, XLIII). (Cfr. lo ya señalado a este respecto en II.3.2. y II.3.3.).

material de aquélla en tanto que **sensación**, sino por la simple **reflexión** sobre su **forma**, al margen de toda intención por determinar ese objeto mediante un **concepto**<sup>60</sup> (KU, VII, XLIV). Un juicio sobre esta **finalidad subjetiva formal** del objeto y sobre el **sentimiento de placer** que ella procura no será por tanto un juicio lógico, de **experiencia**, basado en algún concepto del objeto -pues no se refiere en absoluto a éste último-sino un juicio **estético** o, con mayor precisión aún, un **juicio de gusto** sobre lo **bello** (KU, VII, XLIV). El **juicio de gusto** sobre lo **bello** no tendrá entonces por fundamento más que la **finalidad subjetiva formal** de un objeto. Es por ello que, anotará Kant, todo aquél que en la simple **reflexión** sobre la **forma** de un objeto, al margen del empleo de concepto alguno, sienta un **placer**, ése mismo, aunque el juicio que formule sobre un placer semejante sea **individual**, planteará con razón una exigencia de **aprobación** a su juicio, pues a la base de un placer semejante se encuentra una condición universal **subjetiva**, a saber: la **concordancia conforme a fines** de la

---

<sup>60</sup> Se trata de un placer que no podrá ser considerado como unido necesariamente mediante **conceptos** a la representación de un objeto, sino que deberá ser reconocido solamente como ligado a la representación de éste mediante una **reflexión** sobre **forma** de la misma. En este sentido, señalará Kant, como ya lo habíamos anotado anteriormente, la capacidad de sentir un **placer** mediante la **reflexión** sobre la **forma** de las cosas -tanto de la naturaleza como del arte- podrá expresar o bien una **finalidad** de los **objetos** en relación con la **facultad de juzgar reflexionante** en conformidad con el concepto de la naturaleza que tiene el **sujeto** -caso en el que el **juicio estético** se referirá a lo **bello** y se expresará como **juicio de gusto**- o bien una **finalidad** del **sujeto** en relación a los **objetos** según su forma y hasta su carácter informe -caso en el que el **juicio estético** se referirá a lo **sublime** como originado por un **sentimiento del ánimo** (KU, VII, XLVIII). (Cfr., II.3.2. y II.3.3.).

representación de un objeto -sea éste producto de la naturaleza o del arte- con la relación de las facultades de conocer -la imaginación y el entendimiento- entre sí (KU, VII, XLVI-XLVII):

"Cuando en esta comparación la imaginación (como facultad de las intuiciones **a priori**) se pone sin intención en concordancia con el entendimiento (como facultad de los conceptos), a través de una representación dada y se despierta mediante ello un sentimiento de placer, tiene entonces el objeto que ser considerado como final para la facultad de Juzgar reflexionante (**Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen a priori) zum Verstande (als Vermögen der Begriffe), durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird, so muss der Gegenstand alsdann als Zweckmässig für die reflektierende Urteils kraft angesehen werden**)" (KU, VII, XLIV).

En efecto, a fin de que las facultades de conocimiento estén en armonía, tiene que haber una unidad formal de la multiplicidad de la intuición. Sin embargo, en la medida en que el juicio de gusto no es en modo alguno un juicio lógico, de conocimiento, sino **estético**, esta unidad formal no podrá venir suministrada por un **concepto** del entendimiento. Esta unidad formal de la multiplicidad que produce la armonía de las facultades de conocimiento podrá ser solamente "la finalidad subjetiva de las representaciones en el ánimo del sujeto que intuye (**die subjektive Zweckmässigkeit der Vorstellungen im Gemüte des Anschauenden**)" (KU, 15, 46). La conclusión de este tercer momento será por ello que el juicio de gusto "...simplemente refiere la representación por la cual un

objeto es dado, al sujeto, y no informa acerca de ninguna característica del objeto, sino sólo de la forma final en la determinación de las facultades representativas que se ocupan de él (*lediglich auf das Subjekt beziehet, und keine Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern nur die zweckmässige Form in der Bestimmung der Vortsellungskräfte, die sich mit jenem beschäftigen, zu bemerken gibt*)" (KU,15,47). De este modo, si los juicios de gusto han de ser legítimos, tendrán que estar basados en la finalidad formal del objeto sin que éste sea enjuiciado realmente como poseyendo un fin objetivo definido. Es por ello preciso llamar la atención en torno al carácter subjetivo de la finalidad de la forma -o finalidad formal- a la que Kant vincula el juicio de gusto. En efecto, si ella fuera objetiva, sería conocida solamente por medio de la referencia de la diversidad a un fin definido y, por consiguiente, sólo mediante un concepto (*die objektive Zweckmässigkeit kann nur vermitteltst der Beziehung des Mannigfaltigen auf einen bestimmten Zweck, also nur durch einen Begriff erkannt werden*) (KU,15,44). Kant recordará nuevamente a este respecto que el juicio de gusto no es en absoluto un juicio de conocimiento, sino un juicio estético que, por tanto, no puede estar basado en concepto alguno de objeto. La finalidad de la forma en el objeto considerado bello será entonces meramente subjetiva, en el mismo sentido en que lo es la finalidad de un ordenamiento de la diversidad de la intuición por el sujeto mediante la unión de la actividad de la imaginación y del entendimiento. Es en ese momento en que podremos considerar las

características formales del objeto como siendo **finales** (**zweckmässig**). De este modo, para continuar con la argumentación desarrollada en el párrafo anterior, decir que las facultades de conocimiento se encuentran en un juego libre y armónico, será decir que los propiedades **formales** de los objetos pueden relacionarse en una **forma final**. El enjuiciamiento del objeto que desde el comienzo de la deducción (Cfr., párrafos III.2. y III.3.) se mostrara como la llave para la crítica del gusto y como el fundamento del placer alcanzado en lo bello, se mostrará ahora como la contemplación o reflexión sobre el objeto con respecto a la **finalidad** de sus cualidades **formales**.

### III.5.1. La noción de **finalidad** en la Critica de la Facultad de Juzgar.

En el parágrafo 10 de la Critica de la facultad de Juzgar, Kant define "fin" (**Zweck**) como el objeto de un concepto, en la medida en que el concepto se considera como la causa del objeto, como el fundamento real de su posibilidad (**so ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird**) (KU,10,32). De la misma manera, definirá "finalidad" (**Zweckmässigkeit**) como **forma finalis**, como la causalidad de un concepto con relación a su objeto (**die Kausalität eines Begriffs in Ansehung seines Objekts**) (Id.). Kant señalará en relación a esto que podemos pensar un fin allí donde el objeto -su forma y su existencia- se considere como un efecto posible solamente mediante un concepto del objeto (**sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung, nur als durch einen Begriff von der letzten möglich gedacht wird, da denkt man sich einen Zweck**) (KU,10,32). En este caso, la representación del efecto se considerará como el fundamento de determinación de su causa y precederá a dicha causa (**die Vorstellung der Wirkung ist hier der Bestimmungsgrund ihrer Ursache, und geht vor der letztern vorher**) (KU,10,33). A este respecto, H. W. Cassirer (Cassirer, 1938, 200 y ss.) ha señalado que podríamos hacer más inteligible el planteamiento kantiano si

pensamos en un juicio del tipo "El fin del oído es escuchar". En este caso, señala Cassirer, Kant parece pensar que el objeto -el oído- no existe sino por la función que realiza -esto es, escuchar. Esta función, a su vez, no puede ser considerada como un objeto de los sentidos, sino como un contenido de pensamiento, un concepto. De este modo, pues, el concepto aparece como el verdadero fundamento del objeto. Es en este sentido que la noción de **finalidad** podrá ser entendida como esa singular causalidad de un concepto respecto de su objeto. En este caso el objeto no podrá ser conocido sin derivarlo de su concepto; el objeto, pues, no existirá sino por el **fin** para el cual sirve. Podremos así adscribir una causalidad al concepto en la medida en que será en virtud de él que el objeto exista; éste último no existirá, pues, sino por su concepto. Será posible distinguir entonces entre dos tipos de conexión causal:

1) Causas **eficientes**, nexo **mecánico** o **físico** (**nexus effectivus**). En este caso se trata de un nexo causal pensado por el entendimiento al modo de una serie de causas y efectos que es siempre progresiva y donde las cosas mismas que, como efectos, presuponen a otras como sus causas, no podrán ellas mismas ser consideradas como causas de éstas últimas;

2) Nexo **teleológico** (**nexus finalis**). En este caso, causas y

efectos se considerarán como mutuamente dependientes. En efecto, por un lado, la causa produce al efecto, pero también, además, por el otro, la causa será dependiente del efecto en la medida en que no podría existir sino es en virtud del efecto. En este sentido, el propio Kant considera relativamente fácil encontrar ejemplos de **nexus finalis** en las cosas producidas por la actividad de los seres humanos. Así, recuerda el ejemplo del hombre que construye una casa con el fin de percibir una renta. En este caso parece claro que la casa es la causa de la recepción de la renta y, a la vez, inversamente, la recepción de la renta es causa de la casa, pues ésta última no habría sido construida si no se hubiera colocado previamente el fin de recibir la renta como la causa determinante de su existencia. De este modo, podrá decirse que un objeto posee un fin cuando su forma y existencia se conciben como el resultado de un plan, de una regla, de un concepto. Es en este sentido que los fines aparecerán íntimamente vinculados a las acciones e intenciones humanas. En este caso, la existencia de los objetos aparecerá como el resultado de un plan o regla, de un concepto suministrado por un ser humano o, si se quiere, por los fines, objetivos y propósitos de voluntades humanas o, aún mejor, para decirlo con Kant, como el resultado de la actividad de una facultad de desear que actúa determinada por conceptos:

"La facultad de desear, en cuanto es determinable sólo por conceptos, es decir, por la representación de obrar según un fin, sería la voluntad (*sofern es nur durch Begriffe, d.i. der Vorstellung eines Zweck gemäss zu handeln, bestimmbar ist, würde der wille sein*). Dicese de un objeto o de un estado de espíritu o también de una acción, que es final, aunque su posibilidad no presuponga necesariamente la representación de un fin, sólo porque su posibilidad no puede ser explicada y concebida por nosotros más que admitiendo a su base una causalidad según fines (*eine Kausalität nach Zwecken, d.i. einen Willen*), es decir, una voluntad que la hubiera ordenado según la representación de una cierta regla" (KU,10,33).

Kant distinguirá, sin embargo, la causalidad según fines de la voluntad de aquélla que él mismo llamará **finalidad sin fin** (*Zweckmässigkeit ohne Zweck*), en virtud de la cual no se colocarán las causas de la forma o de la existencia del objeto en una voluntad humana, pese a que no podamos hacer concebible la explicación de su posibilidad más que deduciéndola de una voluntad:

"La finalidad puede ser también sin fines, en la medida en que colocamos las causas de esta forma no en una voluntad, aunque haciéndonos comprensible la explicación de su posibilidad solamente deduciéndola de una voluntad" (KU,10,33).

Distinto por tanto del concepto de finalidad práctica -tal y como es posible hablar de ésta última en el plano del arte o de

las costumbres- aunque, por otra parte, pueda en efecto ser pensado en analogía con él, este principio de finalidad de la Naturaleza propio de la facultad de Juzgar reflexionante, no expresará, al decir de Kant, más que una idea, una idea de la Naturaleza que, al modo de principio regulativo de la facultad de conocer (als regulatives Prinzip des Erkenntnisvermogen) (Cfr., KU, IX, LVII), se hallará en perfecta conformidad con nuestros requerimientos subjetivos en nuestra indagación reflexiva sobre aquélla. Kant insistirá en que este principio de finalidad no expresará sino un principio a priori cuyo origen radicará única y exclusivamente en la facultad de Juzgar reflexionante. Es en razón de ello que no será en absoluto posible el atribuir -a la manera en que lo haría la facultad de Juzgar determinante- a los objetos de la Naturaleza una relación con fines, el deducir a partir de un principio de esta clase considerado la existencia de una finalidad real en los objetos de la Naturaleza<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Como ya se ha subrayado en II.3.2., este principio de finalidad de la Naturaleza, pues, no expresará sino un acuerdo con las condiciones subjetivas de la facultad de Juzgar con respecto a la conexión de los conceptos empíricos en la totalidad de una experiencia, un principio trascendental de la facultad de Juzgar para la finalidad de las formas de la Naturaleza encontradas en la experiencia, un principio, pues, "...que, si bien no es suficiente para explicar la posibilidad de tales formas, nos permite al menos aplicar a la naturaleza y su legalidad un concepto tan particular como el de finalidad, si bien éste no puede ser un concepto objetivo de la Naturaleza, sino que es obtenido simplemente de la relación subjetiva de ésta con una facultad del espíritu" (KU, EE, VI, H24). Este principio expresará entonces una ley que la facultad de Juzgar, en su modalidad de facultad de Juzgar reflexionante, habrá de proporcionar no a la naturaleza sino, más bien, a sí misma, con relación a la facultad de conocer del sujeto, de modo que éste sea capaz de reflexionar sobre aquélla y poder así ordenarla y unificarla sistemáticamente ya no según sus leyes generales sino,

De acuerdo a Kant, pues, una finalidad de esta clase, una finalidad a cuya base no se coloca ningún fin asociado a una voluntad, una **finalidad de la forma** (**eine Zweckmässigkeit der Form**), como él también habrá de llamarla, podrá considerarse en los objetos sólo mediante una **reflexión** (**durch Reflexion**) sobre los mismos. Uno de los ejemplos de una finalidad de esta clase lo encontrará Kant precisamente en la apreciación estética de las obras artísticas; en efecto, de acuerdo a él, en el juicio estético no interviene en absoluto consideración alguna relativa al fin o propósito perseguidos por la voluntad del artista creador; un juicio de esta clase se centrará únicamente en esa **finalidad según la forma** del objeto artístico. En el tratamiento que de ella ofrecerá Kant, la noción de **finalidad** aparecerá entonces vinculada a la noción de **forma**. El vínculo entre ambas aparecerá expresado en modo claro en el párrafo 11 de la Critica de la facultad de Juzgar<sup>62</sup>. Es por ello necesario detenernos brevemente en el significado de la noción de **forma** en el interior de la filosofía crítica.

---

más bien, conforme a sus leyes empíricas particulares; así entendido, este principio de la facultad de Juzgar no expresará en absoluto una legislación del entendimiento sobre la Naturaleza o de la razón sobre la libertad sino, más bien, una peculiar legislación dada por el sujeto a sí mismo (nur in subjektiver Rücksicht, in sich, wodurch sie, nicht der Natur (als Autonomie), sondern ihr selbst (als Heautonomie)) (Cfr., KU, V, XXXVII). (Cfr., a este respecto, lo ya señalado en II.3.1. y II.3.2.).

<sup>62</sup> En efecto, ya el título del párrafo apunta que el juicio de gusto no tiene como fundamento (**zum Grund**) nada más que la forma de la finalidad de un objeto (**die Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes**) (Cfr., KU, 11, 34).

### III.5.2.La distinción forma/materia en el enjuiciamiento estético de lo bello.

Los conceptos de **forma** y **materia** desempeñan, como se sabe, un papel decisivo en la filosofía kantiana en su totalidad. Es preciso destacar a este respecto que ya un comentarista como H. J. Paton ha señalado que la Critica de la Razón Pura en su totalidad puede ser descrita como un análisis de nuestra experiencia en sus elementos **formales** y **materiales** (Paton, 1936, I, 138). R. Verneaux, por su parte, insiste en subrayar que la distinción entre **materia** y **forma** de la experiencia es una de las piezas maestras de la filosofía trascendental, el pivote de la doctrina kantiana (Verneaux, 1967, I, 90 y ss.). En efecto, ya desde el comienzo de la "Estética Trascendental", Kant, habiendo caracterizado al fenómeno (**Erscheinung**) como el "objeto indeterminado de una intuición empírica (**der unbestimmte Gegenstandeiner empirischen Anschauung**)" (KrV, A20/B34), procede a realizar una distinción entre la **materia** (**Materie**) -esto es, el material suministrado por los **sentidos**, aquéllo que, dentro del fenómeno corresponde a la **sensación** (**Empfindung**) y que, en razón de ello, está determinado por la experiencia siendo por ello siempre **a posteriori**- y la **forma** (**Form**) -es decir, aquéllo en virtud de lo cual lo diverso del fenómeno puede ser ordenado bajo ciertas relaciones (**in gewissen Verhältnissen geordnet**)- que viene dada completamente **a priori**:

"Materia y forma.- Estos dos conceptos están tan indisolublemente ligados a todo uso del entendimiento, que sirven de base a toda otra reflexión (*welche aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden*). El primero de ellos significa lo determinable en general (*das Bestimmbare überhaupt*). El segundo significa su determinación (*Bestimmung*)...En todo ser la materia está constituida por los elementos que lo componen (*essentialia*). El modo según el cual se hallan ligados en una cosa, es la forma esencial (*die Art, wie sie in einem Dinge verknüpft sind, die wesentliche Form*)" (KrV, A266/B322).

La investigación kantiana emprendida en la "Estética Trascendental" en la KrV mostraría así la existencia de dos formas puras de la intuición sensible, espacio y tiempo. Las exposiciones metafísica y trascendental de espacio y tiempo permitirían concluir que, por lo que refiere al espacio, para poner ciertas sensaciones en relación con algo que se halle en un lugar distinto del ocupado por el sujeto de la percepción, para poder representarse ciertas cosas fuera o al lado unas de otras, de modo que puedan presentarse no solamente como distintas entre sí, sino también, además, como situadas en lugares diferentes, para todo ello, señalaba Kant retomando tesis establecidas ya con anterioridad en la Dissertatio, es necesario presuponer de antemano la representación del espacio. El espacio, de este modo, constituía una presuposición necesaria para poder percibir cualquier objeto del sentido externo (Cfr., KrV, A23/B38)<sup>63</sup>. El

---

<sup>63</sup> En virtud del sentido externo (*der äussere Sinn*), apunta Kant, "...nos representamos objetos como exteriores a nosotros y como estando todos en el espacio, dentro del cual se determinan o son determinables su figura, su magnitud y sus relaciones mutuas (*stellen wir uns Gegenstände als ausser uns, und diese insgesamt*

espacio, de este modo, habrá de ser una necesaria representación a priori capaz de servir de fundamento a todas las intuiciones externas (*Der Raum ist eine notwendige Vorstellung, a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt*) (KrV,A24/B38). Análogamente, tanto la coexistencia como la sucesión entre distintas sensaciones no habrían de poder ser percibidas si la representación del tiempo no les sirviera de base a priori; sólo presuponiendo una representación semejante, podremos en efecto intuir que algo existe o bien simultánea o bien sucesivamente-esto es, al mismo tiempo o en momentos distintos (Cfr., KrV, A31/B47). El tiempo constituirá también, pues, una presuposición necesaria para poder percibir los objetos del sentido interno<sup>64</sup> y, por ello mismo, todas las intuiciones, internas y externas. El tiempo será así, entonces, la condición formal a priori de todos los fenómenos<sup>65</sup>. Lejos de presuponer como su fundamento a la

*im Raume vor. Darinnen ist ihre Gestalt, Grösse und Verhältnis gegen einander bestimmt, oder bestimmbar*)" (KrV,A23/B37). En este mismo sentido, señala J. Bennet que el sentido externo "...permite que se tengan estados sensoriales, visuales, auditivos, táctiles, etc., de cosas distintas de uno mismo" (Bennet, J., I, 34)

<sup>64</sup> El sentido interno (*der innere Sinn*) es aquél, dice Kant, "por medio del cual el psiquismo se intuye a sí mismo o su estado interno (*der innere Sinn, vermittelt dessen das Gemüt sich selbst, oder sein inneren Zustand anschaut*)" (KrV, A22/B37) o, como lo dice Bennet, aquél que permite tener "estados sensoriales que pueden relacionar a uno con su medio pero que pueden ser únicamente estados de uno mismo" (Bennet, J., I, 34).

<sup>65</sup> Es en este sentido justa la observación de J. Bennet cuando apunta que "al igual que la forma del sentido externo es el espacio, el tiempo es la forma del sentido interno: todas las cosas que se experimentan fuera de uno mismo deben estar espacialmente ordenadas, y toda la experiencia, cualquiera que sea, debe estar temporalmente ordenada" (Bennet, J., I, 66), es decir, como más adelante dirá este mismo autor, "nuestra

experiencia, espacio y tiempo, por el contrario, habrán de ser considerados como sus condiciones de posibilidad, representaciones que hacen posible a la experiencia, dirá Kant, pues, sin ellas, ésta no podría tener lugar. Será en este sentido que Kant defienda la **realidad empírica (empirische Realität)** de ambos y, a la vez, su **idealidad trascendental**. En efecto, tiempo y espacio habrán de ser necesariamente **objetivos** en relación con los **fenómenos**, en relación, pues, con todos los objetos que puedan presentarse a nuestra experiencia; ambos poseen, por tanto, dirá Kant, **validez objetiva** en relación con todos los objetos que puedan ofrecerse a nuestros sentidos (**objektive Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unseren Sinnen gegeben werden mögen**) (KrV, A35/B52). Es necesario, sin embargo, negar a ambos toda pretensión de realidad absoluta (**absolute Realität**) en virtud de la cual pudieran ser considerados como pertenecientes a las **cosas en sí mismas**, de modo independiente de su referencia a nuestra intuición sensible. Justamente en ello habrá de consistir su **idealidad trascendental (transzendetale Idealität)**. Según tal idealidad, espacio y tiempo no habrán de existir si prescindimos de las condiciones subjetivas de la intuición sensible (Cfr., KrV, A37/B53).

De este modo, lejos de estar dada por la sensación, la **forma**, de acuerdo a Kant, residirá en el ánimo (**Gemüt**) del sujeto. Como R. Verneaux lo ha señalado ya, Kant distinguirá dos clases experiencia está saturada de temporalidad" (Id., 71).

distintas de formas: por un lado las formas de la **sensibilidad** que son las formas de los fenómenos y que están dadas, como se sabe, por el **espacio** y el **tiempo**, y, por el otro, las formas del **entendimiento**, las formas intelectuales que son, por supuesto, las categorías. De esta manera, del mismo modo en que las formas sensibles constituyen las condiciones de receptividad de las impresiones, las formas intelectuales constituirán las condiciones de su síntesis<sup>66</sup>.

John Locke<sup>67</sup> había esbozado una distinción entre las cualidades **originales** o **primarias** y las cualidades **secundarias**, según la cual las cualidades **primarias** -aquéllas que, según Locke, producen en nosotros las ideas simples de solidez, extensión, forma, movimiento, reposo y número- serían aquéllas "enteramente inseparables del cuerpo, cualquiera que sea el estado en que se encuentre, y tales que las conserva constantemente en todas las alteraciones y cambios" (Locke, Essay, 113). De acuerdo a Locke, pues, las cualidades **primarias** serían las cualidades que definirían las cualidades de los cuerpos y, en general, de los

---

<sup>66</sup> Podríamos decir con R. Verneau, y sin temor a caer en una exageración, que toda la filosofía crítica se halla **in nuce** en las siguientes fórmulas: la **materia** del conocimiento dada por los sentidos es **amorfa**. El in-formador de esta materia es el sujeto, es éste el portador de la forma, forma necesaria para dar a la materia orden, coherencia, ligazón y unidad. No en balde Schlosser en su traducción de las Cartas de Platón (1795) había insistido en que el sistema kantiano era, en último análisis, una "fábrica de producción de formas" (**Formgebungsmanufaktur**).

<sup>67</sup> Cfr., Locke, Essay. Véase particularmente el capítulo VIII del Libro Segundo.

objetos materiales. Las cualidades **secundarias**, por su parte, no serían nada en los objetos mismos, "sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades primarias, es decir, por el volumen, la forma, la textura y el movimiento de sus partes insensibles, como son colores, sonidos, sabores, etc." (Locke, Essay, 113-4).

En los Prolegómenos, Kant emprendería una crítica en contra de este planteamiento de Locke. En efecto, en la segunda de las observaciones al párrafo 13 de esta obra, Kant apuntaría que ya desde Locke se ha reconocido que una multitud de predicados de las cosas exteriores - y ello sin dejar de reconocer la existencia real (*die wirkliche Existenz*) de éstas- no pertenecen a ellas como cosas en sí mismas, sino solamente a sus fenómenos, que, por tanto, no poseen existencia propia fuera de nuestras representaciones (*sie gehörten nicht zu diese Dingen an sich selbst, sondern nur zur ihren Erscheinungen, und hätten ausser unserer Vorstellung keine eigene Existenz*) . Entre estos predicados Kant incluirá aquéllos que Locke asociara a las cualidades **secundarias**, esto es, el calor, el color, el gusto, etc. Kant modificará radicalmente el planteamiento lockeano para señalar que también las llamadas cualidades **primarias** -la extensión, el lugar y, sobre todo, el espacio con todo lo que de él depende: impenetrabilidad, materialidad, forma, etc.- y, en general, todas las propiedades que completan la intuición de un

cuerpo" tienen que ser contadas entre los meros fenómenos, tienen que ser consideradas, pues, como pertenecientes a los fenómenos (*alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, bloss zu seiner Erscheinung gehören*) (Cfr., P, 289-290). De esta manera, a diferencia de la distinción lockeana entre cualidades primarias y cualidades secundarias y de la manera en que ella refería a una distinción entre aquéllas pertenecientes a los objetos en sí y aquellas otras pertenecientes no tanto a los objetos como al sujeto que los percibe, Kant esbozará una distinción entre:

a) las cosas en sí mismas,

b) las propiedades y cualidades de las cosas tal y como éstas aparecen, es decir, como fenómenos y, finalmente,

c) las cualidades que atribuimos a las cosas como aparecen, esto es a los fenómenos, y que no remiten sino a meras modificaciones de nuestros órganos sensoriales individuales.

Respecto al primer elemento de esta distinción, esto es, al señalado en a), la posición kantiana es, como se sabe, inequívoca:

las cosas en si mismas serán siempre incognoscibles para nosotros. Respecto al segundo, señalado en b), Kant subrayará que las cualidades de los fenómenos son comunes a todo aquél que perciba espacial y temporalmente, es decir, a todo sujeto; no dependen en modo alguno del carácter particular de los órganos sensibles del sujeto particular de la percepción, sino, más bien, del carácter del ánimo (*Gemüt*) humano y de las facultades representativas a él asociadas. Estas cualidades no aluden sino a las relaciones espaciales y temporales de los fenómenos, esto es, si quisiéramos expresarlo empleando la distinción entre forma y materia ya expresada, a la **forma** de los fenómenos. Por lo que se refiere al tercer componente de esta distinción, esto es al señalado en c), habría que destacar que Kant busca aludir mediante él a aquellas cualidades que atribuimos a las cosas tal y como aparecen, esto es, a los fenómenos. No obstante, a diferencia de las cualidades de los fenómenos señaladas en b), en este caso se trata de meras modificaciones de nuestros órganos sensoriales individuales, es decir, para utilizar nuevamente la distinción entre forma y materia, de la **materia** de los fenómenos a la que corresponderían las sensaciones particulares de color, sonidos, olor, gusto, etc.<sup>68</sup>. De acuerdo a lo anterior, Kant sostendrá la posición de

---

<sup>68</sup> Recuérdese en este sentido que en la *KrV*, al inicio de la "Estética Trascendental", Kant formula los siguientes señalamientos:

1) La representación de un cuerpo (*die Vorstellung eines Körpers*) está formada por tres componentes distintos cada uno de las cuales remite a una fuente o fundamento específico:

- a) En primer lugar, por la sustancia, la fuerza, la

acuerdo a la cual los colores, sabores, olores y tonos, en tanto que meras modificaciones del estado del sujeto de la experiencia, han de permanecer siempre **subjetivos** e incapaces de suministrar conocimiento de los objetos de la experiencia. Es de este modo que habrá de señalar que, fuera del espacio, no habrá ninguna representación subjetiva y referente a algo exterior que pueda llamarse a priori "objetiva" (**es gibt aber auch ausser dem Raum keine andere subjektive und auf etwas Äusseres bezogene Vorstellung, die a priori objektiv heissen könnte**), pues de ninguna de ellas podrán derivarse proposiciones sintéticas a priori, como si es posible hacerlo, por otra parte, de la del espacio -a saber, las proposiciones de la geometría:

---

divisibilidad, etc.; estos componentes son aportados por el entendimiento (**Verstand**) que piensa la representación del objeto en cuestión;

b) En segundo lugar, la extensión y la figura (**Gestalt**), pertenecientes a la intuición pura (**reine Anschauung**) y, por ello mismo, a la sensibilidad a priori (**die Sinnlichkeit a priori**) y, finalmente,

c) En tercer lugar, la impenetrabilidad, el color, la dureza, el sabor, el olor, etc., que están dados por la propia **sensación** y que son percibidos a través del modo de sentir (**Sinnesart**) el cual pertenece a nuestra simple naturaleza subjetiva;

2) La **sensación** es el efecto que produce un objeto por el que somos afectados sobre la capacidad de representación (**die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung**);

3) Las sensaciones pueden ser ordenadas y dispuestas de cierta manera solamente en algo que no puede ser, a su vez, sensación, a saber, en **relaciones espaciales y temporales** que suponen como su condición de posibilidad a las intuiciones puras de espacio y tiempo (Cfr., **KrV**, A20-1-2/B34-5-6 y A29/B44).

"Por eso, dirá Kant, no les corresponde hablando con precisión, ninguna idealidad, aunque coinciden con la representación del espacio en el hecho de pertenecer a la simple naturaleza subjetiva de nuestro modo de sentir (**dass sie bloss sur subjektiven Beschaffenheit der Sinnesart gehören**), por ejemplo, de la vista, del oído, del tacto, y sus respectivas sensaciones de color, sonido, calor, las cuales, al ser simples sensaciones y no intuiciones, no permiten por sí mismas reconocer objeto alguno, y mucho menos **a priori**" (KrV, A28/B44)<sup>69</sup>.

Kant subrayará entonces repetidamente el carácter subjetivo de aquéllas que Locke denominara cualidades o sensaciones secundarias (olor, color, gusto, sonido), que en la Kritik der

---

<sup>69</sup> Es en razón de ello que, según señalará más adelante, los colores, el sabor, los tonos, el gusto, etc., no pueden ser considerados como propiedades de las cosas, sino como meras modificaciones subjetivas que incluso pueden variar de acuerdo a las distintas personas (**nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern bloss als Veränderungen unseres Subjekt, die so gar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können, betrachtet werden**) (Cfr., KrV, A28/B45). Es así que, refiriéndose en particular al caso del espacio, Kant insistirá en que, fuera de él -esto es del espacio-, no habrá ninguna otra representación subjetiva referente a algo exterior que pudiera llamarse **a priori** objetiva. En efecto, continúa Kant, de ninguna de tales representaciones subjetivas podrán ser derivadas proposiciones sintéticas **a priori** como si que puede hacerse respecto de la intuición del espacio. En este sentido, no podrá asignarse ninguna idealidad trascendental a sensaciones como las de calor, sonido, color, etc., pese a que posean en común con la representación del espacio el hecho de pertenecer a la simple naturaleza subjetiva de nuestro modo de sentir (**ob sie gleich darin mit der Vorstellung des Raumes übereinkommen, dass sie bloss zur subjektiven Beschaffenheit der Sinnesart gehören**). De acuerdo a lo anteriormente señalado, al igual que la intuición del espacio, los colores, el sabor, etc., no serán considerados como propiedades de las cosas en sí mismas, sino como meras modificaciones subjetivas (**nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern bloss als Veränderungen unseres Subjekt**), pero, a diferencia de lo que ocurre con la intuición del espacio, se trata de modificaciones subjetivas que pueden incluso variar entre cada persona y que jamás podrán dar lugar a conocimiento **a priori** alguno (Cfr., KrV, A29/B44-5).

Urteiskraft vinculará al encanto sensible y a lo agradable (**das Angenehm**). Es en este sentido que señalará que "para uno, el color de la violeta es suave y amable, para otro, muerto y mustio. Uno gusta del sonido de los instrumentos de viento, otro del de los de cuerda" (KU,7,18). Es por ello que dirá que "en lo que toca a lo agradable, vale, pues, el principio de que cada uno tiene su propio gusto (de los sentidos) (**in Ansehung des Angenehmen gilt also der Grundsatz: ein jeder hat seinen eigenen Geschmack (der Sinne)**)" y ello ocurre, precisará Kant, "no sólo en el gusto de la lengua, del paladar y de la garganta, sino también en lo que puede ser agradable a cada uno para los ojos y los oídos" (KU,7,18). De acuerdo, a Kant, pues, las meras sensaciones no determinarán en modo alguno la **belleza** del objeto; el placer provocado por la mera sensación (sea ésta visual, sonora, olfativa, gustativa o táctil) no constituirá en absoluto un fundamento legítimo en el que pueda estar basado el enjuiciamiento y consideración de un objeto como bello.

Las sensaciones podrán ser consideradas también a partir de su relación objetivada en el espacio y el tiempo, en lugar de serlo a partir de sus diferencias cualitativas. Una relación de la primera clase es válida no solamente para el sujeto individual de las sensaciones. En efecto, como ya se ha señalado, el espacio y el tiempo constituyen condiciones universales de la representación de las cosas y es por ello que también valen para cada cual. Los juicios sobre los fenómenos en el espacio y en el tiempo poseen

por ello una validez que en modo alguno se restringe al ámbito privado de un sujeto individual. Es en este sentido que podrá ser entendido el enjuiciamiento estético de lo bello. En efecto, en lo que se refiere a la experiencia estética de lo bello, Kant procederá a aplicar la distinción entre forma y materia de una manera peculiar. De acuerdo a él, en el momento en que escuchamos o vemos un objeto que enjuiciamos como bello, lo que realmente hacemos es contemplar y reflexionar sobre la manera en que varias sensaciones -visuales, sonoras, etc.- que experimentamos son o pueden ser ordenadas o relacionadas en el interior de una totalidad final. En lo bello, pues, place el fenómeno o, mejor dicho, lo universalmente válido en el fenómeno, lo que se coloca en la relación de las sensaciones ordenadas mediante las intuiciones puras de espacio y tiempo, esto es su forma. Las relaciones del espacio y del tiempo valen para cada cual que pueda experimentar esas mismas sensaciones, esto es, según se demostrara ya en la "Estética Trascendental", para todo sujeto:

"Las condiciones de la forma bella de los objetos son las representaciones según relaciones del espacio y del tiempo (Die Bedingungen der schönen Form der Gegenstände sind Vorstellungen nach Verhältnissen des Raumes und der Zeit)" (Rx, 1791).

De la misma manera, en la Reflexión 648 anota que,

"...el gusto en el fenómeno se funda en las relaciones del espacio y del tiempo, que son válidas para cada cual, y en las reglas de la reflexión (*Der Geschmack in der Erscheinung gründet sich auf die Verhältnisse des Raumes und der Zeit, die für jeden verständlich sind, und auf die Regeln der Reflexion*)" (Rx, 648).

Y, finalmente, en la Reflexión 878, apunta que

"...lo que concuerda con las leyes universales subjetivas del conocimiento...es bello, place en la reflexión (*Was mit den allgemeinen subjektiven Gesetzen der Erkenntnis...übereinstimmt, ist schön, gefällt ind der Reflexion*)" (Rx, 878).

La distinción entre **forma** y **materia** le permitirá a Kant establecer de esta manera una clara separación entre una satisfacción meramente subjetiva, particular, y una satisfacción universalmente válida para todo sujeto<sup>70</sup>. Es en este sentido que

---

<sup>70</sup> "Lo que place en el objeto y que consideramos como una propiedad (*Eigenschaft*) del mismo, señala Kant en las Reflexiones, tiene que consistir en aquéllas que vale para cada cual. Ahora bien, las relaciones del espacio y del tiempo (*die Verhältnisse des Raumes und der Zeit*) valen para todo aquél que pueda tener sensaciones (*Empfindung*). De acuerdo a esto, la forma en todos los fenómenos (*die Form in allen Erscheinungen*) es universalmente válida. Esta forma se reconoce también según leyes comunes de la coordinación (*gemeinschaftlichen Regeln der Coordination*). Lo que es conforme a las reglas de la coordinación en el espacio y en el tiempo, place necesariamente a cada cual y es bello" (Rx, 672).

Y, en otra parte:

"Porque el tiempo y el espacio son las condiciones universales de la posibilidad de los objetos según las reglas de

puede comprenderse el que en el párrafo 14 de la Critica de la Facultad de Juzgar, Kant señala que "en la pintura, escultura, en todas las artes plásticas, en la arquitectura, en la traza de jardines, en cuanto son bellas artes, el dibujo (Zeichnung) es lo esencial (das Wesentliche), y en éste, la base de todas las disposiciones para el gusto la constituye no lo que recrea en la sensación, sino solamente lo que, por su forma, place (sondern bloss, was durch seine Form gefällt, den Grund aller Anlage für den Geschmack ausmacht)" (KU,14,42). Mediante la palabra Zeichnung, Kant se refiere al diseño, dibujo o bosquejo en el sentido de una presentación de figuras o superficies por medio de líneas, a la figura (Figur), a la forma (Gestalt), del objeto- expresiones que el propio Kant, por lo demás, utiliza indistintamente, razón por la cual podemos decir, sin temor a equivocarnos, que la forma de un objeto y la figura del mismo son para él una y la misma cosa- subrayando que son ellas las que contemplamos y enjuiciamos en nuestra experiencia de lo bello. De este modo, según Kant, en el enjuiciamiento estético de un objeto como bello, se considerará solamente la forma de éste, las relaciones espaciales y temporales que mantienen los elementos que lo constituyen. Así, los colores y sonidos no pueden ser bellos porque son meros componentes materiales de la sensación que no

---

la sensibilidad, por ello mismo la concordancia del fenómeno o de la sensación en las relaciones del espacio y del tiempo con la ley general del sujeto -concordancia necesaria en toda sensibilidad- pertenece a todo sujeto. Por tanto, pertenece al gusto" (Rx,702).

poseen una relación entre sus partes<sup>71</sup>; podrán ser bellos solamente en la medida en que el sujeto juzgante reflexione sobre o contemple sus relaciones espaciales y temporales internas, su forma<sup>72</sup>. De esta manera, consideradas en relación a su forma, las

---

71 Es en este sentido que Kant señala en el párrafo 14 de la Crítica de la Facultad de Juzgar lo siguiente:

"Un color aislado, por ejemplo, el verde de un prado, un sonido aislado (a diferencia del grito y del ruido) como el de un violín, es declarado bello en sí por la mayoría, aunque ambos sólo son la materia de las representaciones, es decir que parecen tener a su base sólo sensación, y por eso no merecen llamarse más que agradables (*bloss die Materie der Vorstellungen, nämlich lediglich Empfindung, zum Grunde zu haben schein, und darum nur angenehm genannt zu werden verdienten*)" (KU, 14, 39-40).

72 Me parece que es en este sentido que debe ser interpretado lo que Kant plantea en el párrafo 51 de la misma Crítica de la Facultad de Juzgar, cuando se refiere a las sensaciones visuales y sonoras y a los sentidos de la vista y del oído, subrayando que no es posible resolver si las artes desarrolladas a partir de ellos es, el arte de los colores, por un lado, y la música, por el otro- tienen a su base el sentido o la reflexión (*ob sie den Sinn, oder die Reflexion zum Grund habe*):

"Es decir, no se puede decir con seguridad si un color o un tono (sonido) son sólo sensaciones agradables, o si ya en sí son un bello juego de sensaciones y, como tal, llevan consigo una satisfacción sobre la forma en el enjuiciamiento estético (*bloss angenehme Empfindungen, oder an sich schon ein schönes Spiel von Empfindungen sei, und als ein solches ein Wohlgefallen an der Form in der ästhetischen Beurteilung bei sich führe*)" (KU, 51, 212).

De esta manera, continúa Kant, si se piensa solamente en el sonido o en el color como meras vibraciones perceptibles de la luz o del aire susceptibles de ser sentidas por nuestro cuerpo, uniremos a ellos solamente agrado y no belleza de su composición (*nur Annehmlichkeit, nicht Schönheit ihrer Komposition*). Por el contrario, si se piensa en la proporción (*Proportion*) regular de esas vibraciones, en la proporción regular que guardan los contrastes entre los colores, "ha de verse uno obligado a considerar las sensaciones de ambos no como meras impresiones sensibles, sino como el efecto de un enjuiciamiento de la forma en el juego de muchas sensaciones (*die Empfindungen von beiden nicht als blossen Sinneneindruck, sondern als die Wirkung einer Beurteilung der Form im Spiele vieler Empfindungen anzusehen*). La

cosas serán no meramente agradables, sino bellas<sup>73</sup>. Es sobre esta

diferencia que una u otra opinión produce en el juicio del fundamento de la música cambiaría, empero, la definición, sólo en que habría que definirla, o bien como el juego bello de las sensaciones (mediante el oído), y así lo hemos hecho, o como el juego de sensaciones agradables. Sólo según la primera clase de definición será representada la música totalmente como arte bella (*Schöne Kunst*); según la segunda, en cambio, como arte agradable (*angenehme Kunst*) (por lo menos en parte)" (KU, 51, 212-3-4).

De acuerdo a lo anterior, es claro que Kant analiza la música como un arte puramente temporal: la composición de sensaciones, en este caso de sensaciones sonoras (tonos), en el tiempo. La danza, por su parte, implica elementos temporal y/o espacialmente relacionados. Es significativo en este sentido que, en su referencia a las artes visuales, Kant centre su atención en el dibujo (*Zeichnung*), en la forma (*Gestalt*) o figura (*Figur*) y no tanto en el color, subrayando que el juicio de gusto se centra solamente en los primeros y no, en absoluto, en el segundo cuyo encanto puede indudablemente añadirse a la belleza, contribuyendo de algún modo a la satisfacción en la forma del objeto, haciéndola más exacta, determinada y perfectamente intuible (*genauer, bestimmter und vollständiger anschaulich machen*), animando, además, la representación del objeto considerado bello mediante su encanto y su capacidad para despertar y mantener la atención sobre el objeto bello (Cfr., KU, 14, 42). En este sentido, como Crawford lo ha visto con claridad (Crawford, 1974, 110), habría dos grandes dificultades en la manera en que Kant aplica la distinción forma/materia a las diversas artes. En primer lugar, identifica con demasiada facilidad forma con figura geométrica o con proporción matemática; en segundo lugar, parece sostener que las sensaciones mismas son irrelevantes en el enjuiciamiento estético de un objeto. Insistiendo en que la consideración estética tendría que ver tan sólo con la contemplación y reflexión sobre la forma del objeto, Kant no consideraría, por ejemplo, el que el carácter de una composición visual o musical pudiera estar determinado también por el modo en que se relacionan las cualidades sensibles del objeto y no solamente por las meras relaciones espaciales y temporales entre sí.

<sup>73</sup> Recuérdese también a este respecto que una de las piezas clave que Kant emplea en la distinción entre lo bello y lo sublime consistirá justamente en la carencia de forma (*formlos, ohne Form, Formlosigkeit*) de lo sublime, en la ausencia de fronteras perceptibles o de limitaciones espaciales o temporales que caracteriza a éste último. En efecto, en el parágrafo 23 de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, Kant señala que mientras lo bello de la naturaleza se refiere a la forma del objeto (*das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenständes*) en virtud de la cual éste aparece siempre limitado (*in der Begrenzung steht*), lo

referencia del enjuiciamiento estético de lo bello a la forma de la intuición que se fundamentará la validez universal del juicio de gusto. El juicio de gusto puro estará basado, pues, en la reflexión sobre y contemplación de las relaciones espaciales y temporales de los objetos. En la KrV, Kant había apelado a la ordenación de las sensaciones mediante de conceptos con el propósito de suministrar un fundamento para su conocimiento. A diferencia de ello, por lo que se refiere a la experiencia de lo bello, la pretensión kantiana será que en este caso los conceptos del entendimiento no serán en absoluto relevantes para el

---

sublime (*das Erhabene*), por el contrario, podrá encontrarse en un objeto informe, sin forma (*an einem formlosen Gegenstand zu finden*), capaz de provocar la representación de ilimitación (*Unbegrenztheit*). Es en este sentido que Kant subrayará que la diferencia interna y más importante (*der wichtigste und innere Unterschied*) entre lo bello y lo sublime será la siguiente: la belleza natural (libre e independiente) se refiere a una finalidad en la forma (*Zweckmässigkeit in ihrer Form*) del objeto contemplado; por el contrario, lo que despierta en nosotros el sentimiento de lo sublime podrá parecer, según su forma, contrario a un fin (*zweckwidrig*) para la facultad de Juzgar, inadecuado a nuestra facultad de representación (*Darstellungsvermögen*) e, incluso, violento para la imaginación (*gewaltig für die Einbildungskraft*); no obstante, sólo en esa medida, dirá Kant, podrá ser juzgado como sublime. Es por ello que Kant destacará que en lo sublime no existirá nada que conduzca a formas de la Naturaleza (*keine besondere Form in der Natur vorgestellt*), por el contrario, la naturaleza despertará el sentimiento de sublime más bien en su caos o en su más salvaje e irregular desorden y destrucción con tal que se advierta allí grandeza y fuerza (*in ihrem Chaos oder in ihrer wildesten regellosesten Unordnung und Verwüstung, wnn sich nur Grösse und Macht blicken lässt*) (Cfr., *KU*, 23, 74 y ss.). Lo que importa destacar, entonces es que la carencia de forma de aquélla que despierta el sentimiento de lo sublime radica en su carencia de figura, de límite. Esto debe ser entendido en el sentido de que no es posible unificar espacial o temporalmente en la intuición sensible los elementos del objeto que despierta en nosotros el sentimiento de lo sublime y es por ello que puede despertar en nosotros un sentimiento que nos conduce a una idea que no puede encontrar ninguna representación adecuada en el mundo sensible.

enjuiciamiento estético del objeto. De esta manera, como Crawford lo ha visto con precisión (Crawford,1974,106), Kant basará la pretensión de validez universal de la experiencia de lo bello y de los juicios de gusto que en torno a ella pueden ser formulados, en la tesis de que las propiedades espaciales y temporales de los objetos se hallan relacionadas en un modo similar a aquél que tiene lugar conforme a una ley. Es en este sentido que hablará de una "conformidad a leyes sin ley" (*eine Gesetzmässigkeit ohne Gesetz*) (Cfr., KU,22,Nota General, 69). Es en este sentido que Kant dirá que podremos llamar a un objeto **final** en base a su organización formal, a su estructura, pese a que no podamos colocar como causa de esta forma una voluntad determinada. La finalidad del objeto será así aquéllo que nosotros percibimos en él, a saber, su forma y organización, y que nos lleva a considerarlo como resultado de un concepto. En este caso podremos, pues, hablar del objeto y hacérselo comprensible como final independientemente de que haya sido o no producido por la voluntad humana, **como si fuera resultado de la causalidad de un concepto**<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> Para Kant, pues, la **forma** consiste en la organización espacial y temporal de los elementos: figura o dibujo en un caso, composición en otro. La interpretación que Kant ofrece de la **forma** en términos de relaciones espaciales y temporales se expresa con claridad en el parágrafo 14 de la Critica de la Facultad de Juzgar:

"Toda forma de los objetos de los sentidos (los externos como también inmediatamente el interno) es o figura o juego (**Aller Form der Gegenstände der Sinne -der äussern sowohl als mittelbar auch des innern- ist entweder Gestalt oder Spiel**); en el último caso, o juego de figuras (en el espacio, mimica y danza), o mero juego de sensaciones (en el tiempo) (**entweder Spiel der Gestalten -im Raume, die Mimik und der Tanz- oder blosses Spiel der Empfindungen**

Es en este sentido que podrá hablarse de una finalidad de la forma independientemente del conocimiento de fines reales o incluso

**-in der Zeit**). El encanto de los colores o de los sonidos agradables del instrumento, puede añadirse; pero el dibujo (**Zeichnung**), en el primero, y la composición (**Komposition**), en el segundo, constituyen el objeto propio del juicio de gusto. Y si parece que la pureza de los colores, como de los sonidos, y también su diversidad y contraste, añaden a la belleza, no quiere esto decir que, por ser agradables en sí, den igualmente una contribución de esa clase a la satisfacción en la forma (**Wohlgefallen an der Form**); la hacen solamente porque hacen a ésta última más exacta, determinada y perfectamente intuible (**genauer, bestimmter und vollständiger anschaulich machen**), y además animan la representación por su encanto, despertando y manteniendo la atención sobre el objeto mismo" (KU, 14, 42).

Así, por ejemplo, cuando señala que "...hay cosas en las cuales se ve una forma final (**eine zweckmässige Form**), sin reconocer en ellas un fin, como, por ejemplo, los instrumentos de piedra sacados de viejas tumbas, provistos de un agujero como para un mango: éstos, aunque muestran claramente en su forma una finalidad (**in ihrer Gestalt eine Zweckmässigkeit**), sin embargo, no por eso se declaran bellos. Pero que se les considere como obra de arte es ya bastante para tener que confesar que se refiere su figura a una intención cualquiera y a un fin determinado (**dass man ihre Figur auf irgend eine Absicht und einen bestimmten Zweck bezieht**). De aquí ninguna satisfacción inmediata en su intuición. Una flor, en cambio, por ejemplo, una tulipa, se considera como bella porque en su percepción se encuentra una cierta finalidad que, tal como la juzgamos, no se refiere a ningún fin (**auf gar keinen Zweck bezogen wird**)" (KU, 17, 61).

Y, más adelante:

"La pretensión de un juicio estético a una validez universal para cada sujeto exige, como todo juicio que debe apoyarse en algún principio a priori una deducción (es decir, legitimación de su pretensión) que debe aún añadirse a la exposición del mismo, cuando se refiere a una satisfacción o desagrado en la forma del objeto (**Wohlgefallen oder Missfallen an der Form des Objekts**), y de esta clase son los juicios de gusto sobre lo bello de la naturaleza, pues la finalidad tiene entonces su base en el objeto y su forma (**denn die Zweckmässigkeit hat alsdann doch im Objekte und seiner Gestalt ihren Grund**)..." (KU, 30, 131-132).

Finalmente, en las Reflexiones, anotará que "el fenómeno como objeto de reflexión es la figura (**die reflektierte Erscheinung ist die Gestalt**)" (Rx, 683).

posibles. Es por ello que Kant llamará a esta finalidad una **finalidad sin fin**. En este sentido convendría recordar el señalamiento que Kant mismo realiza en el parágrafo 64 de la "Analítica de la facultad de juzgar teleológica":

"Si en una tierra que le parece inhabitada, percibe alguien una figura geométrica, por ejemplo, un hexágono regular dibujado en la arena, su reflexión, trabajando sobre un concepto tal, atribuiría, aunque oscuramente, la unidad del principio de su producción a la razón (*so würde seine Reflexion, indem sie an einem Begriffe derselben arbeitet, der Einheit des Prinzips der Erzeugung desselben, wenn gleich dunkel, vermittelt der Vernunft inne werden*), y así, según eso, no juzgaría (*beurteilen*) ni la arena, ni el vecino mar, ni los vientos, ni tampoco las pisadas de los animales que él conoce, ni cualquier otra causa irracional, como un fundamento de la posibilidad de semejante figura (*einen Grund der Möglichkeit einer solchen Gestalt*), porque le parecería tan infinitamente grande la casualidad de la coincidencia con un concepto semejante, sólo posible en la razón, que sería como si para la producción de esa figura no hubiera ninguna ley natural, y, por consiguiente, ninguna causa en la naturaleza, efectuando de un modo meramente mecánico, sino sólo el concepto de semejante objeto, como concepto que sólo la razón puede dar y comparar con el objeto, puede encerrar la causalidad de un efecto semejante (*als Begriff, der nur Vernunft geben un mit demselben den Gegenstand vergleichen kann*); consiguientemente éste puede ser considerado totalmente como fin, pero no como fin de la naturaleza, sino como producto del arte (*vestigium hominis video*) (*nicht Naturzweck, d.i. als Produkt der Kunst, angesehen werden können*)" (KU, 64, 285-6).

En el juicio estético se trata entonces de una finalidad que no comporta la utilización de un concepto de objeto, de una finalidad, pues, juzgada y sentida como subjetiva. Kant insistirá, pues, en que en este enjuiciamiento estético sobre la finalidad

del objeto, sobre la forma de su representación -por oposición a su materia que siempre viene dada por la sensación- habrá de juzgarse sin pensar en absoluto en un concepto que deba ser adquirido a partir de tal objeto. En este caso, pues, la forma de la representación será juzgada como la base, como el fundamento, de un placer en la representación del objeto en cuestión. Así entendido, este placer será juzgado como necesariamente unido a la representación del objeto de modo que, precisamente en razón del carácter necesario de la unión del placer con la representación del objeto, esta unión será válida "...no sólo para el sujeto que aprehende aquella forma, sino para todo el que juzga en general (nicht bloss für das Subjekt, welches diese Form auffasst, sondern für jeden Urteilenden überhaupt)" (KU,VII,XLV). Un objeto así juzgado, dirá Kant, podrá ser llamado bello del mismo modo en que la facultad de emitir juicios de acuerdo a un placer de esta clase -esto es, de un placer cuyo fundamento no se encuentra en una sensación del objeto como tampoco en la relación de éste con un concepto, sino, más bien, en la mera forma del objeto para la reflexión-, facultad que por ello estará revestida de un valor universal, será denominada por Kant facultad del gusto (der Gegenstand heisst alsdann schön; und das Vermögen, durch eine solche Lust (folglich auch allgemeingültig) zu urteilen, der Geschmack) (Cfr., KU,VII,XLV). El sujeto que juzga planteará entonces legítimamente la pretensión de aprobación, de adhesión (Beistimmung) de cada cual, porque el fundamento del placer proporcionado por la contemplación estética de lo bello se halla

en las condiciones universales aunque subjetivas de la facultad de Juzgar reflexionante, particularmente en la concordancia (*Übereinstimmung*) conforme a fines de un objeto con la relación de las facultades del conocimiento -la imaginación y el entendimiento. Será en este sentido es que Kant señale que justamente por ser universalmente compartido por todo sujeto, el placer experimentado en lo bello no podrá ser identificado en modo alguno con el placer basado en la mera sensación, sino, por el contrario, solamente con aquél placer que surge a partir de la reflexión y contemplación de la forma del objeto:

"La universal comunicabilidad de un placer (*die allgemeine Mitteilbarkeit einer Lust*) lleva ya consigo, en su concepto, la condición de que no debe ser un placer del goce nacido de la mera sensación, sino de la reflexión (*nicht eine Lust des Genusses, aus blosser Empfindung, sondern der Reflexion sein müsse*), y así, el arte estético, como arte bello, es de tal índole que tiene por medida la facultad de Juzgar reflexionante y no la sensación de los sentidos (*und so ist ästhetische Kunst, als schöne Kunst, eine solche, die die reflektierende Urteilskraft und nicht die Sinnenempfindung zum Richtmasse hat*)" (KU, 44, 179).

Este señalamiento nos lleva directamente al núcleo de un problema que aparece y reaparece con insistencia a lo largo de todo el análisis kantiano del juicio de gusto sobre lo bello en la Kritik der Urteilskraft. Nos referimos al problema del *sensus communis*.

### III.6. Gusto y *sensus communis*.

El análisis kantiano de los juicios de gusto se ha desarrollado a partir del reconocimiento de que la formulación de un juicio de acuerdo al cual algo es bello, presupone como su condición el que un juicio de esta clase ha de ser considerado como válido para cada cual. En su justificación de nuestro derecho a la formulación de esta clase de juicios -la deducción de los juicios de gusto propiamente dicha- Kant ha procedido de la siguiente manera: en primer lugar (véase a este respecto el párrafo III.3.), ha argumentado que en el juicio de gusto se postula o se presupone la universal comunicabilidad de un sentimiento, pues, de otra manera, no podría justificarse la pretensión de validez universal de juicios que, como los juicios de gusto, no se basan en conceptos de objeto; en segundo lugar (véase a este respecto el párrafo III.4.), Kant está convencido de que una comunicabilidad universal de esta clase está basada en la armonía de las facultades que intervienen en el conocimiento: la imaginación y el entendimiento; posteriormente, en tercer lugar (véase en relación a esto el párrafo III.5.), la argumentación kantiana ha mostrado que esta armonía de las facultades de conocimiento descansa sobre la finalidad formal subjetiva del objeto considerado. Kant buscará mostrar ahora que la universal comunicabilidad del estado de ánimo o del sentimiento de placer que se alcanzan en la contemplación del objeto bello y que se basan en la experiencia de esa finalidad formal o finalidad sin

fin, presupone un sentido común, un *sensus communis*. El enjuiciamiento estético de lo bello ha de expresar, pues, una condición que tenemos que presuponer en todo hombre, pues, de otro modo, no habría fundamento alguno y por tanto, tampoco justificación, ni para la comunicabilidad del estado de ánimo propio a la experiencia de lo bello ni para la pretensión de validez universal de los juicios de gusto que en torno a ello pueden ser formulados.

Es una nota que aparece en el parágrafo 38 de la Critica de la Facultad de Juzgar, Kant señala lo siguiente:

"Para tener derecho a pretender la aprobación universal de un juicio de la facultad de Juzgar estética que descansa sólo en fundamentos subjetivos (*auf allgemeine Beistimmung zu einem bloss auf subjektiven Gründen beruhenden Urteile der ästhetischen Urteilskraft Anspruch zu machen*), basta admitir: primero, que en todos los hombres las condiciones subjetivas de esa facultad, en lo que se refiere a la relación de las facultades de conocimiento, puestas en actividad en ella, con un conocimiento en general, son idénticas, lo cual debe ser verdad, pues si no, los hombres no podrían comunicarse sus representaciones ni en el conocimiento mismo (*bei allen Menschen seien die subjektiven Bedingungen dieses Vermögens, was das Verhältnis der darin in Tätigkeit gesetzten Erkenntniskräfte zu einem Erkenntnis überhaupt betrifft; welches wahr sein muss, weil sich sonst Menschen ihre Vorstellungen und selbst das Erkenntnis nicht mitteilen könnten*); segundo, que el juicio sea referido solamente a esa relación (por tanto, a la condición formal de la facultad de Juzgar), y sea puro, es decir, no mezclado ni con conceptos del objeto ni con sensaciones como fundamento de determinación (*das Urteil habe bloss auf dieses Verhältnis (mithin die formale Bedingung der Urteilskraft) Rücksicht genommen, und sein rein, , d.i. weder mit Begriffen vom Objekt noch Empfindungen, als Bestimmungsgründe, vermenget*).

Quando se falta a esto último, ello toca tan sólo a la aplicación incorrecta del derecho que nos da una ley en un caso particular, y por ello no queda suprimido ese derecho general" (KU,38,151).

De acuerdo al pasaje arriba transcrito, la legitimidad de la pretensión de validez universal de un juicio como el de gusto que, en la medida en que no es de conocimiento, sino estético y descansa por ello en fundamentos subjetivos, supondrá dos condiciones:

1) En primer lugar, que en todos los hombres las condiciones subjetivas de la facultad de Juzgar y la relación de las facultades de conocimiento que se ponen en actividad en ella, con un conocimiento en general, sean idénticas. De acuerdo a Kant, esta condición se satisface necesariamente, pues, en caso contrario, los hombres no podrían comunicarse, compartir, sus representaciones ni en el conocimiento mismo, y

2) En segundo lugar, que el juicio de gusto sea referido solamente a esa relación -que es, según Kant, la condición formal de la facultad de Juzgar- y sea puro, es decir, no mezclado ni con conceptos del objeto ni con sensaciones como fundamento de determinación.

Es la condición señalada en 1) la que nos permite introducirnos en el análisis kantiano del **sentido común**, del **sensus communis**. En efecto, la presuposición del **sentido común** o **sensus communis** se afirma en modo explícito en por lo menos tres distintos lugares a lo largo de la "Analítica de la facultad de Juzgar estética". En primer lugar, en el párrafo 8 en la forma de postulación de una voz o voto universal<sup>75</sup>; en segundo lugar, aparece esbozada en el párrafo 19<sup>76</sup>; posteriormente aparecerá postulada de modo explícito en 20, 21 y 22. Finalmente, reaparecerá en el apartado concerniente a la "Deducción de los juicios de gusto" y se discutirá explícitamente en 38, 39 y 40.

En el párrafo III.1., habíamos distinguido dos posibles relaciones que se establecían en los juicios de gusto con el

---

<sup>75</sup> Recuérdese el pasaje donde Kant señala que, si se declara entonces que el objeto es bello, se cree tener para sí todas las voces (**eine allgemeine Stimme für sich zu haben**) y se pretende la adhesión de cada cual (**macht Anspruch auf den Beitritt von jedermann**), aunque toda sensación personal (**Privatempfindung**) no sea decisiva más que para el que contempla -para el sujeto- y su propia satisfacción (KU,8,25).

<sup>76</sup> Recuérdese a este respecto que es en este párrafo donde Kant anota que el juicio de gusto pretende obtener la aprobación (**Beistimmung**) de todos, de forma tal que todo aquél que declara una cosa bella, estima que cada uno debería (**solle**) dar su asentimiento, su aprobación, su aplauso (**Beifall**) al objeto considerado y también declararlo bello. Se solicita la aprobación, la adhesión (**Beistimmung**) de todos los demás, según Kant, porque se tiene para ello un principio, un fundamento (**Grund**) que es común (**gemein**) a todos y se podrá contar siempre con esta adhesión, con esta aprobación siempre que se esté seguro de haber subsumido adecuadamente el juicio de gusto particular bajo este principio general, bajo este fundamento como regla del asentimiento, de la aprobación (**unter jenem Grunde als regel des Beifalls**) (KU,19,63).

**sujeto:** por un lado, aquella donde éste era considerado como un sujeto **privado, individual**, cuyo juicio expresaba una validez que no iba más allá de la sola persona que lo emitía y, por el otro, aquella otra donde el sujeto era considerado como miembro de una **comunidad de sujetos juzgantes** que, identificados y enlazados entre sí por la presencia de un mismo sentimiento, de un sentimiento universalmente compartido, según se mostrara en III.3., pretendían legítimamente una validez universal para los juicios de gusto sobre lo bello que formulaban. Mientras que el primer caso se trataba, de acuerdo a Kant, del **gusto de los sentidos** y del juicio de gusto sobre lo **agradable**, en el segundo se trataba del **gusto de reflexión** y del juicio de gusto sobre lo **bello** propiamente dicho. En este último caso había, pues, un fundamento que, aunque **subjetivo**, se hallaba presente en **todo** sujeto permitiendo, de ese modo, legitimar la pretensión de validez universal propia a esta clase de juicios. De esta manera, según se señalara en III.4., la disposición de las facultades de conocimiento en un estado de acuerdo proporcionado exigida como condición **subjetiva universal** para toda satisfacción en lo **bello** y, por ello mismo, para considerar como válido un **juicio de gusto** sobre lo **bello**, expresaba una condición no tan sólo para aquél sujeto **particular** que enunciara un juicio de esta clase, sino para **todo** ser llamado a juzgar de acuerdo a estas condiciones **subjetivas universales**, esto es, para **todo** hombre (KU, 9,31/39,155-156). Kant subrayaba que este estado de espíritu de libre juego de las facultades de conocimiento en una representación, al

igual que el **sentimiento de placer** que de él se posea, tenían que dejarse **comunicar universalmente**, tenían que ser universalmente compartidos (KU, 9,28/ 21,66), de modo que fuera precisamente esa capacidad universal de comunicación, esa universal comunicabilidad del estado de espíritu en la representación dada, lo que habría de constituir el fundamento del **juicio de gusto** sobre lo bello<sup>77</sup> (KU, 9,27). Es solamente sobre esta **universalidad** de las condiciones **subjetivas** que podía fundarse la pretensión de **validez subjetiva universal** del **juicio de gusto** sobre lo bello, la posibilidad de que éste pudiera aspirar a poseer una **validez universal, pública**, a pesar de tener un fundamento solamente **subjetivo**, referido al **sentimiento** del sujeto. De acuerdo a esto, el sentimiento que se hallará a la base del juicio de gusto no sería en modo alguno un sentimiento **privado**, como aquél en el que se basaba el juicio sobre lo **agradable** y que no remitía más que a un sujeto **particular**, sino un sentimiento **común**, un **sentido común** que, apelando a una condición **subjetiva universal**, enlazaría al sujeto **particular** que juzga con la **esfera total** de los sujetos juzgantes sobre la base de un sentimiento común a todos ellos en la satisfacción en lo bello y en el enjuiciamiento sobre la belleza (KU, 22,66-67). El fundamento del **juicio de gusto** radicaría entonces, en último análisis, en un **sentido común**, esencialmente

---

<sup>77</sup> Es por ello que el **gusto** podía ser definido como la facultad de juzgar **a priori** la **comunicabilidad** de los sentimientos unidos con una representación dada sin la mediación de un concepto (KU, 40,161).

distinto de aquel entendimiento común que no juzga de acuerdo al sentimiento, sino siempre por **conceptos** al modo de principios oscuramente representados<sup>78</sup>. De este modo, no podía encontrarse como base de la satisfacción en lo **bello** ninguna condición meramente **privada** -como ocurría en el caso de lo **agradable**- de la que tan sólo el sujeto juzgante, considerado como sujeto **particular**, pudiera depender, sino que éste deberá considerar que su satisfacción en lo **bello** está basada en un fundamento que puede suponerse en **todo** otro sujeto; poseerá razón, por tanto, para atribuir a cada cual una satisfacción en lo bello semejante y considerar de este modo a la belleza como si fuera una cualidad del objeto, como si su juicio fuera lógico -es decir, como si su juicio constituyera un conocimiento del objeto mediante conceptos- aunque sea sólo **estético** y no exprese sino una relación de la representación del objeto con el **sentimiento del sujeto** (KU, 9,30). Es en este sentido que Kant podrá hablar de una

---

<sup>78</sup> Los juicios de gusto, señala Kant, han de poseer un principio subjetivo (ein subjektives Prinzip) que solamente por medio del sentimiento y no por conceptos (durch Gefühl und nicht durch Begriffe) aunque, sin embargo, con valor universal (allgemeingültig), determine qué place y qué disgusta. Un principio de esta clase, continúa, no podrá ser considerado más que como un sentido común (Gemeinsinn) -esencialmente distinto del entendimiento común (gemeiner Verstand) que también a veces se denomina sentido común (sensus communis) y que no juzga de acuerdo al sentimiento sino siempre por conceptos aunque comúnmente como principios oscuramente respetados. De este modo, sólo suponiendo (unter der Voraussetzung) que haya un sentido común (Gemeinsinn) semejante, -entendiendo por él no un sentido externo (äusserer Sinn) sino el efecto resultante del libre juego de las facultades de conocer (die Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte)- sólo suponiendo esto, dirá Kant, podrá el juicio de gusto ser enunciado (gefällt werden) (Cfr., KU, 20, 64-65).

universalidad estética atribuida al juicio de gusto, a diferencia de la universalidad lógica propia de los juicios teóricos de conocimiento. Esta universalidad estética será, de acuerdo a Kant, de una clase especial, toda vez que no unirá el predicado de la belleza con el concepto del objeto considerado en toda su esfera lógica -como ocurre en el caso de los juicios de experiencia- y, sin embargo, señala Kant, lo extenderá sobre la esfera total de los sujetos juzgantes (KU, 8,24). El juicio de gusto poseerá entonces no una validez universal objetiva, de carácter lógico, susceptible de relacionarlo con la esfera de los objetos, sino una validez universal subjetiva, de carácter estético, una validez común para todo sujeto; en virtud de ello cada sujeto particular podrá ser considerado en el interior de la esfera total de los sujetos juzgantes enlazados e identificados entre si mediante un sentimiento universalmente compartido<sup>79</sup>. El papel que desempeña el

---

<sup>79</sup> La unanimidad en todos los tiempos y en todos los pueblos en lo referente a ese mismo sentimiento en la representación de ciertos objetos constituiría para Kant un criterio empírico, por lo demás débil, insuficiente como para permitir suponer que el gusto tiene por origen el fundamento, común a todos los hombres, del acuerdo, de la unidad en el enjuiciamiento de las formas bajo las cuales los objetos les son dados (KU, 17,53). En este sentido, no parece razonable la utilización de la expresión "bello" en un juicio en relación a un objeto si aquél que juzga no pretendiera decir con ello que cada cual debe llamar a ese objeto "bello". En este sentido es obvio que dondequiera que diferentes individuos están en desacuerdo acerca de la belleza ellos nunca cuestionan el principio universal de sus juicios. Dan por sentado que hay objetos que cada cual debería juzgar bellos, que hay un principio de acuerdo al cual puede ser decidido si un objeto es bello o no. Ellos se hallan en desacuerdo solamente acerca del caso particular, acerca de si el objeto ante ellos posee efectivamente la característica universal, belleza. Pero que hay belleza, que algunas cosas deben ser juzgadas bellas y otras deben ser juzgadas como no bellas, eso no lo ponen en cuestión.

sentido común en el análisis del juicio de gusto realizado por Kant es entonces claro. Se trata de una condición **subjetiva** que es necesario presuponer a fin de legitimar la pretensión de validez universal de los juicios de gusto. Es por ello que Kant insistirá en señalar que el sentido común es postulado o presupuesto en cada juicio de gusto. De esta manera, Kant señalará en el parágrafo 20 de la Critica de la Facultad de Juzgar que sólo suponiendo (**unter der Voraussetzung**) que haya un sentido común (**Gemeinsinn**)-entendiendo por él no un sentido externo (**äusserer Sinn**) sino el efecto resultante del libre juego de las facultades de conocer (**die Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte**)- sólo suponiendo esto, de acuerdo a Kant, podrá el juicio de gusto ser enunciado (**gefällt werden**) (KU,20,64-65). Análogamente, en el parágrafo 22, anotará que en ningún juicio por el que declaramos algo bello permitimos a alguien tener otra opinión (**Meinung**) diferente de la nuestra, y ello pese a que un juicio tal no esté fundado en conceptos (**auf Begriffe**), sino tan sólo en nuestro sentimiento (**auf unser Gefühl**) que está como fundamento (**Grund**) de un juicio semejante no como un sentimiento privado (**nicht als Privatgefühl**), sino, más bien, como un sentimiento común (**ein gemeinschaftliches Gefühl**) (KU,22,66-67). Finalmente, en el parágrafo 40, Kant volverá a señalar que el gusto puede ser llamado **sensus communis** con más derecho que el entendimiento sano (**der gesunde Verstand**) y la facultad de Juzgar estética puede

llevar el nombre de **sentido común** mejor que la intelectual<sup>80</sup>, "...si se quiere emplear la palabra **sentido (Sinn)** para un efecto de la mera reflexión sobre el ánimo (**Wirkung der blossen Reflexion auf das Gemüt**), pues entonces, por **sentido (Sinn)** se entiende el sentimiento del placer" (KU,40,160). El gusto, el propio juicio, es un **sensus communis**, un sentido común, donde **sentido** debe ser entendido como el efecto de la reflexión sobre el **Gemüt**. Es decir, en virtud de la reflexión el **Gemüt** se torna común, se eleva y extiende hasta un punto de vista universal desde el cual enjuicia los objetos en un movimiento que busca incluir a todos los demás. El **Gemüt** se vivifica así por una comunicabilidad intersubjetiva de los hombres entre sí<sup>81</sup>. El **sensus communis** nos coloca así en el interior de una relación ya no de las cualidades de los objetos entre sí, ni del sujeto con los objetos, sino de un sujeto juzgante con los demás sujetos, con la esfera total de los sujetos juzgantes. Cada sujeto individual mantiene así su placer alcanzado en lo bello frente a otros sujetos, compara su juicio de gusto individual con el de los demás sujetos para, de ese modo, mejorarlo y ampliarlo.

Es preciso subrayar, en este sentido, que habría algunos

---

<sup>80</sup> Es en este sentido que Kant distinguirá entre **sensus communis aestheticus** y **sensus communis logicus**, designando mediante el primer término al gusto (**Geschmack**) y mediante el segundo al entendimiento común humano (**gemeiner Menschenverstand**) (Cfr., KU,40,160).

<sup>81</sup> Cfr. lo señalado en el Apéndice I "La noción de **Gemüt** en la **Kritik der Urteilskraft** de Kant".

pasajes en los que Kant vincularía explícitamente el sentido común ya no tanto con un **sentimiento** como con una **facultad**, en este caso, una facultad del ánimo, a saber, con aquélla capacidad para tener o experimentar un estado de ánimo o un sentimiento comunes a toda la humanidad, un estado de ánimo o un sentimiento, pues, susceptibles de ser universalmente compartibles o comunicables<sup>82</sup>. Es de esta manera que anota en el párrafo 40 que "...por **sensus communis** ha de entenderse la idea de un sentido que es común a todos (**die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes**), es decir, de una facultad de Juzgar (**Beurteilungsvermögens**) que, en su reflexión,

---

<sup>82</sup> En este sentido, conviene recordar que en el título mismo del párrafo 40, Kant caracteriza al gusto como una clase de **sensus communis** (**Vom Geschmacke als einer Art von Sensus Communis**) (Cfr., KU,40,156) o, como lo dirá más adelante, "...como la facultad de Juzgar aquéllo que hace universalmente comunicable nuestro sentimiento en una representación dada, sin intervención de un concepto (**das Beurteilungsvermögen desjenigen, was unser Gefühl an einer gegebenen Vorstellung ohne Vermittelung eines Begriffs allgemein mitteilbar macht**)" (KU,40,161) o, aún más, como "la facultad de juzgar a priori la comunicabilidad de los sentimientos que están unidos con una representación dada (sin intervención de un concepto) (**das Vermögen, die Mitteilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung (ohne Vermittelung eines Begriffs) verbunden sind, a priori zu beurteilen**)" (KU,40,161). En estos pasajes resulta clara, en primer lugar, la identificación del gusto con la facultad de Juzgar lo bello; en segundo lugar, como una clase de **sensus communis** que nos permite enjuiciar aquéllo que hace universalmente comunicable nuestro sentimiento ante una representación dada, como la facultad de juzgar de modo a priori la comunicabilidad o compartibilidad de los sentimientos que están unidos a una representación sin que intervenga concepto alguno del entendimiento. El gusto es considerado así como una facultad de juzgar cuyo ejercicio depende de un principio a priori. Este principio no es otro, pues, que el sentido común, la capacidad de experimentar un sentimiento que es universalmente comunicable, universalmente compartible. Así, por ejemplo, en el párrafo 40 de KU, el gusto se considera como la facultad de juzgar a priori la comunicabilidad (**Mitteilbarkeit**) de los sentimientos que están unidos con una representación dada sin la mediación de un concepto (KU,40,161).

tiene en cuenta por el pensamiento (**a priori**) el modo de representación de los demás..." (KU,40,157) y, más adelante: "Ahora bien: quizá parezca esa operación de la reflexión demasiado artificial para atribuirle a la facultad que llamamos sentido común (**um sie den Vermögen, welches wir den gemeinen Sinn nennen**), pero es que lo parece así sólo cuando se la expresa en fórmulas abstractas..." (KU,40,157-8). De acuerdo a esto, el sentido común no debe ser considerado tan sólo como un mero **sentimiento**, sino, más bien, como una **capacidad**, como una **facultad** para experimentar y enjuiciar **a priori** el sentimiento provocado por un objeto bello. El **sensus communis**, de acuerdo a esto, expresaría no solamente un **sentimiento** o un **estado de ánimo** universalmente comunicable; se trataría, más bien, de un principio que subyace a la facultad de juzgar, de un principio que todos los hombres poseen en común -o que se debe poseer en común- a fin de que los juicios sean posibles. El **sensus communis**, entonces, de acuerdo a Kant, subyace a toda nuestra comunicación -tanto en lo relativo a los juicios de gusto como, aún más, en lo que concierne incluso a los juicios morales y de conocimiento. El **sensus communis** sería, de acuerdo a esto, el principio de la facultad de juzgar<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> Es preciso destacar que ya Kant sostenía que una **comunicabilidad universal** debía ser presupuesta no sólo en la formulación del juicio de gusto sobre lo bello en particular, sino, aún más, en **todo** juicio que pretendiera poseer validez universal, en **toda** la lógica y en **todo** principio del conocimiento que no fuera escéptico. En efecto, él insistía en que el conocimiento y los juicios, lo mismo que la convicción que les acompaña, tienen que dejarse **comunicar universalmente**, pues de otro modo no tendrían concordancia alguna con el objeto, serían un simple juego **subjetivo** de las facultades de representación tal y como lo exigía el escéptico (KU, 21,66). En este sentido Kant

mismo subrayaba que una determinada disposición de las facultades del espíritu tiene que ser considerada como condición subjetiva del acto de conocer, pues sin ella el conocimiento no podría producirse (KU, 21,65). Es en este mismo sentido que, en el parágrafo 35 de la Critica de la Facultad de Juzgar, Kant subrayará, por un lado, que la condición subjetiva de todos los juicios es la facultad de Juzgar misma (die subjektive Bedingung aller Urteile ist das Vermögen zu urteilen selbst, oder die Urteilskraft) (Cfr., KU,35,145) y, por el otro, que el principio del gusto, a saber: el sentido común o sensus communis, constituye el principio subjetivo de las facultades de juzgar en general (das Prinsip des Geschmacks ist das subjektive Prinsip der Urteilskraft überhaupt) (Cfr., KU,35,144) -y por ello debemos entender, según me parece, tanto la facultad de juzgar determinante como la facultad de juzgar reflexionante. Puesto que en 20 ha subrayado explícitamente que el sentido común es el principio subjetivo del juicio de gusto, es posible considerar al propio sentido común como principio subjetivo de todos los juicios y, por tanto, también como principio subjetivo del juicio teórico al igual que del moral. El caso del juicio teórico en particular es relevante en este sentido. En efecto, en el parágrafo 21 de la KU, Kant apunta que en el caso de los juicios teóricos la concordancia de éstos con el objeto va asociada al estado de ánimo al que más adelante habrá de referirse él mismo. En efecto, si los conocimientos se deben dejar comunicar (mitteilen), es necesario que el estado de ánimo (Gemütszustand), es decir, la disposición (Stimmung) de las facultades de conocimiento (die Stimmung der Erkenntniskräfte) con relación a un conocimiento en general (zu einer Erkenntnis überhaupt) -y en particular esta proporción que conviene a una representación (por la que el objeto nos es dado) para que ella se convierta en un conocimiento- pueda ser comunicado universalmente (allgemein mitteilen). Sin esta disposición (Stimmung) en tanto que condición subjetiva del acto de conocer (als subjektive Bedingung des Erkennens), el conocimiento (Erkenntnis) considerado en tanto que efecto (Wirkung) no podría producirse (KU,21,65). Habrá de resultar claro que en el caso del conocimiento teórico esta condición subjetiva (esto es, su comunicabilidad universal) tiene que ser complementada por otra serie de condiciones de carácter más bien objetivo (por ejemplo aquéllas expresadas por las categorías). En este sentido, incluso en esta clase de juicios, no podríamos comunicar nuestros enunciados teóricos sin la afirmación de su concordancia con el objeto. En este caso, pues, los juicios son comunicables porque son objetivos, y no a la inversa. De cualquier modo, me parece que estos señalamientos contienen sugerencias valiosas que permitirían ampliar el análisis del juicio teórico incorporando en él los problemas relacionados ya no con la condición objetiva de su posibilidad, tal y como ha sido analizada en el caso de los juicios de experiencia, sino aquéllos otros que

Siguiendo los señalamientos anteriores, en el párrafo 40, Kant subrayará que por **sensus communis** ha de entenderse "...la idea de un sentido que es común a todos (**die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes**), es decir, de una facultad de enjuiciamiento (**Beurteilungsvermögen**) que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (**a priori**) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana (**welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten**), y así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas (**und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden können**), tendría una influencia perjudicial en el juicio" (KU,40,157). De esta manera, abstrayéndonos de nuestras propias limitaciones particulares, de aquéllos factores por entero contingentes que intervienen en el juicio, nos ponemos en el lugar de cualquier otro y basamos nuestro juicio particular sobre aquéllo que debe ser común a todo otro hombre. En pasajes como éste, Kant parece sugerir que el postulado del sentido común, del **sensus communis**, como principio subjetivo de todo juicio en general y del juicio de gusto en particular, es insuficiente para concluir la deducción del juicio

---

tienen que ver con su condición **subjetiva**. Señalamientos análogos pueden realizarse en torno al juicio **moral**. Es de estos problemas que buscaré ocuparme en la segunda parte de este escrito (Cfr., los apartados V y VII de este trabajo).

de gusto, para legitimar la pretensión de validez universal de los juicios de gusto, misma que sólo podrá ser justificada si se muestra el modo en que el acuerdo que se postula en el juicio de gusto se muestra en la forma de un deber. De acuerdo a esto, Kant estaría sugiriendo que la deducción completa del juicio de gusto no podrá considerarse concluida antes de haber mostrado las razones que llevan a exigir como una obligación, como un deber, el asentimiento de los demás al juicio de gusto particular, no habrá de concluirse, pues, antes de haber mostrado las exigencias que la formulación de nuestro juicio de gusto comporta para los demás sujetos, no habrá de concluirse, en fin, antes de haber puesto al descubierto un peculiar enlace entre el ámbito de la estética y el de la moralidad que se halla a la base misma del principio del juicio de gusto, esto es en el **sentido común**, en el **sensus communis**, interpretado, en último análisis, como esa capacidad, esa facultad para legislar universalmente para todo ser humano, para formular una ley universal<sup>84</sup>. La completa deducción de los juicios de gusto requiere así, entonces, un desplazamiento desde

---

<sup>84</sup> R. K. Elliot ha señalado, en este sentido, que el intento de Kant por establecer la validez de los juicios de gusto no puede concluir con la deducción o postulación de un sentido común, sino que se realiza solamente a través del establecimiento de un enlace entre la experiencia del arte con el sentimiento moral. Solamente de esta manera pueden ser los juicios de gusto completamente legitimados, pues parte de su significado adica en la **demanda**, en la **exigencia** de que todo otro hombre **deba** compartir nuestro juicio particular, en el completo reconocimiento de que esta exigencia nunca será satisfecha empíricamente. La exigencia de que todo otro sujeto experimente, al modo de un deber, un placer en la contemplación de un objeto bello, requiere así que el arte sea considerado como una expresión de ideas estéticas, que el arte, pues, esté vinculado con la moralidad (Elliot, 1968, 244-259).

la estética hacia la moral operado por la noción de **sensus communis**, mostrando por qué tenemos derecho a esperar que los demás también experimentan placer en la experiencia de lo bello, mostrando de qué modo el **sensus communis** posee un alcance que trasciende el territorio de la experiencia estética considerada en sentido estricto<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Me parece que es en este modo que se expresa con claridad el sentido y alcance de la pregunta que Kant se plantea, sin responder, en el parágrafo 22 de la Kritik der Urteilskraft. Como bien se recordará, en ese pasaje Kant se pregunta si existe en realidad un sentido común semejante como principio constitutivo de la posibilidad de la experiencia (als konstitutives Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung) o si habría un principio de la razón más elevado (ein noch höheres Prinzip der Vernunft) que impone solamente como principio regulativo (nur zum regulativen Prinzip) en nosotros la necesidad de producir en nosotros un sentido común para fines más elevados (Gemeinsinn zu höheren Zwecken in uns hervorzubringen), si el gusto, pues, es una facultad originaria (ein ursprüngliches und natürliches Vermögen) o tan sólo la idea de una facultad que hay que adquirir aún, artificial (nur die Idee von einem noch zu erwerbenden und künstlichen Vermögen), de modo tal que un juicio de gusto con su pretensión a una aprobación universal (mit seiner Zumutung einer allgemeinen Beistimmung) no sería, en último análisis, más que una exigencia de la razón (Vernunftforderung), a saber: la exigencia de producir una tal unidad de sentimiento (Einheitlichkeit der Sinnesart), que el deber (das Sollen) de la fusión, del acuerdo, del sentimiento del otro con el sentimiento particular de cada uno (die objektive Notwendigkeit des Zusammenfließens des Gefühls von jedermann mit jedes seinem besonderen), no significará otra cosa más que la posibilidad de llegar a un acuerdo, a una concordia, a una armonía semejante (die Möglichkeit hierin einträchtig zu werden), de modo que el juicio de gusto no sea sino un ejemplo de la aplicación de ese principio (das Geschmacksurteil nur von Anwendung dieses Prinzips ein Beispiel) (KU, 22, 145). Kant parece indicar con un señalamiento de esta clase que la argumentación que constituye la deducción de los juicios de gusto no ha de poder ser considerada como acabada hasta no mostrar la vinculación entre el gusto y la moral, entre la estética y la ética a través de la noción de sentido común.

### III.7. Sensus communis, reflexión e intersubjetividad.

En las Reflexiones, Kant insiste en oponer la noción de crítica -vinculada a lo que él mismo denomina **entendimiento común** (*gemeiner Verstand*) o **conocimiento común** (*gemeine Erkenntnis*) y cuyo ámbito de aplicación es el de aquéllos campos no sometidos a leyes universales y necesarias- a la de **doctrina** -asociada al conocimiento que posee una universalidad estricta<sup>86</sup>. En efecto, el **conocimiento erudito**, esto es, la **doctrina**, posee una universalidad estricta. Al lado de él existe, sin embargo, según Kant, un tipo de conocimiento que no expresa ni se basa en leyes universales. Se trata de un **conocimiento común** (*gemeine Erkenntnis*) -denominado por Wolff *cognitio historica*- de un conocimiento que no busca establecer la conexión de los efectos con sus causas. Se trata, pues, del conocimiento de los **empírici** y de los animales que había sido ya apreciado por Wolff. La estética de Baumgarten privilegiaría este tipo de conocimiento mediante el énfasis que otorgaría a la sensibilidad (*Sinnlichkeit*). Meier, por su parte, anotaría que la mayor parte de nuestro conocimiento sería de esta clase; por lo demás, él lo asociaría al conocimiento meramente histórico (*bloss historisch*). El argumento en el que se basaría una consideración de esta clase, habría de ser el mismo

---

<sup>86</sup> Así leemos, por ejemplo:

"La ciencia de la razón sana es crítica; la de la erudición, debe ser doctrina (*Die Wissenschaft der gesunden Vernunft ist Kritik, die der Gelehrsamkeit soll Doktrin sein*)" (Rx, 1575).

que se hallaría a la base de la estética: la naturaleza no da ningún salto, **ex nocte per aurotan meridies**, etc. Este conocimiento común (**gemeine Erkenntnis**) sería, de acuerdo a estos pensadores, indispensable para el conocimiento racional (**vernünftige Erkenntnis**) (Cfr., Baumgarten, *Aesthetica*, & 7. Meier, *Vernunftlehre*, & 33 y ss. Cfr., Bäumler, 1967, 292 y ss.)<sup>87</sup>. De acuerdo a esto, el entendimiento común (**gemeine Verstand**) juzgaría exactamente igual que el gusto, a saber, **in concreto**. De este modo, mientras que la razón sana y común (**gemeine und gesunde Vernunft**) se elevaría desde la experiencia particular hacia lo universal, el erudito se desplazaría en sentido inverso, esto es, desde lo universal hacia la experiencia. Los partidarios del entendimiento común insistirían en que lo universal por sí sólo no habría de bastar para el conocimiento. Para conocer sería necesario también el saber aplicar **in concreto** las reglas universales. Es en este sentido que Kant señalará en la Reflexión 1681 que "la capacidad de juzgar, el juicio, el entendimiento sano son de la misma clase, son la capacidad del entendimiento en su

---

<sup>87</sup> Kant mismo se hace eco de esta concepción en la *Lógica*:

"El entendimiento humano común (**der gemeine Menschenverstand**) (**sensus communis**) es en sí, también, una piedra de toque, para descubrir las faltas del falso uso del entendimiento (**die Fehler des künstlichen Verstandesgebrauchs zu entdecken**). Esto significa: orientarse en el pensamiento o en el uso especulativo de la razón mediante el entendimiento común (**sich im Denken, oder im spekulativen Vernunftgebrauche durch den gemeinen Verstand orientieren**), si se utiliza el entendimiento común (**gemeiner Verstand**) como prueba del enjuiciamiento de la corrección del entendimiento especulativo (**als Probe zu Beurteilung der Richtigkeit des spekulativen**)" (L,E,VII,57)

aplicación (*Urteilsfähigkeit, jugement, gesunder Verstand, sind einerlei, sind die Verstandesfähigkeit in ihrer Anwendung*)" (Rx,1680). De acuerdo a Kant, pues, sería justamente en el momento de la aplicación (*Anwendung*) donde se vincularían y enlazarían el entendimiento sano (*der gesunde Verstand*) o la facultad de juzgar (*Urteilkraft*) con el gusto<sup>88</sup>. En ambos casos se procedería de la

---

<sup>88</sup> La facultad de juzgar y el sano entendimiento se equiparan también en la KrV:

"La analítica de los principios no será, pues, más que un canon de la facultad de juzgar (*Urteilkraft*), un canon que le enseña a aplicar (*anwenden*) a los fenómenos aquéllos conceptos del entendimiento que contienen *a priori* las condiciones relativas a las reglas. Por ello, al adoptar como tema los principios del entendimiento propiamente dichos (*die eigentliche Grundsätze des Verstandes*), utilizaré la denominación de doctrina de la facultad de juzgar (*Doktrin der Urteilkraft*), con lo cual queda especificada la tarea con mayor exactitud.

Si definimos el entendimiento en general (*der Verstand überhaupt*) como la facultad de las reglas (*Vermögen der Regeln*), entonces la facultad de juzgar consiste en la capacidad de subsumir bajo reglas, es decir, de distinguir si algo cae o no bajo una regla dada (*casus datae legis*)" (KrV,A132/B171).

En este mismo sentido conviene destacar señalamientos análogos en la Lógica y en la Antropología:

"El conocimiento de lo universal in abstracto es conocimiento especulativo; el conocimiento de lo universal in concreto es conocimiento común. El conocimiento filosófico es conocimiento especulativo de la razón y empieza allí donde el uso común de la razón se levanta para intentar el conocimiento de lo universal in abstracto (*Die Erkenntnis des Allgemeinen in abstracto ist spekulative Erkenntnis; die Erkenntnis des Allgemeinen in concreto gemeine Erkenntnis. Philosophische Erkenntnis ist spekulative Erkenntnis der Vernunft, und sie fängt also dann an, wo der gemeine Vernunftgebrauch anhebt, Versuche in der Erkenntnis des Allgemeinen in abstracto zu machen*)" (L,E,IV, 27-28).

misma manera, esto es, **estéticamente**, mediante ejemplos (**Beispiele**). Los ejemplos serían por ello, como ya Kant lo anotaba en la **KrV**, las andaderas de la facultad de juzgar (Cfr., **KrV**, A134/B173). **Entendimiento común** y **gusto** mostrarían, de este modo, profundas analogías<sup>89</sup>. En efecto, en el juicio de gusto -entendido como una modalidad del juicio **estético** y, por tanto, de la facultad de Juzgar **reflexionante**- se trataría de juzgar a partir de la **situación concreta** (Cfr., parágrafo II.3.); del mismo modo,

---

Y, en la **Antropología**:

"La apariencia (**Schein**) es el fundamento de un juicio equivocado por razones subjetivas y que falsamente se considera como objetivo (**zu einem irrigen Urteil aus subjektiven Ursachen, die fälschlich für objektiv gehalten werden**); el fenómeno (**Erscheinung**) no es ningún juicio, sino mera intuición empírica que mediante la reflexión y los conceptos puros del entendimiento se convierte en verdad (**Wahrheit**)" (A,142).

De acuerdo a Bäumler, esta vinculación estaría ya presente en Gottsched, de acuerdo al cual el medio para promover el buen gusto (**der gute Geschmack**) era precisamente la utilización de la sana razón (**der Gebrauch der gesunden Vernunft**). En Gottsched este señalamiento se opondrá a la creencia, a la fe, tanto en la autoridad como en las leyes universales:

"No se considera algo bello o feo porque se le oiga nombrar de esa manera o porque la gente conocida así lo considere, sino porque se investiga en y por sí mismo como lo sería" (Cfr., Gottsched, **Krit. Dichtk.**, 120 y ss. Cit. en Bäumler, 1967,293).

De acuerdo a Gottsched, este procedimiento habría sido desarrollado por los griegos y habría adquirido una enorme importancia en el interior de la tradición humanista (Cfr., Apartado VIII de este trabajo).

<sup>89</sup> Bäumler destaca a este respecto el modo en que Kant vincula estrechamente el sentimiento (**sensiment**) con el sano entendimiento (**der gesunde Verstand**) capaz de juzgar correctamente **in concreto** (Cfr., Bäumler, 1967,281).

el entendimiento común enuncia sus juicios teniendo por fundamento no principios universales, sino la perspectiva de los casos particulares (Cfr., Bäumler, 1967, 292-3)<sup>90</sup>. Estos señalamientos reaparecerán una y otra vez a lo largo del análisis del juicio de gusto que Kant desarrolle en la primera parte de la Critica de la Facultad de Juzgar.

En el parágrafo 22 de la Kritik der Urteilkraft, Kant señala que en ningún juicio por el que declaramos algo bello permitimos a alguien tener otra opinión (Meinung) diferente de la nuestra, y

---

<sup>90</sup> Estos señalamientos se hallan presentes, en forma por demás indirecta, en la propia Critica de la Razón Pura. En este sentido, me parece significativo el siguiente pasaje:

"Queda así claro que, si bien el entendimiento puede ser enseñado y equipado con reglas, la facultad del Juicio es un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado (Urteilkraft aber ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will)...Ello explica el que un médico un juez o un conocedor de los asuntos del estado puedan tener en la cabeza muchas y muy hermosas reglas sobre patología, derecho o política, hasta el punto de poder ser perfectos maestros en sus respectivas materias, y el que, sin embargo, tropiecen fácilmente al aplicarlas (in der Anwendung); bien sea porque les falta facultad del Juicio natural (natürliche Urteilkraft) (aunque no entendimiento) y no saben distinguir, a pesar de comprender lo universal en abstracto (das Allgemeine in abstracto), si un caso concreto (ein Fall in concreto) cae bajo tales reglas; bien sea porque no se les ha adiestrado suficientemente para este Juicio con ejemplos y prácticas efectivas (durch Beispiele und wirkliche Geschäfte zu diesem urteile abgerichtet worden). Este es, por otra parte, el único servicio importante que prestan los ejemplos, el de aguzar la facultad del Juicio (die Urteilkraft schärfen)" (KrV, A133-134/B172-173).

De acuerdo a ello, un sujeto particular estaría ejercitando su facultad del Juicio en el momento en que formula un juicio individual del tipo "Todos los cuerpos son pesados", etc.

ello pese a que un juicio tal no esté fundado en conceptos (auf Begriffe), sino tan sólo en el sentimiento (auf unser Gefühl) que está a su base (Grund). No obstante, dirá Kant, este sentimiento no es, en modo alguno, un sentimiento privado (nicht als Privatgefühl), sino un sentimiento común (ein gemeinschaftliches Gefühl) (KU,22,66-67). De acuerdo a Kant, en la medida en que este sentido común (Gemeinsinn) quiere justificar juicios que encierran una obligación, un deber (ein Sollen), no podrá estar fundado sobre la experiencia (nicht auf der Erfahrung gegründet werden); no se quiere decir con ello que cada cual estará conforme con nuestro juicio (mit unserem Urteil übereinstimmen), sino que deberá estar de acuerdo con él (damit zusammenstimmen solle) (KU,22,67). Así pues, el sentido común (Gemeinsinn) es, pues, una mera Norma ideal (eine blosse idealische Norm) (KU,22,67) y el juicio de gusto que conforme a él se formula poseerá tan sólo una validez ejemplar. Solamente bajo la presuposición (unter der Voraussetzung) de esta Norma ideal, se podrá establecer legitimamente tanto un juicio que concuerde con ella (mit ihr zusammenstimme) como la satisfacción resultante en un objeto expresada por un juicio semejante (KU,22,67). El sentido común expresará entonces una mera Norma ideal que no impondrá en absoluto una regla objetiva de acuerdo a la cual todo sujeto tendría que estar obligado a reconocer la belleza de un objeto o a conformarse necesariamente con el juicio que un sujeto particular formule en torno a la satisfacción en lo bello; indicará solamente, anota Kant, que todo sujeto deberá estar de acuerdo con

un juicio de gusto sobre lo bello formulado en conformidad con esas condiciones **subjetivas universales**. En virtud de esa **Norma ideal**, pues, en el momento en que cada sujeto declare mediante su juicio que el objeto es **bello** creará tener para sí todas las voces, pretendiendo legitimamente que cada cual **debería** dar su **adhesión** al juicio considerado y declarar también al objeto **bello**; es justamente esta **universalidad de voces**, este **voto universal** en relación a la satisfacción en lo bello sin mediación de los conceptos, lo único que habrá de plantearse en el juicio de gusto (KU,8,25). Es por ello que Kant caracterizará al gusto como juez (**Richter**) y no como regla (**Regel**), según se señala en las **Reflexiones**. Por ello mismo se dice en la **Lógica** que la estética debe ser asociada no a la **doctrina**, sino a la **crítica**, en el sentido en que se apuntara al inicio de este párrafo; la estética se muestra así como una mera crítica del gusto que no posee **canon** -esto es, leyes universales y necesarias- sino solamente una **norma**, esto es, una muestra o una pauta para juzgar (**Muster oder Richtschnur zur Beurteilung**). Es por ello que la crítica del gusto no podrá ser ninguna ciencia, ninguna doctrina (**Wissenschaft, Doktrin**) (Cfr., L,E,II,18 y ss.).

De acuerdo a Kant, pues, no puede haber ninguna **regla objetiva** del gusto, pues, como ya se ha señalado al referirnos a los juicios **estéticos** y, específicamente, al juicio de gusto sobre lo **bello** (Cfr., II.3.2. y II.3.3.) capaz de determinar mediante **conceptos** lo que sea **bello**. No hay una "Regla" según la cual

alguien debería estar obligado, forzado a reconocer, a admitir, un objeto como bello. Se enjuicia estéticamente el objeto y, en un enjuiciamiento semejante, el sujeto particular que juzga cree tener una voz universal para sí y se plantea la pretensión de la adhesión (Beitritt) de cada cual. En la Metafísica de las Costumbres, Kant había establecido una distinción entre Exempel y Beispiele:

"La palabra alemana Beispiel (ejemplo) que se usa comúnmente en lugar de Exempel (ejemplo) como si fuera equivalente, no significa lo mismo que ella. Tomar como ejemplo (Exempel) y citar un ejemplo (Beispiel) para que se entienda una expresión son conceptos totalmente distintos. El ejemplo (Exempel) es un caso particular de una regla práctica, en la medida en que ésta muestra si una acción es o no factible. En cambio, un ejemplo (Beispiel) es sólo lo particular (concretum) representado como contenido en lo universal según conceptos (abstractum) y la exposición meramente teórica de un concepto (bloss theoretische Darstellung eines Begriffs)" (MS, T, 52, 479).

De acuerdo a esto, en el caso del juicio de gusto particular se trata no tanto de Exempel como de Beispiele. En efecto, allí donde, como ocurre justamente en esa modalidad de la facultad de juzgar reflexionate que es el enjuiciamiento estético de lo bello no se tienen ni principios universales ni máximas generales, se tiene necesidad no solamente de Exempel, entendidos como piedras de toque para la aplicación de una regla que cada cual debe poseer, sino de Beispiele, esto es, de presentaciones y

aproximaciones de una regla que nadie posee<sup>91</sup>. Los juicios de gusto reales, los casos de concordancia de los juicios de gusto,

---

<sup>91</sup> Se accede cada vez y en forma renovada al juicio no desde una ley universal, sino desde la situación concreta. En la aplicación de las reglas mediante el entendimiento sano se crea y recrea siempre de nuevo lo universal. La capacidad del entendimiento en su aplicación es la capacidad del entendimiento en su aparición más original y característica. De aquí surge la consideración de dos métodos: por un lado, aquél de la razón común que asciende desde la experiencia hacia lo universal y que es, al mismo tiempo, el entendimiento -esto es, la facultad de lo universal- en su aplicación. El ascenso de la experiencia hacia lo universal, esto es, el procedimiento de la inducción, y el descenso desde lo universal hacia lo concreto son métodos emparentados. En ambos casos se trata de una relación entre lo universal y lo particular que es, como ya se ha señalado, un problema fundamental, para Bäumler el problema, de la Crítica de la facultad de Juzgar. Ambos poseen en común con el gusto algo decisivo: el juicio estético es, en primer lugar, la aplicación de una universalidad oculta y a la vez presente, esto es, aquella suministrada por la totalidad ideal de los sujetos juzgantes, a un caso concreto. Lo que el sujeto juzgante particular no puede saber nunca es si ha encontrado realmente la opinión de la totalidad ideal. El juicio de gusto real es por ello solamente una indicación de aquella unidad más alta y, al mismo tiempo, una exigencia para descubrirla. Se trata de dos problemas estrechamente relacionados que expresan uno y el mismo problema desde dos puntos de vista distintos. En el lenguaje de la Krv se denomina al problema de la aplicación de una universalidad dada, el problema del esquematismo y al problema del ascenso desde la experiencia hacia una unidad más alta, el problema de la razón en su uso hipotético. La razón en su uso hipotético es lo mismo que la facultad de juzgar reflexionante. La característica esencial de su proceder es que en ellos mientras la universalidad se admite problemáticamente y se considera como una idea, lo particular se establece como algo seguro, cierto. En ambos casos se trata de descubrir la relación de lo particular con lo universal. Es por ello que Bäumler señala que la crítica, el gusto, la reflexión y la inducción se relacionan reciprocamente. En la inducción reflexionamos desde lo particular hacia una idea universal admitida problemáticamente. Se trata, pues, de una búsqueda de lo universal. Análogamente, en la reflexión estética se pretende encontrar un juicio universal sobre las cosas consideradas bellas, esto es, juzgarlas desde una perspectiva universal. En ambos casos lo universal no está dado; en ambos casos lo universal aparece como una mera idea que tiene la propiedad de proporcionar una significación a lo singular y que no se halla bajo una legislación en sentido estricto.

pueden ser considerados, en este sentido, como **ejemplos**. La necesidad de la satisfacción en relación a lo bello y del juicio de gusto que sobre ella se formula es, de acuerdo a la Critica de la Facultad de Juzgar, de una clase especial que Kant denominará "ejemplar (**exemplarisch**)"; es decir, se trata, de una necesidad del acuerdo de todos los sujetos a un juicio considerado como el ejemplo de una regla universal que no puede ser dada. Esta regla universal que no puede ser dada es la totalidad ideal de los sujetos juzgantes, universalidad de un carácter distinto de aquélla suministrada por las leyes objetivas en el ámbito de la razón teórica. El **ejemplo**, en el sentido en que Kant lo entiende, en relación al juicio de gusto remite, pues, a una clase determinada de universalidad: el ejemplo tiene que ser capaz de representar lo universal, de representar la originaria relación del juicio de gusto individual con la totalidad de los sujetos juzgantes, con la totalidad de los casos. La totalidad ideal se halla presente en cada juicio individual. El problema que yace a lo largo de toda la crítica, a saber, el de la relación de lo particular con lo universal, se resuelve mediante el concepto de una totalidad ideal de sujetos juzgantes. Se perfila aquí una relación nueva, propia de lo particular con lo universal en virtud de la cual el sujeto es capaz de acceder a la universalidad -en este caso mediante su inserción en la esfera total de los sujetos juzgantes- sin basarse en leyes universales -de carácter teórico, objetivo. El desplazamiento hacia una totalidad ideal de sujetos juzgantes constituye un acontecimiento universal que se

opone al comportamiento estrictamente teórico, donde no parece haber lugar ni para el desplazamiento ni para la elección. En él domina lo necesario (Bäumler, 1967, 281). El punto de vista universal propio al juicio de gusto puede ser considerado de este modo como una suerte de sustituto de la universalidad y necesidad estrictas características del ámbito teórico. En efecto, a falta de un punto de referencia universal y necesario al que todos pudieran remitirse en su enjuiciamiento, el juicio plantea la necesidad de acceso a la universalidad mediante el asentimiento y acuerdo con los demás sujetos. En este caso, no espero que los otros compartan silenciosamente mi estado de ánimo, sino que ratifiquen explícitamente mi juicio y reconozcan su carácter efectivamente ejemplar, que lo consideren como el ejemplo de una regla universal imposible de ser enunciada. En realidad, como lo ha señalado ya Bäumler, toda la Crítica de la facultad de Juzgar se halla orientada a mostrar la posibilidad de situarse en un punto de vista universal que, sin estar fundamentado conceptualmente, sea capaz, sin embargo, de ser considerado como común a todos los sujetos juzgantes<sup>92</sup>. Este elemento es expresado por Kant precisamente a través de la noción de *sensus communis*. En

---

<sup>92</sup> Es en este sentido que se advierte por qué Kant habla de una **crítica del gusto**. En efecto, como señalábamos al inicio de este parágrafo, a diferencia de lo que ocurría en el caso de la **doctrina**, los principios de la **crítica** no pueden ser enseñados (**lehren**), sino solo practicados (**üben**). Es solamente la práctica (**Übung**) la que puede tomar en consideración los juicios de los otros; solamente ella presupone los juicios de los demás como medida y medio de corrección del juicio individual (Cfr., Bäumler, 1967, 282).

efecto, en virtud de éste, el juicio universal de los otros sirve como hilo conductor y correctivo para examinar nuestro propio juicio. El sujeto juzgante individual mantendrá el juicio que formula sobre un objeto individual considerado como bello, en el interior de esta totalidad ideal de sujetos juzgantes si es que él quiere ser comprendido por y comprensible a los demás. Es en este acontecimiento que se basa esa elevación al punto de vista universal que abarca a los demás sujetos juzgantes. De esta manera, el sujeto juzgante pondera y equilibra el sentimiento que le despierta el objeto considerado como bello al igual que el juicio que sobre él formula refiriéndolo no tanto a sus sentimientos y juicios presentes, sino a un sentimiento y a un juicio considerados como comunes, a un *sensus communis*. No es posible entonces formular un juicio de gusto sin comparar nuestro juicio individual con el de otros, esto es, sin relacionarnos internamente con la totalidad de los sujetos juzgantes. El gusto puede ser considerado entonces como la capacidad, como la facultad, de elegir con validez universal, como la facultad de compararse a sí mismo con los otros. Así comprendido, el gusto significará también un enfrentarse del sujeto juzgante a sí mismo, una mirada autocrítica que, posibilitada por esa suerte de comparación con el juicio de los demás sujetos, se vuelve sobre el propio sujeto juzgante. De este modo, el asentimiento del otro y la relación con los demás sujetos juzgantes que el saber teórico-objetivo parecía haber relegado a un segundo plano, pasa a ser

esencial<sup>93</sup>. Esta suerte de autotraslado (*Selbstversetzung*) estético por el que el sujeto juzgante individual se coloca en el interior de la esfera total de los sujetos juzgantes como condición para la formulación de sus juicios de gusto individuales, guarda profundas semejanzas con un acontecimiento moral que no es por tanto un suceso en la esfera del sentimiento, sino un hecho de la persona responsable y consciente. En efecto, al igual que en el comportamiento, que en el actuar, que en la conducta moral y que en el enjuiciamiento moral, en el comportamiento conforme al gusto (*Geschmacksverhalten*) y en el juicio de gusto se supera en definitiva el egoísmo. El juicio de gusto y el juicio moral superan la limitada visión de un sujeto particular. Ninguno de ellos se formula desde un punto de vista estrictamente privado, sino desde un punto de vista que comprende

---

<sup>93</sup> Es preciso subrayar, sin embargo, que ya en ¿Qué significa orientarse en el pensamiento?, Kant se preguntaba lo siguiente:

" Pero ¿pensaríamos mucho y pensaríamos bien y con corrección (*Richtigkeit*), si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros (*wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mitteilen, dächten*)? Por consiguiente, se puede decir bien que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos (*seine Gedanken öffentlich mitzuteilen*) los priva también de la libertad de pensar" (DO,144).

De acuerdo a esto, como ya lo hemos sugerido, la comunicabilidad de los pensamientos entre los diversos sujetos, piedra angular del *sensus communis*, y, por tanto, el propio *sensus communis*, sería condición de posibilidad de toda clase de enjuiciamiento, fuera este teórico, estético o moral (Cfr., Apartados V y VII de este trabajo).

a todos los sujetos juzgantes. Y es en este sentido que puede ser interpretada la frase de Kant de acuerdo a la cual "el gusto hace posible, por así decirlo, el tránsito del encanto sensible al interés moral habitual, sin un salto demasiado violento (der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse, ohne einen zu gewaltsamen Sprung, möglich)..." (KU,59,260)<sup>94</sup>.

---

<sup>94</sup> Es en este sentido que ya Kant señala: "Nos avergonzamos si nuestro gusto no concuerda con el de los demás" (Rx,640).

### III.8. Sensus communis, estética y moralidad.

De acuerdo a lo que ya hemos señalado, el juicio de gusto sobre lo bello exigirá una relación necesaria, aunque no de carácter teórico, objetivo -como en los juicios de experiencia- y capaz de determinar a priori el que todo sujeto tuviera que sentir una satisfacción en el objeto llamado bello, ni tampoco de carácter práctico -donde, mediante conceptos de una voluntad racional pura que sirviera de regla a seres libremente activos, la satisfacción aparecería como la consecuencia necesaria de una ley objetiva y no significaría sino la obligación que se tiene de obrar absolutamente de una cierta manera; se trata, más bien, según se ha visto, de una necesidad de adhesión de todos los sujetos que juzgan a un juicio individual considerado como ejemplo de una regla universal (KU, 18,62-63)<sup>95</sup>. Una adhesión universal de

---

<sup>95</sup> El principio del juicio de gusto, aunque sólo subjetivo (das Prinzip nur subjektiv), tomado sin embargo como principio subjetivo universal (für subjektiv-allgemein angenommen), como una Idea necesaria a cada cual (eine jedermann notwendige Idee), podrá exigir (fordern), en lo que se refiere a la unanimidad de los diversos sujetos juzgantes (was die Einhelligkeit verschiedener Urteilenden betrifft), una adhesión universal (allgemeine Beistimmung), al modo de un principio objetivo (gleich einem objektiven), con tal de que se esté seguro de haberlo subsumido correctamente (darunter richtig subsumiert) (KU, 22,67). El juicio de gusto sobre lo bello exigirá, pues, un asentimiento universal de modo que cualquier sujeto que lo formule suponga un asentimiento semejante sin que los demás puedan oponerse a la legitimidad de esta pretensión. No será, dirá Kant, sino en lo referente a la justa aplicación de esta facultad al caso particular, problema de importancia fundamental al que nos hemos referido ya en el párrafo anterior y sobre el que habremos de volver más adelante, que los sujetos no lleguen a concordar. (KU, 8,22-23).

esta clase, apuntábamos ya en el párrafo anterior, es tan sólo una **Idea**; no obstante, dirá Kant, se trata de una Idea conforme a la cual juzga en realidad todo aquél que formula un juicio de gusto sobre lo bello, todo aquél sujeto que enuncia un juicio en el que introduce el término **belleza** (KU, 8,26). En esta clase de juicios por ello no se postula entonces sino la **posibilidad** de que un juicio particular pueda ser considerado como válido al mismo tiempo para todos, la posibilidad de **atribuir** a cada cual una **adhesión** al juicio de gusto particular como un caso de la regla cuya confirmación se espera ya no por la utilización de ciertos conceptos **objetivos** -como en los juicios de **experiencia**-, sino por la **adhesión** de los otros sujetos (KU, 8,26). En el párrafo 8 de la Critica de la Facultad de Juzgar, Kant insiste de este modo en que en el juicio del gusto no se postulará (**postuliert**) más que una universalidad de voces, un voto universal en relación a la satisfacción que se lleva a cabo sin la intervención de los conceptos (**eine allgemeine Stimme in Ansehung des Wohlgefallens ohne Vermittlung der Begriffe**); se postulará así, pues, la **posibilidad** (**Möglichkeit**) de que un juicio de gusto sobre lo bello pueda ser considerado como válido al mismo tiempo para todos (**für jedermann gültig**) (Cfr., KU, 8,26). En efecto, el juicio de gusto, anota Kant inmediatamente a continuación, no hará sino **atribuir** (**ansinnen**= exigencia, pretensión) a cada cual esta adhesión, esta aprobación (**Einstimmung**), como un caso de la regla (**als einen Fall der Regel**) cuya confirmación (**Bestätigung**) se espera no de conceptos, sino de la concordancia de los otros, de los demás

sujetos (nicht von Begriffen, sondern von anderer Beitritt erwartet) (KU,8,26). Este asentimiento universal, esta voz universal (allgemeine Stimme) que se atribuye en el juicio de gusto particular a todo otro sujeto será solamente una Idea (Idee) (Cfr.,KU,8,26). Todo aquél que enuncie un juicio de gusto particular, juzgará en realidad, según Kant, conforme a esta Idea (in der Tat dieser Idee gemäss urteile). Esto se expresa ya mediante la introducción del término "belleza" (Schönheit) en su juicio de gusto particular (KU,8,26). Me parece que es necesario subrayar la caracterización que ofrece Kant de la voz universal al igual que del **sensus communis** común como **ideas**<sup>96</sup>. En efecto, de acuerdo a Kant, una idea no puede ser abstraída de la experiencia sensible ni puede ser tampoco completamente aplicable a ella. Kant puede considerar tanto a la voz universal como al **sensus communis** como **ideas** en la medida en que nunca podrán ser encontrados adecuadamente en la experiencia fáctica. De este modo, insistirá en que esta voz universal es sólo una idea con la que relaciona su juicio. Subrayará así que este voto universal, esta comunidad de voces, ha de ser entendida al modo de una idea regulativa (Cfr.,Ibid.)<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> Repárese a este respecto en el título del párrafo 20 de la Critica de la Facultad de Juzgar: "La condición de la necesidad que pretende un juicio de gusto es la idea de un sentido común (die Idee eines Gemeinsinnes)".

<sup>97</sup> De acuerdo a Kant, una idea posee su origen únicamente en la razón y trasciende la posibilidad de la experiencia; no obstante, es capaz de servir, al mismo tiempo, como una base para alguna forma de experiencia humana. Es en este sentido que, en la Critica de la Razón Pura, anota:

La idea de un **sensus communis** o de una voz universal puede ser entendida así como un postulado en el sentido en que lo son los postulados de la razón pura práctica, esto es, como una

---

"Platón se sirvió del vocablo **idea (Idee)** de tal suerte, que es evidente que él entendió por tal algo que no sólo no es extraído de los sentidos (**was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird**), sino que sobrepasa (**übersteigt**) con mucho los conceptos del entendimiento, de los que se ocupó Aristóteles, ya que nunca se halla en la experiencia algo que concuerde con esa idea (**indem in der Erfahrung niemals etwas damit Kongruierendes angetroffen wird**). Las ideas son para Platón arquetipos de las cosas mismas (**Urbilder der Dinge selbst**)...En su opinión, surgían de la razón suprema (**höchsten Vernunft**), desde la cual habrían llegado a la razón humana (**menschliche Vernunft**)..." (KrV, A313/B370).

Y, más adelante:

"El terreno preferente donde Platón halló sus ideas fue el de todo lo práctico (**in allem was praktisch ist**), es decir, el de la libertad..." (KrV, A314/B371).

Continuará subrayando que:

"...sólo por medio de esta idea es posible juzgar (**Urteil**) sobre el valor moral o falta de valor. Consiguientemente es ella la que necesariamente sirve de base a toda aproximación a la perfección moral (**mithin liegt sie jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit notwendig zum Grunde**)..." (KrV, A315/B372).

Así, a modo de ejemplo, dirá Kant,

"Una constitución que promueva la mayor libertad humana de acuerdo con leyes que hagan que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás...es, como mínimo, una idea necesaria, que ha de servir de base (**zum Grunde**), no sólo al proyecto de una constitución política, sino a todas las leyes...Aunque no llegue a producirse nunca, la idea que presenta ese maximum como arquetipo (**zum Urbilde**) es plenamente adecuada para aproximar progresivamente la constitución jurídica de los hombres a la mayor perfección posible (**der möglich grössten Vollkommenheit immer näher zu bringen**)" (KrV, A316-7/B373-4).

presuposición necesaria del juicio de gusto sobre lo bello<sup>98</sup>. De

98 En la Critica de la Razón práctica, Kant había señalado que entendía por "postulado de la razón pura práctica (ein Postulat der reinen praktischen Vernunft)" una proposición teórica que depende inseparablemente de una ley práctica incondicionalmente válida a priori y que, por ello mismo, es indemostrable teóricamente (worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, so fern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt) (KpV, 122). En el sexto apartado del segundo capítulo del libro dos de la Critica de la Razón práctica, que lleva por título "Sobre los postulados de la razón pura práctica en general", Kant anota respecto de éstos lo siguiente:

1) En primer lugar, todos estos postulados de la razón pura práctica se derivan del principio de la moralidad (sie gehen alle vom Grundsatz der Moralität aus) que, a su vez, no es un postulado sino una ley según la cual la razón determina inmediatamente a la voluntad (durch Vernunft mittelbar den Willen bestimmt) (KpV, 132);

2) La voluntad así determinada inmediatamente por la razón, esto es, como voluntad pura, exige esas necesarias condiciones de la observancia de esos preceptos (als reine Wille, diese notwendige Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift fodert) (Ibid.);

3) Estos postulados son para Kant tres:

a) El de la inmortalidad, derivado de la condición, necesaria desde el punto de vista práctico, de la adecuación de la duración a la integridad del cumplimiento de la ley moral;

b) El de la libertad -considerada como causalidad de un ser en tanto que perteneciente al mundo inteligible- derivado de la necesaria presuposición de la independencia del mundo sensible y de la facultad de la determinación de su voluntad de acuerdo a la ley de un mundo inteligible, esto es, la determinación de la voluntad según la ley de la libertad; y, finalmente,

c) El de la existencia de Dios, derivado de la necesidad de la condición que exige ese mundo para el supremo bien, mediante la presuposición del supremo bien independiente.

4) Estos postulados, pues, conducen a conceptos que la razón

esta manera, del mismo modo en que cuando hago una decisión moral o elijo un curso de acción determinado, actúo como si fuera libre, cuando formulo un juicio de gusto lo hago presuponiendo la idea de un sentido común, de una voz universal, presuponiendo que en mi juicio, juzgo en realidad para todo otro hombre, como si la sola

---

teórico-especulativa pudo expresar como problemas pero que fue incapaz de resolver (führt also durch Postulate der praktischen Vernunft zu Begriffen, welche die spekulative Vernunft zwar als Aufgabe vortragen, sie aber nicht auflösen könnte), proporcionando significación (Bedeutung) a aquéllos conceptos que la razón especulativa si bien podía pensar, había dejado solamente señalados e indeterminados (unbestimmt), convirtiendo de este modo, aunque solamente en sentido práctico, en inmanente lo que para la razón especulativa era trascendente:

"Pues nosotros, en verdad, no conocemos por ello ni la naturaleza de nuestra alma, ni el mundo inteligible, ni el supremo ser, según lo que ellos sean en sí mismos, sino que sólo sus conceptos los hemos reunido en el concepto práctico del supremo bien, como objeto de nuestra voluntad, completamente a priori por la razón pura, pero sólo por medio de la ley moral y también sólo en relación con la misma en consideración al objeto que ella ordena. Pero cómo la libertad sea posible y como teórica y positivamente ha de representarse este modo de causalidad, es cosa que no se puede comprender por esto, sino solamente que está postulada por la ley moral, y para su conveniencia, una ley semejante. Lo mismo ocurre con las demás ideas; ningún entendimiento humano jamás las penetra, según su posibilidad; pero que no sean conceptos verdaderos, no lo persuadirá tampoco ningún sofisma al convencimiento aún del hombre más vulgar" (KpV, 133).

5) Estos postulados no son dogmas teóricos, sino presuposiciones en sentido necesariamente práctico (nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht) que, pese a no ensanchar el conocimiento teórico-especulativo, suministran, sin embargo, realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general (por medio de su relación con lo práctico) (geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im allgemeinen (vermitteltst ihrer Beziehung aufs Praktische) objektive Realität), permitiéndole de ese modo formular conceptos que sin ello no podría pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad (Cfr., KpV, 132).

enunciación de mi juicio de gusto particular presupusiera un principio subyacente como condición de posibilidad -a saber, la idea de un sentido común, de una voz universal- en la que se fundamenta mi propio juicio y que a la vez le permite aspirar a una validez para todo otro sujeto, esto es, a una validez universal. No se trata tanto de que el valor del juicio de gusto particular dependa de la aprobación de los otros. No, yo lo considero legítimamente universal, sin embargo es esencial que otro reconozca esta universalidad y ello a un grado tal que si otro no la proclama, mi decepción no podrá perturbar mi certeza de haber juzgado para él mejor que él mismo. No busco de él un asentimiento de hecho, una aprobación fortuita de mi sentimiento, sino el consentimiento de que mi juicio es algo más que una mera opinión, a saber, un enunciado tan admisible como si estuviera probado y no un mero capricho subjetivo. De este modo, a las propiedades expresivas de las obras bellas, tanto las de la naturaleza como las creadas por el trabajo del genio, respondemos con un sentimiento y con un juicio que demandan un acuerdo universal: presumimos un sentimiento, un placer y un juicio compartidos que atraviesan todas las fronteras y que son potencialmente universales (Hampshire, 1989, 153-4). El juicio universal de los otros sirve entonces como una suerte de hilo conductor y de correctivo para examinar nuestro propio juicio. Es por este movimiento que el sujeto juzgante particular se eleva al punto de vista universal en el que se abarca a los demás sujetos juzgantes. De esta manera, como ya habíamos señalado, el sujeto juzgante

pondera y equilibra el juicio particular que le despierta el objeto considerado como bello al igual que el juicio que sobre él formula, refiriéndolo no tanto a sus sentimientos y juicios presentes, sino a un sentimiento y a un juicio considerados como comunes, considerados como compartidos por los demás sujetos<sup>99</sup>. Desde el momento en que juzga, el sujeto del juicio de gusto no expresa sino la certeza de que no podemos pensar sino en común con los demás. Su juicio es indisolublemente la afirmación de este sentido común<sup>100</sup>. El placer experimentado en lo bello resulta, pues, de un punto de vista universal que el sujeto individual asume en el momento de formular su juicio de gusto, incluyendo en él virtualmente el juicio de todos los otros. Es por ello que Kant señala que: "El gusto es social (*das Geschmack ist gesellig*)" (Rx,702), "el juicio de gusto es un juicio socialmente (*das Urteil des Geschmacks ist ein gesellschaftlich Urteil*" (Rx,743); se tiene gusto, si aquéllo que place a uno place a todos (*Geschmack hat*

---

<sup>99</sup> En este sentido, me parece que le asiste la razón a G. Lebrun cuando señala que la exigencia de asentimiento de los demás sujetos a un juicio de gusto particular se lleva a cabo a la manera en que en los diálogos platónicos la sola adhesión de los auditores sirve a veces de validación. En este sentido, Lebrun recuerda que ya Ch. Perelman había señalado que la preocupación por esta universalidad **subjetiva** se halla siempre presente en Platón, pues se trata tanto de obligar al interlocutor a reconocer una esencia que se le impone como de obtener el acuerdo de este reconocimiento. Esta adhesión al juicio particular no garantiza sin más, es cierto, la verdad en el caso de del juicio teórico; sin embargo, así como para el sujeto teórico ella constituye un medio para asegurarse de la validez de su juicio, para el sujeto de gusto constituye una norma sobre la cual poder regular su juicio (Lebrun,1970,357).

<sup>100</sup> Alexis Philonenko ha señalado en este sentido que "la comunicabilidad (*Mittelbarkeit*) es el tema central de Kant [en la Critica de la Facultad de Juzgar]" (Philonenko,1988,2,198).

man, wenn das, was einem gefällt, allen gefällt), "nos conmueve más todo aquéello que sentimos en sociedad. Sentimos, por así decirlo, también para los demás...La vida completa se amplía en buena sociedad (Es rührt uns alles mehr, was wir in Gesellschaft empfinden. Wir empfinden sozusagen auch für die übrigen...Das ganze Leben erweitert sich in guter Gesellschaft" (Rx,763). Se trata de señalamientos que destacan el estrecho enlace entre el gusto, la facultad de juzgar y la sociedad o, si se quiere expresar con mayor precisión, de que la facultad del gusto, la facultad de juzgar, se desarrolla y constituye en el interior de la sociedad. Es en este mismo sentido que, en la Antropología, Kant subraya que: "El gusto es la comunicación del placer en la representación de un objeto en el medida en que ella es social (gesellschaftlich). Nadie puede por sí mismo atribuirse el gusto" (A,241). El placer del gusto extrae su especificidad del hecho de ser "eine Lust in Gemeinschaft mit Andern"<sup>101</sup>. Un juicio estético no puede ser un juicio de gusto sobre lo bello más que entre los hombres, señala Lebrun, y el hombre que estuviera solo en una isla desierta no escogería sino por apetito, jamás por gusto

---

101 Análogamente, en las Reflexiones, apuntará que el gusto no consiste en el mero goce (Genuss), "...sino en la concordancia de nuestro sentimiento con el de otros (sondern in der Einstimmung unserer Empfindsamkeit mit anderer ihrer)" (Rx,721). El gusto no se refiere, pues, al mero goce, sino "...al asentimiento a causa de la universalidad (Beifall wegen Allgemeinheit)"(Rx,710). Es por ello que el gusto se definirá como "la facultad de elegir con validez universal (Geschmack ist das Vermögen, allgemeingültig zu wählen)" (Rx,1850). Se trata aquí, dirá Kant en la Antropología, de la facultad de enjuiciamiento social de los objetos externos en la imaginación (Er ist also ein Vermögen der gesellschaftlichen Beurteilung äusserer Gegenstände in der Einbildungskraft) (A,241).

(Lebrun,1970,358). No habría contradicción en el análisis kantiano del juicio de gusto más que si el sujeto de gusto formulara su juicio en tanto que átomo social y declarara su placer valedero para el sentimiento personal de cada cual; pero es a la humanidad en general a quien se dirige este hombre en general. "Es la sociabilidad trascendental que él proclama" (Lebrun,1970,286). En este sentido, anotará el mismo Lebrun lo siguiente:

"Aún juzgando sin los otros e incluso en contra de ellos, no juzgo sin la Idea del otro -y esto es lo esencial. Es esta Idea y no mi sentimiento lo que coloco sobre la opinión de los otros ~~de~~ hecho" (Lebrun,1970,359).

El derecho de enjuiciar en el interior de esta esfera total de los sujetos juzgantes, de hablar en nombre de todos los sujetos se asume así de tal modo que, si los demás se sustraen a ello, les rehúso su dignidad de sujetos universales. Pero es entonces a esa comunidad **ideal** a la que yo apelo para recusar a la comunidad **de hecho**, forjando, como dice Lebrun, "fantasmas de seres razonables de los que yo **debo** ser solidario", imaginando un interlocutor más allá de los hombres sordos a las pretensión de universalidad de mi juicio de gusto. Esta parece ser la trama del diálogo estético. De este modo descubre el sujeto reflexionante que el reconocimiento ideal por los otros es el único medio que le queda para confirmar su derecho. En efecto, señala Lebrun, es en este momento que el otro cesa de ser un compañero de reencuentro para, a través del intercambio, nacer y constituirse como otro, diferente y a la vez

idéntico a mí:

"Por sí solo un hombre abandonado en una isla desierta ni adornaría su cabaña ni su persona, ni buscaría flores ni menos las plantaría para adornarse con ellas; sólo en sociedad se le ocurre, no sólo ser hombre (*sondern nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht bloss Mensch*), sino, a su manera, ser un hombre fino (*feiner Mensch*) (comienzo de la civilización (*Zivilisierung*)), pues como tal es juzgado quien tiene inclinación y habilidad para comunicar su placer a los demás (*seine Lust andern mitzuteilen*) y quien no se satisface con un objeto cuando no puede sentir la satisfacción en él mismo en comunidad con otros hombres (*in Gemeinschaft mit andern*)...hasta que, finalmente, la civilización, llegada a su más alto grado, hace de ello casi la obra principal de la inclinación más refinada y se les da a las sensaciones valor sólo en cuanto se pueden comunicar universalmente, por lo cual, aunque el placer que cada uno tiene en semejante objeto es de poca importancia, y por sí, sin interés notable, sin embargo, la idea de su comunicabilidad universal (*die Idee von ihrer allgemeinen Mitteilbarkeit*) agranda casi infinitamente su valor" (KU,41,163-164).

Este *sensus communis* como sentimiento universal compartido en el enjuiciamiento estético de lo bello, expresa, pues, como Lebrun lo ha señalado, "el reconocimiento de la *Mitmenschheit*, como estructura *a priori*, la imposibilidad del solipsismo práctico...que invalida al solipsismo del escéptico" (Lebrun,1970,365). "Dicho en breve, anota el mismo Lebrun, en el momento en que más parezco replegarme sobre mi singularidad, me siento universal" (Lebrun,1970,359). No será, pues, a título personal que se recuse el juicio particular de otro, sino en el nombre de una opinión ideal de la que el otro se excluye. Por el

hecho de que el sujeto formule un juicio de gusto apelando al **sensus communis**, exige, al mismo tiempo, el reconocimiento de los otros sujetos, reconociendo en ese mismo momento a todo otro como sujeto universal. Se trata, pues, de una suerte de pacto, de contrato originario, como Kant lo señala, que el sujeto que formula el juicio de gusto presupone y da por asumido cuando se coloca en el punto de vista del **sensus communis**. Se piensa a sí mismo tan sólo como sujeto contratante, creyéndose liberado de todo arbitrio individual y egoísta. "Cree haber reconciliado su singularidad y la universalidad que él proclama, permanecer él mismo hablando por todos"(Lebrun). Ahora bien, una situación de esta clase es utópica para Kant; en efecto, la incomprensión del otro recuerda al sujeto de gusto que su juicio no ha devenido efectivamente **sensus communis** y que la **Gemeinschaft** continúa siendo una pretensión. No hay comunidad estética efectiva. Tampoco el juicio de gusto anuncia la posibilidad de una ciudad ética en este mundo ni es capaz de reconciliar al hombre fenoménico con el nouménico; confirma solamente la inadecuación entre lo patológico y lo racional, entre lo sensible y lo inteligible.

Es en este sentido que deberá ser entendido el señalamiento kantiano anteriormente citado, de acuerdo al cual bajo la expresión de **sentido común** deberá comprenderse la Idea de una facultad de juzgar que en su reflexión toma en consideración el juicio de todo otro sujeto para, de ese modo, mantener al juicio individual en la razón humana entera, escapando siempre a la

ilusión que resulta de tomar condiciones **subjetivas y particulares** por **objetivas y universales**, ilusión que amenaza con reducir el juicio al subjetivismo y al particularismo más estrechos encerrando al sujeto en los restringidos confines de su privacidad. Es en este sentido, pues, que debe ser entendida la segunda de las máximas del **sentido común**: pensar poniéndose en el lugar de todo otro, máxima del modo de pensar **extensivo** de acuerdo a la cual un hombre de modo de pensar amplio, extensivo, será aquél que pueda colocarse por encima de aquellas condiciones **privadas, subjetivas**, del juicio dentro de las que otros tantos están encerrados para, de esa manera, reflexionar sobre su propio juicio desde un **punto de vista universal** que no puede determinar más que colocándose en el punto de vista de los otros (KU, 40,158/159/160)<sup>102</sup>. Es por ello que el **sentido común** puede ser

---

102 En la Kritik der Urteilskraft al igual que en la Introducción a la Lógica, Kant señala que las máximas del entendimiento humano común (Maximen des gemeinen Menschenverstandes), al que identifica con el **sensus communis**, son:

"1) pensar por sí mismo (**Selbstdenken**); 2) pensar en el lugar del otro (**An der Stelle jedes andern denken**); 3) pensar siempre en concordancia consigo mismo (**Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken**). La máxima del pensar autónomo (**Selbstdenkens**), puede denominarse el modo de pensar ilustrado (**aufgeklärte Denkart**); la máxima del pensar colocándose en el punto de vista del otro, puede ser llamada el modo de pensar extensivo (**erweiterte Denkart**); y la máxima del pensar siempre en concordancia con uno mismo, puede ser denominada el modo de pensar consecuente o concluyente (**konsequente oder bündige Denkart**)" (L, E, VII, 57/KU, 40, 159).

En la segunda de estas máximas del **sensus communis** -pensar poniéndose en el lugar de todo otro- es en donde, de acuerdo a Philonenko, se expresa la máxima propia de la Facultad de Juzgar. Es ella además, la que expresa la intersubjetividad (Philonenko, 1988, 2, 198).

considerado, en último análisis, como el elemento específicamente humano<sup>103</sup>, pues de él depende la comunicación entre los hombres y, por ello mismo, la posibilidad de vivir con el otro, con los otros<sup>104</sup>. De acuerdo a esto, la humanidad puede ser unida no solamente a través de un ideal compartido de racionalidad en la acción o de la ciencia natural compartida en común con los demás, sino también mediante una cultura del sentimiento compartido. Esta es justamente la idea que Schiller habría de desarrollar cuando insistiera en que una cultura compartida del goce estético constituye un fundamento más plausible para la unificación de la humanidad que los principios morales o la ciencia natural (Hampshire, 1989, 154). En efecto, de acuerdo a Kant, los sentimientos humanos son susceptibles de ser indefinidamente cultivados y refinados, elevados y ennoblecidos, con la consecuencia de que la vida social devenga civilizada superándose el estado de barbarie. La cultura sería así la prolongación de una propensión del ánimo humano que se revelaría en la capacidad para

---

<sup>103</sup> Humanidad significa, señala Kant, por un lado, el **sentimiento universal de simpatía**, por el otro, la facultad de poder comunicarse universal e interiormente; estas dos cualidades reunidas constituyen la sociabilidad adecuada a la humanidad, a la especie humana, gracias a la cual ésta se distingue del aislamiento de los animales (KU, 60, 262).

<sup>104</sup> Es precisamente en virtud de su referencia fundamental al **sentido común** que el concepto de gusto comporta en Kant un alcance que trasciende el territorio de la reflexión estética. A este respecto conviene recordar que, como ya se ha señalado hacia el final del párrafo anterior, Kant mismo sugiere que probablemente haya un elevado principio de la razón que impone como principio regulativo la necesidad de producir un **sentido común** para fines más elevados (KU, 22, 67-68).

el goce estético (Hampshire,1989,153). La cultura sería el desarrollo de la humanidad hacia una nueva unidad, un puente que la conduciría desde la naturaleza hacia la libertad y la racionalidad (Hampshire,1989,150). El rasgo fundamental de la cultura sería, pues, no otro que el de constituir a partir de una unidad biológica -aquella dada por la existencia de una especie animal- una nueva unidad -esto es, la humanidad en sentido estricto- que se mantendría mediante la comunicación en el arte y en la literatura y en el goce estético en general (Hampshire,1989,151)<sup>105</sup>. El puente entre la naturaleza y la libertad tendría que ser por ello aquél sentido común, aquella cultura del sentimiento compartido.

Es en el sentido anteriormente expuesto que me gustaría interpretar la tesis kantiana de acuerdo a la cual la belleza es un símbolo de la moralidad. Esta tesis puede ser considerada como la conclusión de la deducción trascendental de los juicios de gusto:

---

<sup>105</sup> R. Brandt comenta en este sentido que en la Critica de la facultad de Juzgar, el arte y la cultura son medios de comunicabilidad y sociabilidad. No obstante, también la filosofía teórica habría asignado, de acuerdo a él, al criterio y principio de la comunicabilidad un papel fundamental. De acuerdo a Kant, los seres humanos tienen el derecho a la comunicación pública de sus pensamientos porque el enjuiciamiento y consideración de los otros es un criterio empírico inalienable para evaluar si mis pensamientos son efectivamente susceptibles de ser reproducidos y, por tanto, conocimientos posibles o si se trata de meras ficciones subjetivas (Brandt,1989,187-8).

"Ahora bien, digo: lo bello es el símbolo del bien moral (*das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten*), y solamente también en esta consideración (la de una relación que es natural a cada cual, y que cada cual exige también a los demás como deber (*Pflicht*)) place con una pretensión a la aprobación de cada cual..." (KU, 59, 258).

Y, más adelante, en una carta a Reichardt, Kant dirá lo siguiente:

"Me he contentado con mostrar que, sin el sentimiento moral, no existiría para nosotros ni lo bello ni lo sublime, que sobre él se fundamenta la pretensión por así decir legal a la aprobación y que lo subjetivo de la moralidad en nuestro ser -insondable bajo el nombre de sentimiento moral- es el gusto mismo, por relación al cual no juzgamos de acuerdo a conceptos objetivos de la razón como se requiere en el juicio según las leyes morales; el gusto no descansa por ello en absoluto sobre lo contingente de la sensación, sino sobre un principio *a priori* (no discursivo, cierto, sino intuitivo)" (Carta a Reichardt, K, 15-XI-1790).

De acuerdo a Kant, pues, tanto en el enjuiciamiento estético sobre lo bello, como en el enjuiciamiento moral, se abstrae del punto de vista particular de un sujeto individual para colocarse en una perspectiva universal. En efecto, la formulación de un juicio de gusto puro supone la abstracción de la atracción exclusivamente privada que el objeto podría ejercer sobre un sujeto particular -por ejemplo aquella ligada con el encanto. Análogamente, señalará Kant en relación al juicio moral, en el enjuiciamiento moral se hace abstracción de las consideraciones

privadas de un sujeto individual que podría obstaculizar la formulación del juicio moral de acuerdo con el imperativo categórico. Es en ese sentido que Kant, según lo hemos visto, caracterizará al **sensus communis** como la facultad de Juzgar que, en su reflexión, busca mantener al juicio particular en el interior de la razón total humana (**gesamte Menschen Vernunft**) (Cfr., KU, 40, 157), colocándose de este modo cada individuo en el lugar de cualquier otro (**sich in die Stelle jedes andern versetzt**) (KU, 40, 157)<sup>106</sup>. Pues bien, ésta misma es también la exigencia que anima al juicio moral. Precisamente el que la pluralidad de los seres razonables forme necesariamente una totalidad es uno de los presupuestos de la moral sin el cual sería imposible fundamentar el imperativo categórico, pues éste no puede estar fundado más que si su principio reside en algo cuya existencia posee en sí misma un valor absoluto, en un fin que no tiene un valor solamente para un sujeto particular. Es necesario, por tanto, que todos los otros, cada cual para sí y cada cual para otro, se representen la naturaleza razonable como un fin en sí para que la moral esté fundada, esto es, para que ella no dependa de una decisión

---

<sup>106</sup> Es interesante señalar a este respecto lo que Eisler anota en su Kant-Lexikon en la entrada correspondiente a **Gemeinsinn**: Es propiamente la idea de un sentido común, de una facultad de apreciación que considera en su reflexión la clase de representación de todo otro, para mantener su juicio en la razón humana entera y a través de ello escapar a la ilusión que ejercería influencia sobre el juicio apartir de condiciones privadas subjetivas que fácilmente pueden ser tomadas por objetivas. Se trata de un punto de vista general en el que nos trasladamos al punto de vista del otro.

meramente subjetiva, de una convicción estrictamente privada<sup>107</sup>. De acuerdo a esto, como lo ha señalado Lebrun, es necesario invocar la *Mitmenscheit* para que la universalidad formal en moral esté enteramente justificada. De otro modo los deberes para con los otros no podrían ser legítimos; jamás se trataría de deberes propiamente hablando, pues jamás recibirían el sello de la obligación (*Verpflichtung*) (Cfr., Lebrun, 1970, 366):

"...toda relación práctico-moral con los hombres es una relación de estos con la representación de la razón pura (*alles moralisch-praktische Verhältnis gegen Menschen ist ein Verhältnis derselben in der Vorstellung der reinen Vernunft*), es decir, de las acciones libres según máximas que se hacen aptas para formar parte de una legislación universal (*zur allgemeinen Gesetzgebung*) y que, por lo tanto, no pueden ser egoístas (*selbstsüchtig*) (*ex solipsismo prodeutes*). Yo quiero que los demás tengan conmigo benevolencia (*Wohlwollen*) (*benevolentiam*); por tanto, yo debo ser también benevolente con los demás. Pero, dado que todos los demás sin mí no serían todos y, por consiguiente, la máxima no tendría en sí la universalidad de una ley -universalidad que, sin embargo,

---

107 "Si, pues, ha de haber un principio práctico supremo (*ein oberstes praktisches Prinzip*) y un imperativo categórico respecto a la voluntad humana, habrá de ser tal que por la representación de lo que es fin para todos necesariamente, porque es fin en sí mismo (*ein Zweck an sich selbst*), constituya un principio objetivo de la voluntad (*ein objektives Prinzip des Willens*) y, por tanto, pueda servir de ley práctica universal (*zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann*). El fundamento de este principio es: la naturaleza racional exista como fin en sí mismo (*Der Grund dieses Prinzips ist, die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*). Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia (*Dasein*), y en este respecto es ella un principio subjetivo de las acciones humanas (*ein subjektives Prinzip menschlicher Handlungen*). Así se representa, empero, también todo ser racional (*jedes andere vernünftige Wesen*) su existencia, a consecuencia del mismo fundamento racional, que para mí vale; es, pues, al mismo tiempo, un principio objetivo, del cual, como fundamento práctico supremo, han de poder derivarse todas las leyes de la voluntad" (G, 428).

es necesaria para la obligación (**Verpflichtung**)- la ley del deber de benevolencia me incluirá a mí también como objeto suyo en el mandato de la razón práctica" (MS,T,27,451).

Así pues, en el ámbito moral se enjuicia también en la medida en que se es parte de la humanidad considerada en su conjunto. Nuestra legítima demanda moral sobre otros se extiende a reconocer y tomar un interés en lo que simboliza la base de la moralidad. Es en este sentido que Kant parece pensar que el cultivo de lo bello es capaz de generar una fuerte susceptibilidad hacia el sentimiento moral mismo. Los juicios de gusto que expresan el placer alcanzado en lo bello expresan, pues, una experiencia de aquéllo que simboliza la moralidad. La forma bella puede ser considerada, en último análisis, como el símbolo de una comunidad universal posible (Lebrun,1970,386)<sup>108</sup>.

---

<sup>108</sup> Quizá jamás esté en posición de probar que mi juicio no sea la expresión de un interés meramente sensible, que no haya tomado la materia por la forma, el encanto y lo agradable por la belleza, que mi juicio de gusto no sea sino un juicio sobre lo meramente agradable. En este caso, como ocurre en la moral, mi juicio de gusto no será sino una explicitación de ese **sensus communis**, entendido como la facultad de juzgar que, en su reflexión, toma en consideración en sus pensamientos el modo de representación de todo otro para así apoyar el juicio en la razón humana entera, según ha señalado Kant en 40. Pero, cómo podría yo en efecto validar este contrato, si los otros oponen a mi confianza de estar basado en él? Es en este sentido que Lebrun ha señalado que el sujeto del juicio de gusto realiza, en último análisis, la experiencia anticipada de que la ética no tiene sentido sino en el interior de una comunidad, de que la realización de la comunidad ética no está en el poder de ningún hombre, que el altruismo absoluto puede muy bien prefigurar una suerte de egoísmo delirante en el momento en que, bajo el pretexto de hablar en nombre de los demás, el sujeto de gusto particular se atribuye la ubicuidad divina, pues solamente Dios, que puede leer los corazones y garantizar la transparencia de las intenciones,

### III.9. Sensus communis y comunidad.

G. Lebrun ha señalado que el concepto kantiano más próximo al de la **comunidad estética** es el de la "Iglesia visible" que presenta el Reino de Dios sobre la Tierra: "...ella debe contener en sí la disposición (a la unidad numérica): aunque desunida y dividida en opiniones contingentes, ella está edificada, en lo que concierne a su intención esencial, sobre principios tales que deben necesariamente conducirla a la unificación general en una

---

tiene el poder de fundar la ciudad ética. Olvidando de este modo su status de *Weltbürger*, el sujeto de gusto se mostraría como un legislador insensato. Es en esta dirección que podrían ser interpretados ciertos señalamientos de Hegel en la Fenomenología del Espíritu. De acuerdo a ello, el sujeto de gusto bien podría ser considerado como un equivalente del alma bella, empecinada y segura de sí, excluyendo toda determinación para plantearse a sí misma como universal, buena conciencia vanidosa que ignora que no es nada más que una singularidad tan arbitraria como las otras, oponiendo siempre su desprecio a la confesión del otro y encerrándose en la no-comunicación. Es aquí que se coloca el momento del perdón y de la reconciliación: el alma bella se mantiene efectivamente universal reconociéndose en el otro sujeto singular, a la vez en tanto que singular y en tanto que se suprime como tal. Toma conciencia de que la separación entre ella y el otro, lejos de constituir un obstáculo para la universalidad abre el camino hacia ella: el otro debe permanecer como otro para que yo pueda reconocerme en él y devenir finalmente lo que sólo presumía ser. No se trató, pues, de una universalidad subjetiva alcanzada contra o a pesar de los sujetos singulares de hecho, sino de un peculiar desplazamiento en virtud del cual, en el momento en que reconozco al otro como igual a mí, en ese mismo momento devengo universal. En este momento, como lo ha observado Lebrun, la ventaja parece doble: por un lado, mi pretensión individual cesa de ser insólita, por el otro, la universalidad subjetiva cesa de ser una tarea infinita.

sola Iglesia (**Kirche**)<sup>109</sup>" (RV,101). Jean-Louis Bruch ha llamado la atención en torno al hecho de que, si se consideran la segunda y tercera partes de la Religión dentro de los Límites de la mera razón, pareciera como si, en la segunda, Kant, de acuerdo a toda su filosofía moral desarrollada con anterioridad a la publicación de este libro, se hubiera colocado en el punto de vista del individuo, mientras que, en la tercera, lo hubiera hecho en la

<sup>109</sup> La palabra alemana **Kirche** (Iglesia) se deriva del griego **kyriakon** que significa "Casa del Señor" o "perteneciente al Señor". La voz latina a ella asociada, **ecclesia**, posee, igualmente, un origen griego. En el Nuevo Testamento designa la **comunidad sagrada de los redimidos (heilige Gemeinschaft der Erlösten)** que abarcaría tanto la Iglesia en su conjunto (**Gesamtkirche**) como a la comunidad singular localmente delimitada, eventualmente también la casa común (**Hausgemeinde**) o la **comunidad (Gemeinschaft)** unida por el servicio divino. En su traducción de la Biblia, Lutero había asignado una importancia central a la palabra **Gemeinde** (comunidad, parroquia) en la Cristiandad evangélica (**evangelische Christenheit**). Mediante esta palabra Lutero había traducido el término **ecclesia** que aparecía en el Nuevo Testamento. Entre **Kirche** (Iglesia) y **Gemeinde** (comunidad, parroquia), Lutero parecía no establecer diferencia alguna. En efecto, el Nuevo Testamento había empleado para denominación de los cristianos en un lugar determinado, la misma palabra con la que denominaba a la cristiandad (**Christenheit**) en su totalidad. La **comunidad (Gemeinde)** individual representaba a la comunidad del pueblo de Dios extendido universalmente. En ella habría de realizarse la Iglesia (**Kirche**) en su total plenitud. En una comunidad de esta clase, habría de mostrarse que Dios uniría y fusionaría a los hombres independientemente de sus intenciones y fines, aún a pesar de las diferencias que entre ellos existieran. Tarea esencial de la dirección comunitaria (**Gemeindeleitung**) sería la de conducir a los individuos a la autonomía propiciando, al mismo tiempo, que se pusieran al servicio de los otros, y ello no solamente en la vida interior, sino, sobre todo, en el ámbito de la vida cotidiana, tanto en la actividad profesional como en la vida social en general. La Iglesia sería considerada así como una **comunidad** tanto por su esencia como por su destino. Ella suministraría una suerte de equivalente espiritual de los lazos de sangre que unen a una familia bajo la dirección del padre. Por lo demás, la Iglesia viviría en el interior de una tensión escatológica: no es de este mundo (Juan,17,14-16); sin embargo, al mismo tiempo, es la tierra el lugar en donde tendría que acreditarse como tal.

perspectiva de la comunidad (*Gemeinschaft*), misma que deviene el sujeto del progreso moral. Este cambio de perspectiva ha sido destacado, en opinión de Bruch, por la mayor parte de los comentaristas de la filosofía kantiana de la religión<sup>110</sup>. Así, por

---

110 Autores como Reardon, han considerado a Kant como el fundador de lo que ahora llamamos "filosofía de la religión" (Reardon, 1988, ix). Reardon recuerda a este respecto el juicio de un teólogo de la talla de Paul Tillich, quien posteriormente señalaría que la filosofía kantiana de la religión había sido de una importancia decisiva para la teología del siglo XIX (Cfr., Reardon, 1988, 178). Conviene recordar a este respecto que la educación de Kant estuvo imbuída por el pietismo, movimiento asociado a una fase en el Protestantismo alemán que podría ser considerada como la antítesis del racionalismo. El fundador del pietismo alemán, Philipp Jakob Spenner (1635-1705), había insistido en su libro *Pia Desideria* (Frankfurt, 1675) en que la palabra divina debía penetrar el corazón de los hombres. De acuerdo a Spener, la religión tenía que ver más bien con la acción moral que con la teoría. En lo sucesivo, el pietismo subrayaría el papel de la religión no como una búsqueda intelectual, sino como un medio de enriquecimiento espiritual. El pietismo insistiría así, y en ello parecía coincidir con lo señalado por el racionalismo, en que el significado y valor de la cristiandad radicaba en su ética práctica (Cfr., Reardon, 1988, 4 y ss.). No obstante, aunque la propia educación de Kant hubiera sido influida decisivamente por el pietismo, lo cierto es que él, como un defensor de los derechos y pretensiones del libre pensamiento, como responsable que era frente a las exigencias de la razón crítica, no podía mantenerse ajeno al eco de la tradición de la Ilustración (*Aufklärung*) y su insistencia en la crítica de la religión, equiparada, en las versiones más extremas del pensamiento ilustrado, con la superstición y el fanatismo. Conviene destacar en este sentido aquél pasaje que aparece en una nota a pie de página en el prólogo a la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*, donde Kant apunta:

"Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica (*Zeitalter der Kritik*). Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre (*Achtung... die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können*)" (KrV, AXI).

ejemplo, Albert Schweitzer (Schweitzer, A. Religionsphilosophie Kants, Freiburg, 1899, pp. 185 y ss.) habría sido uno de los primeros en destacar este movimiento que colocaría en un primer rango el predominio moral de la comunidad sobre el individuo, en

---

Kant, sin embargo, estaría convencido de que la doctrina cristiana podía y debía ser replanteada en términos que la razón moral apoyara. De este modo, de acuerdo a él, solamente sobre la base de la moralidad sería posible hacer racionalmente inteligible la afirmación de la existencia de Dios. No sería posible descubrir a Dios como un ser en el mundo conocido a través de los sentidos ni tampoco más allá de él. Nuestra afirmación de Dios supondría considerarlo en relación a la conciencia moral y en ningún otro ámbito más. En una palabra, no sería la razón teórica, sino la razón práctica, la que convertiría en inteligible a la teología. Los planteamientos teológicos no tendrían que ver en absoluto con la extensión del conocimiento de lo que es, sino que nos instruiría acerca de lo que debemos hacer. La teología de Kant sería entonces, como lo ha anotado con precisión Reardon, no una teología especulativa, sino una teología moral (Cfr., Reardon, 1984, 167 y ss. Cfr., KrV, A814-B842). Por lo demás, conviene hacer notar respecto a los comentarios de Reardon y Tillich que insisten en caracterizar a Kant como el fundador de aquello que hoy se denomina "filosofía de la religión", que uno de los principales biógrafos de Kant, Borowski, ha señalado que el autor de la Crítica de la Razón Pura no prestó jamás atención a investigaciones teológicas de ninguna clase. De acuerdo a Borowski, el saber de Kant en este dominio habría estado restringido a los cursos del teólogo pietista Schultz visitados por él en los años 1742-1743. Otro comentarista, H. Rust (Kant und das Erbe des Protestantismus, Gotha, 1928), por su parte, insiste en que Kant había leído a un cierto número de teólogos protestantes de su tiempo como Michaelis (Dogmatyk) y Stapfer (Grundlegung zur wahrer Religion). De cualquier manera, Rust subraya que lo cierto es que los conocimientos que Kant poseía sobre exégesis y teología sistemática eran más bien escasos si se consideran en relación a su documentación en materia de antropología e historia de las religiones. Sus conocimientos teológicos no habrían ido, de acuerdo a Rust, más allá de sus contemporáneos. Es preciso destacar, especialmente, de acuerdo a Rust, su ignorancia de casi todos los reformadores. A lo más, habría realizado una lectura del Pequeño Catecismo de Lutero, anexo al catecismo prusiano que él solía utilizar (Cfr., Bruch, 1968, 106).

oposición al predominio del sujeto individual que se expresa en la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres y en la Crítica de la Razón Práctica<sup>111</sup>. Este desplazamiento había sido sugerido, sin embargo, en obras precedentes. En este sentido, ya en la Crítica de la Razón Pura Kant había asignado una importancia especial a la noción de mundo moral (*moralische Welt*) entendido como el mundo conforme a las leyes éticas (*so fern sie allen sittlichen Gesetzen gemäss wäre*), esto es, el mundo que puede ser gracias a la libertad de los seres racionales (*nach der Freiheit der vernünftigen Wesen, sein kann*), el mundo que debe ser en virtud de las leyes necesarias de la moralidad (*nach den notwendigen Gesetzen der Sittlichkeit, sein soll*). De acuerdo a Kant, este mundo moral expresaría una idea, una idea práctica (*praktische Idee*), que, aunque irrealizada en el orden fáctico, podía y debía tener, sin embargo, una influencia real sobre el mundo de los sentidos para hacer a éste conforme a una idea semejante (*Idee, die wirklich ihren Einfluss auf die Sinnenwelt haben kann und soll*). Una idea de esta clase, decía Kant, expresaba el "corpus mysticum de los seres racionales ...en la medida en que la voluntad libre de tales seres posee en sí, bajo las leyes morales, una completa unidad sistemática, tanto consigo misma como respecto de la libertad de los demás (*ein corpus mysticum der vernünftigen Wesen in ihr, so fern deren freien Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit*

---

<sup>111</sup> De acuerdo a Bruch, E. Troeltsch había procedido análogamente (Das Historische in Kants Religionsphilosophie, en Kantstudien, V, IX, 1904, pp.29-31).

jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat)" (KrV, A808/B836). De modo similar, en la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres (Cfr., G,433 y ss.), Kant había vinculado esta idea a la autonomía de la voluntad, colocándola al término de la tercera de las formulaciones del imperativo categórico: el concepto siguiendo el cual todo ser racional debía considerarse como estableciendo para todas las máximas de su voluntad una legislación universal, conducía al concepto de **reino de los fines** (**Reichs der Zwecke**). En virtud de éste, buscaba expresar el enlace sistemático (**die systematische Verbindung**) de los seres racionales por leyes morales. En efecto, todos los seres racionales se hallarían sujetos a la ley de acuerdo a la cual cada uno de ellos debía tratarse a si mismo y tratar a todos los demás nunca como simple medio, sino siempre, al mismo tiempo, como fin en si mismo (**Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, dass jedes derselben sich selbst und alle andere niemals bloss als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle**). Es de aquí que, según Kant, habría de surgir un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes (**eine systematische Verbindung vernünftige Wesen durch gemeninschaftliche objektive Gesetze**), en este caso leyes morales, esto es, de un reino que bien podía ser llamado reino de los fines que, Kant subrayaba, expresaba solamente un ideal (**freilich nur ein Ideal**) (Cfr., G,433 y ss.). En la Crítica de la Razón Práctica, por su parte, este Reino de los Fines tomaría la forma del Reino de Dios (**Reichs Gottes**), representación del mundo en la

que los seres racionales se consagran con toda su alma a la ley moral y donde la naturaleza y las costumbres acceden a una armonía extraña a cada uno de sus elementos por sí mismo, gracias a un autor santo que hace posible el soberano bien (*Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen, als eines Reichs Gottes, in welchem Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für sich selbst fremde, Harmonie, durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht*) (KpV, 128-129) <sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> En las Reflexiones, Kant mismo asociaría estas ideas al tema agustiniano de la Ciudad de Dios:

"El mundo inteligible como objeto de la intuición es una mera idea indeterminada; pero como objeto de la relación práctica de nuestra inteligencia con otras inteligencias, con el mundo en general y con Dios como su causa moral primera, es un verdadero concepto y una idea determinada: la Ciudad de Dios" (Rx, 4349).

Este tema agustiniano había sido ya insinuado en la tradición filosófica alemana por Leibniz, quien, en su Discurso de Metafísica (1684-1686) había señalado:

"...para hacer juzgar por razones naturales que Dios conservará siempre no sólo nuestra sustancia, sino también nuestra persona, es decir, el recuerdo y el conocimiento de lo que somos...hay que unir la moral a la metafísica; es decir no hay que considerar sólo a Dios como principio y causa de todas las sustancias y de todos los entes, sino también soberano de todas las personas o sustancias inteligentes y como monarca absoluto de la más perfecta ciudad o república, como es la del universo, compuesta de todos los espíritus juntos" (Leibniz, DM, XXXV).

En este mismo sentido, la sentencia que abría el párrafo XXXVI de esta misma obra era significativa: "Dios es el monarca de la más perfecta república, compuesta de todos los espíritus, y la felicidad de esta Ciudad de Dios es su principal designio". De acuerdo a Leibniz el Evangelio de Jesucristo había cambiado por entero la faz de las cosas humanas dándonos a conocer el Reino de los cielos o ese perfecta República de Espíritus que merece el título de Ciudad de Dios (Cfr., Leibniz, DM, XXXVII). Este punto

En La Religión dentro de los límites de la mera Razón, Kant hablaría de una **sociedad civil ética (ethisch-bürgerliche Gesellschaft)** o **comunidad ética (ethisches gemeines Wesen)** -por oposición a la sociedad civil de derecho (**rechtlich-bürgerliche Gesellschaft**)- que agrupa a los hombres bajo leyes públicas de virtud (**unter blossen Tugendgesetzen**). Una comunidad de esta clase, dice Kant, puede existir en medio de una comunidad política (**politisches gemeines Wesen**) e incluso estar formada por todos los miembros de ella. Se trata de un **Estado ético (ein ethischer Staat)**, esto es, de un reino de la virtud (**ein Reich der Tugend**), del principio bueno, "cuya idea tiene en la Razón humana su realidad objetiva perfectamente fundada (como deber de unirse en un Estado tal), aunque subjetivamente no pudiese jamás esperarse de la buena voluntad de los hombres que ellos se decidiesen a trabajar en concordia en orden a ese fin (**wovon die Idee in der menschlichen Vernunft ihre ganz wohl gegründete objektive Realität**

---

reparecería nuevamente en los párrafos finales de la Monadología. En efecto, es ahí que Leibniz señalaría que los **Espíritus** -a diferencia de las Almas, imágenes vivientes del universo de las criaturas- son espejos de la Divinidad misma. Es esto lo que les permitiría entrar en un modo de sociedad con Dios. Es en este sentido que Leibniz insistiría en que el conjunto de todos los Espíritus debía componer la Ciudad de Dios, el más perfecto Estado posible bajo el más perfecto de los monarcas. Esta Ciudad de Dios sería, en opinión de Leibniz, un Mundo Moral dentro del Mundo Natural, lo que habría de más divino y elevado en las obras de Dios, el establecimiento de la armonía perfecta entre el Reino de las Causas Eficientes y el Reino de las Causas Finales, entre el Reino Físico de la Naturaleza y el Reino Moral de la Gracia, el punto en donde habría de asentarse en definitiva la gloria de Dios (Cfr., Leibniz, M, 83 y ss.). Sobre la importancia de este motivo, recurrente en el pensamiento alemán, véase el apéndice III de este mismo trabajo.

hat (als Pflicht, sich zu einem solchen Staate zu einigen) wenn es gleich subjektiv von dem guten Willen der Menschen nie gehofft werden könnte, dass sie zu diesem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken sich entschliessen würden)" (RV,94-95). Una comunidad ética sería, entonces, aquella en la que los hombres estarían unidos bajo leyes no coactivas, esto es, bajo meras leyes de virtud. De acuerdo a Kant, en una comunidad política ya existente, todos los ciudadanos (alle politische Bürger) políticos como tales se encontrarían en una suerte de estado de naturaleza ético (im ethischen Naturzustande)<sup>113</sup>. De acuerdo a esto, un estado puede estar jurídicamente constituido permaneciendo, sin embargo, en el estado de naturaleza desde el punto de vista ético. El estado ético-civil se constituiría no por el esfuerzo de los individuos particulares en vista de la realización de su propia perfección moral, sino por la unión de los individuos en una totalidad en

---

<sup>113</sup> La sociedad o comunidad ética se define entonces como un universo entre los hombres bajo simples leyes de virtud. Ella puede constituirse como sociedad civil en la medida en que sus leyes sean de orden público. Como todo estado social, ella debe ser opuesta a un estado de naturaleza. No obstante, debe ser diferenciada, al mismo tiempo, del estado jurídico-civil. Habría, por tanto, dos estados de naturaleza y dos estados civiles cuyos rasgos fundamentales no coinciden necesariamente. El estado de naturaleza jurídico es un estado de guerra general de todos contra todos en el sentido en que ya Hobbes lo caracterizara. El estado de naturaleza ético, por su parte, es un estado de ataques incessantes desencadenados por el mal contra el principio bueno produciendo una perversión universal incluso si cada cual, individualmente, es un hombre de buena voluntad. El pasaje del estado de naturaleza jurídico al estado civil jurídico se realiza por la institución de un orden jurídico de obligaciones y constricciones, a saber, las leyes. No obstante, estas leyes serían incapaces para producir un estado civil ético, ya que la ley ética exige la rectitud de la intención, que es imposible de obtener por una obligación legal.

vista del mismo objetivo, a saber, el progreso del bien supremo en tanto que bien común. De este modo, la asociación de los individuos sería un soporte suficiente para la constitución de una sociedad política y de su legislación jurídica. No obstante, ni el sujeto individual ni la asociación de los individuos en un estado jurídico constituirían una base suficiente para la comunidad ética y el imperativo ético-social que a ésta es inherente. A fin de que esta comunidad ética pueda realizarse, los particulares han de ser sometidos a una legislación pública y todas las leyes que los ligan habrán de ser consideradas como mandamientos de un legislador comunitario. En una comunidad tal, las leyes están propiamente ordenadas a promover la moralidad de las acciones -que es algo interior, por lo tanto no puede estar bajo leyes humanas públicas, a diferencia de las leyes humanas públicas que ordenadas solamente a la legalidad de las acciones, han de posibilitar una comunidad jurídica. Una comunidad ética sólo podrá ser pensada, según Kant, como "un pueblo bajo mandamientos divinos, esto es: como un pueblo de Dios, y ciertamente bajo leyes de virtud (als ein Volk unter göttlichen Geboten, d.i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen)" (RV, 98-99).

Una comunidad ética bajo legislación moral divina es, dirá Kant, una iglesia (Kirche) que, en cuanto que no es objeto de una experiencia posible será llamada por Kant iglesia invisible (die unsichtbare Kirche), "una mera idea de la unión de todos los hombres rectos bajo el gobierno divino inmediato -pero moral- del

mundo, tal como sirve de arquetipo a todas las que han de ser fundadas por los hombres (**eine blosser Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbild dient**)" (RV,101); a diferencia de ella, la iglesia visible (**die sichtbare Kirche**) será "la efectiva unión de los hombres en un todo que concuerda con aquel ideal (**die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt**)" (RV,101). La verdadera Iglesia visible (**die wahre sichtbare Kirche**), dirá Kant, es aquella que presenta el reino moral de Dios sobre la tierra (**das (moralische) Reich Gottes auf Erden**) en la medida en que ello puede acontecer a través de los hombres. De entre las características distintivas de esta Iglesia interesa destacar las dos siguientes:

1) Universalidad, y en consecuencia, unidad numérica. La verdadera iglesia ha de contener en sí la disposición a este carácter, es decir: aunque dividida en opiniones contingentes y desunida, sin embargo, atendiendo a la mira esencial, está erigida sobre principios que han de conducirla necesariamente a la universal unión en una iglesia única (**zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche**);

2) La calidad (cualidad), de tal iglesia, esto es la pureza,

la sinceridad (*die Lauterkeit*), la unión bajo motivos impulsores (*Triebfedern*) que no sean otros que los morales, esto es, más allá de todo fanatismo y superstición (Cfr., RV, 102 y ss.).

Kant señala que esta idea de una comunidad **ética** no es nunca plenamente alcanzable, "se empequeñece mucho en manos humanas" (Kant), se halla restringida bajo condiciones de la naturaleza sensible del hombre. Habría, de acuerdo a esto, un abismo que separa a la comunidad como instancia **a priori** del estado social de hecho<sup>114</sup>. La mera asociación de los individuos no sería forzosamente su comunión. De este modo, habremos de poder juzgar la asociación **fáctica**, **real**, de los hombres en el nombre de esta Norma **ideal** del género humano, de lo que Kant llama "**ein neues Prinzip des Gemeinsinns**", un nuevo principio del **sentido común**, del **sensus communis** (Rx 1472). Invocando así al **Gemeinsinn**, al **sensus communis**, y rehusándose a colocarse en la opinión del **sentido común** de hecho, el gusto expresa en forma por demás clara la incompatibilidad entre el **sensus communis** y la sociedad dada. Lo que de cualquier forma parece claro es que, por rigurosa y formalista que pueda parecer la filosofía moral y política de Kant, la intención de su doctrina del derecho al igual que de su

---

<sup>114</sup> Comparando esta comunidad **ética** con las diferentes constituciones **políticas**, Kant habría de juzgarla incompatible particularmente con el orden monárquico y con el aristocrático.

ética es la de una coexistencia cooperativa de la humanidad libre de conflicto (Brandt, 1989, 188), la pretensión por mantener aquél **contrato originario (ursprunglicher Kontrakt) (contractus originarius o pactum sociale)**, aquél **pacto social**, aquella coalición de las voluntades particulares y privadas para constituir una voluntad comunitaria y pública (**als Koalition jedes besondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen**)<sup>115</sup>, como único modo en

<sup>115</sup> En este punto Kant se situaría en una línea de pensamiento estrechamente asociada a la reflexión de Rousseau. En efecto, Rousseau había hablado de un **contrato social (contrat social)** para referirse a ese pacto por el que cada hombre se comprometía con los demás para, de ese modo, hacer posible no solamente su propia supervivencia individual, sino, sobre todo, la vida en común. Para la realización de un pacto de esta clase se requería, de acuerdo a Rousseau, de una condición: el necesario reconocimiento de la validez de la **voluntad general (volonté generale)**, regla suprema y justicia superior. Aquéllo que Rousseau denominara **voluntad general** era una realidad que escapaba al dominio del individuo particular, que residía más allá del mero arbitrio privado, más allá de las inclinaciones afectivas y emocionales. Es por ello que la **voluntad general**, según Rousseau, tenía que ser distinguida por principio de la **voluntad particular**. En efecto, en tanto que individuo, cada hombre particular poseería una **voluntad particular**, voluntad que variaría espacial y temporalmente. Se trataría, pues, de una voluntad sometida los intereses **particulares** del individuo, condicionada por consideraciones **subjetivas** en torno a la felicidad. La suma de las voluntades **particulares** sería llamada por Rousseau la **voluntad de todos**. De este modo, según él, mientras la **voluntad particular** tendería al interés **particular**, la **voluntad de todos** sería una mera suma de voluntades **particulares** y, como éstas, tendería al interés **privado**. La **voluntad general**, por el contrario, se distinguiría por una cualidad **ética**, por el interés **común** que se propondría. En efecto, mientras la **voluntad particular** tendería, por su naturaleza, a las preferencias, la **voluntad general** lo haría a la **igualdad** (Rousseau, CS, II, I). Es así que se entiende el modo en que Rousseau caracterizaría a la **virtud (vertu)** en su artículo de la **Enciclopedia** sobre Economía Política: "la conformidad de la **voluntad particular** con la **voluntad general**".

De acuerdo a Rousseau, la **voluntad general** dirigiría la fuerza **común** que sostendría al Estado. Ella sería la fuente de las

que se puede fundar entre los hombres una constitución civil, legítima para todos sin excepción, el único modo en que puede ser erigida una comunidad, como único modo de asegurar la convivencia pacífica entre los hombres<sup>116</sup>.

leyes, la regla de lo justo y de lo injusto. Sería solamente a la ley así entendida que los hombres deberían la justicia y la libertad; sería esta "voz celeste" la que dictaría a cada ciudadano los preceptos de la razón pública y les enseñaría a actuar según las máximas de su propio juicio y a no estar en contradicción consigo mismos. Así entendido, el cuerpo político sería irreductible a la suma de los individuos orientados a la realización y protección de sus intereses meramente privados. En él, el yo particular se expandiría sobre la totalidad de los demás sujetos. El aparecería, pues, como un yo común.

<sup>116</sup> Ch. Taylor ha señalado que, de acuerdo a Kant, vivir en una sociedad política constituye una obligación moral para los hombres. Mediante la regulación de la conducta externa, la sociedad política mantiene la paz entre los hombres y puede establecer la justicia entre ellos. Todo ello expresa una serie de nociones que estamos moralmente obligados a promover. La sociedad política sería directamente relevante para nuestra vida moral en la medida en que nuestro ingreso en ella conlleva el colocarnos a nosotros mismos bajo leyes. Ello no significa solamente que en lo sucesivo habremos de vernos constreñidos a actuar de acuerdo a ciertas normas, sino que quiere decir también que, al aceptarnos como miembros de esa sociedad política, reconocemos que no solamente nosotros como individuos, sino, al mismo tiempo, también todo otro individuo que forma parte de esa sociedad, nos situamos en el interior de un orden regido por leyes que abarcan a todos por igual. No se trata de un reconocimiento estrictamente individual que cada quien puede hacer por sí mismo. Lo que Kant querría significar es que el vivir en el interior de una sociedad política es vivir bajo leyes y normas comunes; que ello expresa por tanto un reconocimiento que no puede ser sino común de nuestra sujeción, también común, a la ley. Se trata, pues, de un reconocimiento que se realiza en el ámbito de lo público. Un reconocimiento común de esta clase es de enorme importancia para el reino de los fines. En efecto, un reconocimiento de estas características implica no solamente el que cada uno de los sujetos que viven en el interior de una sociedad política se reconoce como un sujeto al lado de otros sujetos situados bajo leyes comunes y normados en su acción por éstas, sino que también implica el que este proceso de reconocimiento se lleva a cabo conjuntamente, por todo sujeto que vive en el interior de esa sociedad política que en lo sucesivo reconoce a las leyes de ésta como las leyes que coordinan sus vidas, que regulan sus

---

interacciones y que modelan el espacio público de la sociedad en que viven. Es en este sentido que se advierte el estrecho vínculo entre moralidad y la política, pues el objetivo de la primera, esto es, de la moralidad, la exigencia de la racionalidad práctica en el actuar, no se dirige a un sujeto individual, sino a todos los seres racionales en su conjunto y, por ello mismo, a los seres racionales que viven en el interior de una sociedad política. Es por ello que el deseo de situarse fuera de la sociedad política es al mismo tiempo rechazar entrar en un orden moral conjunto. De aquí se explica el que el deber de unirse en una sociedad política bajo leyes comunes reconocidas por todos los sujetos que la integran y, después de eso, obedecer y observar en nuestras acciones esas leyes así reconocidas, constituyen de entre todos nuestros deberes políticos, el más incondicional (Cfr., Taylor, 1985, II, 327 y ss.). El objetivo del Estado sería, en este sentido, no otro que el de asegurar y mantener la existencia de los ciudadanos como una república, como un orden común.

#### IV. LENGUAJE Y SENSUS COMMUNIS.

El **sensus communis** que se halla a la base del enjuiciamiento estético del objeto considerado como bello podría ser interpretado como una suerte de traslado espiritual hacia el otro (**nicht um eine fühlende, sondern um eine rein geistige Versetzung in den andern**). De acuerdo a esto, fácilmente podría serle atribuido a Kant un concepto de simpatía como el desarrollado por Smith, Burke y Hume, para, de ese modo, interpretar sus señalamientos en torno al **sensus communis** en la dirección de una teoría de la simpatía (**Einfühlungstheorie**). El **sensus communis** no sería, de esta manera, sino un sentimiento de simpatía (**Sympathiegefühl**) capaz de tender un puente de características más bien psicológicas, una suerte de congenialidad susceptible de vincular al sujeto particular con la esfera total de los sujetos juzgantes al modo en que Schleiermacher lo señalaría posteriormente. Se trataría, pues, de una vinculación intersubjetiva con-genial que permitiría comunicar y compartir con los demás un mismo sentimiento, de una suerte de identificación entre los diferentes sujetos basada en una comunidad de estado de ánimo (**Gemütszustand**), siempre inescrutable a la reflexión, de una identificación simpatética que enlazaría a los diferentes sujetos en el interior de una comunidad de carácter más bien anímico, psicológico, de una comunión anímica entre dos o más almas en la que se pretendería apoyar la participación en ese sentido comunitario que caracteriza a los sujetos en el momento en que enjuician un objeto bello. El **sensus communis** se entendería así, pues, de un modo no exento de resonancias psicológicas al

modo de una comunidad de estado anímico que unificaría y enlazaría a los diversos sujetos juzgantes. Kant se habría situado así irremisiblemente en un acontecimiento de orden estrictamente psicológico, capaz de explicar tan sólo una simpatía sentimental, anímica, pero jamás aquélla compartibilidad o comunicabilidad universal en virtud de la cual el sujeto particular puede elevarse a un punto de vista universal en el momento en que enjuicia estéticamente un objeto. Esta interpretación del *sensus communis* parece colocarnos en el interior de una psicología por completo alejada de las pretensiones de la filosofía crítica. Kant mismo subraya a este respecto que las observaciones psicológicas son irrelevantes para el establecimiento de un *sensus communis*, pues éste, según se ha señalado ya, es un principio presupuesto no solamente por el juicio de gusto en particular, sino por todo juicio en general. Las pretensiones que subyacen al análisis de Kant son, pues, de acuerdo a él mismo, muy distintas de las de la psicología empírica<sup>117</sup>. De acuerdo a esto, el análisis kantiano del *sensus communis* no expresa una convivencia o una simpatía íntimas con los otros (*ein intimes Mitleben und Mitfühlen, Sympathie mit den andern*), sino un enjuiciamiento desde un punto

---

<sup>117</sup> Es de este modo que señalará en el párrafo 21 de la Critica de la Facultad de Juzgar que como la comunicabilidad universal de un sentimiento (*die allgemeine Mitteilbarkeit eines Gefühls*) presupone (*voraussetzen*) un sentido común (*Gemeinsinn*), éste podrá ser admitido con razón -y sin apoyarse en absoluto sobre observaciones psicológicas- como la condición necesaria de la comunicabilidad universal de nuestro conocimiento (*die notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis*), condición que, anota Kant, deberá ser presupuesta (*voraussetzen*) en toda la lógica y en todo principio del conocimiento que no sea escéptico (*KU, 21, 66*).

de vista que comprende a los demás. Es por ello que la simpatía tiene que distinguirse con precisión de la comunidad estética de sujetos juzgantes propia al juicio de gusto. A este respecto cabría recordar que ya Droysen había insistido en que el sujeto individual en sí mismo considerado, era un punto solitario, una suerte de mónada aislada en el mundo de los fenómenos, susceptible de ser aprehendido reflexivamente tan sólo a través de sus objetivaciones externas, de sus exteriorizaciones, particularmente de sus exteriorizaciones lingüísticas, las únicas que le permitirían trascender esa radical soledad que, de otro modo, parecía constitutiva de su existencia en el mundo. Es en este sentido que quizá una de las vías más prometedoras -aunque no por ello exenta de problemas- para hacer aún más comprensibles y defendibles los planteamientos kantianos en torno al *sensus communis*, podría estar dada mediante su reformulación ya no en el interior de ese lenguaje psicologista<sup>118</sup> en que aparece

---

<sup>118</sup> Cabe recordar a este respecto que uno de los filósofos contemporáneos de mayor relevancia, P.F. Strawson, ha realizado una de las críticas más significativas al pretendido psicologismo de la filosofía crítica, tal y como se mostraría en la primera crítica. En efecto, hacia el comienzo de su obra Los Límites del Sentido (London, 1968), Peter Strawson señala que parece a primera vista un lugar común decir que el carácter de nuestra experiencia, la manera en que se nos manifiestan las cosas, se encuentran de alguna manera determinados por nuestra constitución animica, por la naturaleza de nuestros órganos sensoriales, por la configuración y el funcionamiento de nuestro sistema nervioso. Para el propio Kant parecía claro que la manera de trabajar del mecanismo perceptivo humano, el modo en que la experiencia sensible dependía en algún sentido del trabajo de este mecanismo, etc., constituían temas que, aunque ciertamente relevantes, no pertenecían a una investigación estrictamente filosófica, sino a una investigación de carácter más bien científico y empírico del tipo de aquéllas desarrolladas por disciplinas como la psicología. Al mismo tiempo, le parecía más o menos claro, por el contrario,

que una investigación como la que se proponía desarrollar en la Critica de la Razón Pura debía tener un carácter por entero distinto al de un análisis empírico de carácter meramente psicológico o fisiológico. En efecto, lo que se proponía analizar en esta obra no era sino aquella estructura fundamental de conceptos y principios en virtud de los cuales es efectivamente posible hacer inteligible nuestra experiencia del mundo (Cfr., Strawson, 1968, 13). No obstante, a todo lo largo de la Critica de la Razón Pura, Kant manifestaría una suerte de confusión que le llevaría a concebir e interpretar la investigación estrictamente filosófica en términos de una investigación de carácter más bien empírico y psicológico. De esta manera, paralelamente a la exposición y desarrollo de la primera-entrada en el análisis de los conceptos y principios que posibilitan una experiencia objetiva- habría de realizar un singular movimiento articulado en dos momentos distintos: en un primer momento, allí donde encontrara aquellos conceptos y principios que permitieran hacer inteligible la experiencia objetiva del mundo -lo que habría de pertenecer, por supuesto, a un análisis de carácter estrictamente filosófico- habría de referirlos, como a su fuente de origen, a la propia constitución animica, psicológica, del sujeto -lo que formaría parte ya no de la investigación filosófica considerada en sentido estricto en el modo en que ya se subrayara previamente sino, más bien, de un análisis psicológico y de carácter fundamentalmente empírico. Posteriormente, en un segundo momento, consideraría la teoría asociada a esta última clase de investigación, centrada siempre en la estructura y funcionamiento de la constitución animica, psicológica, del sujeto, como necesaria e indispensable para la explicación y fundamentación de la primera, orientada al esclarecimiento de aquella estructura básica de conceptos y principios en virtud de los cuales la experiencia objetiva del mundo podía devenir efectivamente inteligible; en este segundo momento consideraría, pues, para decirlo en breve, la investigación de carácter psicológico y empírico al igual que las tesis y teorías que de ella resultarían como el único modo posible de explicar y fundamentar tanto aquella investigación de carácter estrictamente filosófico como las tesis, teorías y principios a ella asociados. Sería en virtud de este doble movimiento que a lo largo de la Critica de la Razón Pura habrían de encontrarse entrelazados dos tipos de investigación, dos clases de análisis, que, pese ser por su carácter -filosófico uno, psicológico y empírico otro - enteramente distintos, se hallarían sin embargo confundidos en una y la misma investigación, en uno y el mismo análisis. Frente a esta peculiar confusión articulada en los dos momentos arriba expuestos, la posición de Peter Strawson será clara: las tesis y teorías a que da lugar la investigación de carácter psicológico y empírico, expresadas en un lenguaje por demás oscuro y a veces ininteligible, son innecesarias para

alcanzar aquél objetivo central que anima a la investigación estrictamente filosófica en el sentido ya expresado, a saber, poner al descubierto y analizar aquella estructura fundamental de conceptos y principios que permiten hacer inteligible nuestra experiencia del mundo objetivo. En efecto, Kant recurriría de esta manera a una suerte de división del ánimo (Gemüt) en compartimentos o, si queremos decirlo con los términos empleados por el propio Kant, en facultades (Vermögen, Kraft): por un lado, la facultad propiamente receptiva de la sensibilidad (Sinnlichkeit) a través de la cual tendríamos intuiciones (Anschauung), facultad que es de carácter fundamentalmente pasivo y, por el otro, la facultad activa del entendimiento (Verstand), que es la fuelle (Quelle) de los conceptos (Begriff). De esta manera, todas aquellas condiciones que encontrara y caracterizara como necesarias e imprescindibles para hacer inteligible la experiencia objetiva, las adscribiría en lo sucesivo, en virtud de un tan extraño como insostenible giro argumental, a estas facultades como a su fuente misma de origen. Piénsese a modo de ejemplo en el siguiente pasaje de la "Introducción" a la Lógica Transcendental:

"Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, di Vorstellungen su empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand su erkennen (Spontaneität der Begriffe)" (KrV, A50/B74)

Resultado de este modo de plantear el problema sería aquella tesis de acuerdo a la cual el mundo objetivo, tal y como nosotros podemos llegar a conocerlo, aparecería como totalmente condicionado por las facultades de nuestro ánimo (Gemüt); análogamente, en virtud de este mismo modo de plantear aquella investigación estrictamente filosófica, nuestra experiencia objetiva -en tanto que experiencia de un mundo espacio-temporal con objetos regulados y distintos de la serie de experiencias que un sujeto particular tendría de ellos- no expresaría sino aquella manera específica bajo la que debían aparecer necesariamente las cosas a aquéllos seres como nosotros constituidos por una peculiar estructura anímica, por una configuración específica de sus facultades anímicas en el sentido en que arriba se ha indicado. Justamente de aquí se seguiría el que habría de sernos absolutamente imposible el poseer conocimiento alguno de las cosas tal y como éstas serían en si mismas, al margen de su modo de manifestarse a nuestras facultades anímicas; de este modo, el orden de la experiencia, el orden de lo que podría ser objeto de nuestra experiencia, habría de estar necesariamente sujeto a aquéllas formas impuestas por la peculiar estructura de nuestras facultades cognitivas, es decir, por nuestra sensibilidad y por nuestro entendimiento. Es en este sentido que podría ser formulada

la tesis nuclear del llamado idealismo trascendental, resultado último de esta argumentación que a Strawson le parece tan insostenible como superflua, y cuya expresión resumida podría ser planteada del siguiente modo : el mundo objetivo, la Naturaleza misma considerada como "compendio de los objetos de la experiencia" (KrV, BXIX), no es sino el "conjunto de todos los fenómenos" (Inbegriffe aller Erscheinungen) (KrV, B163; A216/B263) que en tanto tales sólo existen en relación al sujeto y sus facultades. Es en este sentido que el siguiente pasaje de la Deducción Trascendental en su primera edición parecerá por sí mismo sumamente revelador:

"Die Ordnung und Regelmässigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt" (KrV, A125).

El pasaje anterior ha sido traducido por Pedro Ribas de la siguiente manera:

"Somos, pues, nosotros mismos los que introducimos el orden y la regularidad de los fenómenos que llamamos naturaleza. No podríamos descubrir ninguna de las dos cosas si no hubieran sido colocadas originariamente allí, bien sea por nosotros mismos, bien sea por la naturaleza de nuestro ánimo".

De esta manera, señalará Strawson, si bien Kant cree que este modo de plantear la investigación habría de ser capaz de garantizar tanto un conocimiento de los objetos físicos del "sentido externo" -cuya forma sería el espacio- como de los estados psicológicos o, si se quiere, de los objetos del "sentido interno" -cuya forma estaría dada por el tiempo- lo cierto es que, en último análisis, no habría de otorgar la misma realidad a los cuerpos en el espacio -esto es a los objetos externos- que a los propios estados de conciencia -a las determinaciones internas. Así pues, la tesis idealista trascendental a la que, según se ha visto, habría de conducir este modo de plantear la investigación por parte de Kant, la tesis, pues, que convierte tanto a los constituyentes "materiales" como a los "mentales" del "mundo natural" en meros fenómenos (Erscheinung), no atribuiría, finalmente el mismo peso a los cuerpos "externos" que a los estados de conciencia "internos". Este planteamiento de la investigación, por tanto, parece acercar la investigación kantiana a la de Berkeley. Es en este sentido que apuntará Strawson que "Kant, como idealista trascendental que es, está más cerca de Berkeley de lo que él mismo cree" (Strawson, 1968, 19). El señalamiento realizado por Kant en las Observaciones generales sobre la Estética Trascendental parece a este respecto sumamente

significativo:

"Hemos pretendido afirmar que todas nuestras intuiciones (**alle unsere Anschauung**) no son más que una representación fenoménica (**nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei**); que las cosas (**Dinge**) que intuimos no son en sí mismas (**an sich selbst**) tal como los intuimos (**anschauen**), ni sus relaciones tienen por sí mismas el carácter con que se nos manifiestan (**erscheinen**); que si suprimiéramos (**aufheben**) nuestro sujeto o simplemente el carácter subjetivo de los sentidos en general (**unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne**), todo el carácter de los objetos, todas sus relaciones espaciales y temporales, incluso el espacio y el tiempo mismos, desaparecerían (**alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwunden wurden**). Como fenómenos (**Erscheinungen**), no pueden existir (**existieren**) en sí mismos (**an sich selbst**), sino sólo en nosotros (**in uns**). Permanece para nosotros absolutamente desconocido (**gänzlich unbekannt**) que sean los objetos en sí (**Gegenständen an sich**), independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad" (KrV, A42/B59).

De acuerdo a Strawson, Kant pensó, erróneamente, que las teorías del idealismo trascendental contribuirían esencialmente en la fundamentación del resto de su sistema en diversas maneras que se hallan estrechamente vinculadas entre sí pero que, sin embargo, pueden ser cuidadosamente distinguidas. Habría, sin embargo, una preocupación a la que Kant buscó atender y dar respuesta con su teoría del idealismo trascendental. Me refiero a aquella relacionada con las exigencias de la moralidad. De acuerdo a esta preocupación básica de Kant, el más breve resumen de su concepción del conocimiento humano debería incluir por lo menos dos puntos:

a) que podemos tener algún conocimiento no empírico-conocimiento que no descansa en el curso real de la experiencia- de objetos de la experiencia posible en el espacio y en el tiempo;

b) que no podemos tener otro conocimiento no empírico distinto.

Esta última parte negativa de la tesis era importante para Kant no sólo como descrédito de las pretensiones de la metafísica trascendente; tendría, además, una importancia distinta, pues haría un sitio para ciertas convicciones basadas en la moralidad.

ocasionalmente expresado en la obra de Kant sino, mejor que ello, en el interior del lenguaje ordinario y de ciertas condiciones inherentes a él que eventualmente habrían de estar presupuestas en la formulación misma de nuestros enunciados orientados hacia el entendimiento con el otro.

J. Habermas ha insistido en la necesidad de operar un desplazamiento desde aquéllo que él ha llamado el paradigma de la "filosofía de la conciencia" -paradigma según el cual el sujeto se relaciona o bien teóricamente con los objetos a través de la(s) representación(es) que es capaz de hacerse de ellos, o bien

---

Kant mantuvo así la convicción de que si el mundo natural fenoménico fuera todo lo que existiera, la libertad humana sería una ilusión y el ideal de la justicia moral sería un sueño constantemente frustrado una y otra vez por los hechos empíricos. En este sentido, aquella esfera que había sido cerrada al conocimiento se abriría para la fe en que la realidad de la libertad humana estaría de alguna forma asegurada en una esfera semejante y que la justicia moral podría ser realmente alcanzada realmente en su interior. De acuerdo a Strawson, es evidente que la creencia en la realidad suprasensible constituye un componente esencial en esta parte de la teoría kantiana. No obstante, y esto es lo importante, habría escaso apoyo en la argumentación kantiana para considerar que el ideal de la justicia moral requiere necesariamente de una base suministrada por una creencia de esta clase o para considerar que el problema de la libertad humana permite una solución con la ayuda que ella ofrecería. Aún más, quizá sería totalmente inadecuado al pensamiento de Kant el hacer descansar las teorías del idealismo trascendental sobre consideraciones de esta clase (Cfr., Strawson, 1968, 213 y ss.). Independientemente del juicio -favorable o desfavorable- que nos merezca la interpretación strawsoniana de la filosofía de Kant, lo cierto es que ella se inscribe en una discusión moderna en torno a la obra de Kant que le permite a ésta, más allá de los adocenados análisis realizados por los eruditos historiadores de la filosofía, seguir siendo contemporánea nuestra.

prácticamente en su enfrentamiento con éstos a través de la acción, paradigma que, en opinión del propio Habermas, ha caracterizado a la filosofía moderna desde Descartes- hacia aquello que él denominará el paradigma de la "filosofía del lenguaje" (Cfr., Habermas 1981, I, 497). De acuerdo a pensadores como K. O. Apel, por lo demás sumamente cercano al planteamiento de Habermas y a la insistencia de éste en situar la reflexión filosófica contemporánea en el interior de una "transformación de la filosofía" que habría colocado al lenguaje en el centro del debate filosófico en el curso del presente siglo, un filósofo como Ch. S. Peirce, especialmente en lo relativo a sus señalamientos en torno a la formación del consenso en la "comunidad científica", podrá ofrecer una idea más precisa respecto de cómo pensar una "transformación de la filosofía" capaz de reemplazar al apriorismo solipsista (Apel, 1972-1973, I, 12). En efecto, de acuerdo a Apel, Peirce habría operado una transformación semiótico-pragmatista de Kant, una transformación semiótica, lingüística, de la problemática kantiana del sujeto trascendental (Cfr., Apel, 1972-1973, I, 28). El punto central de Peirce habría consistido, de esta manera, en tomar conciencia de que lo esencial en el conocimiento no es la relación fáctica de un objeto intramundano frente a otro (lo que él denomina la categoría de secundidad), sino la interpretación, mediada signica, lingüísticamente, de algo como algo (esto es, lo que él llamará la categoría de terceridad). De acuerdo a esto, el conocimiento es irreductible a meros datos de los sentidos como pensaba el positivismo clásico, a una relación

diádica sujeto-objeto e incluso a una relación diádica entre teorías y hechos, aunque ninguno de estos elementos pueda estar ausente. Es por ello que la dirección en la que Peirce buscaría el punto supremo de la deducción trascendental no sería aquella suministrada por la unidad objetiva de las representaciones en una conciencia, sino aquella otra proporcionada por la consistencia semántica de una representación de los objetos mediada signicamente, esto es, lingüísticamente y, de ese modo, válida intersubjetivamente (Cfr., Apel, 1972-1973, II, 160). Así pues, de acuerdo a Apel, la teoría presemiótica de conocimiento habría reflexionado sobre el problema del conocimiento en general a partir de la relación sujeto-objeto. Una teoría semejante sería incapaz de percatarse de que la relación sujeto-objeto del conocimiento se halla mediada por signos, esto es lingüísticamente, y, por tanto, por una relación sujeto-sujeto del conocimiento. El reconocimiento de esta relación intersubjetiva a la base del conocimiento constituiría para Apel el "punto supremo" de la transformación peirceana de la "lógica trascendental" kantiana. En efecto, de esta manera se colocará en lugar del sujeto trascendental kantiano, considerado siempre monológicamente, aquella relación intersubjetiva expresada por la comunidad de experimentación que es, a la vez, la comunidad de interpretación (Cfr., Apel, 1972-1973, II, 164-165)<sup>119</sup>. Peirce habría

---

<sup>119</sup> Es por ello que Apel dirá:

"Me atrevo a defender esta propuesta como "transformación de la filosofía trascendental", aunque Kant, en su concepción de la filosofía trascendental, haya desconsiderado, tanto las

avanzado así en la dirección de una filosofía trascendental que no partiría en absoluto de la hipóstasis de un sujeto, de una conciencia en general, como garante metafísico de la validez intersubjetiva del conocimiento, sino de la relación y acuerdo intersubjetivo, mediados lingüísticamente, entre los diversos miembros de la comunidad de investigadores (Cfr., Apel, 1972-1973, I, 55). El lenguaje se mostraría de este modo como un **a priori** irrebasable capaz de posibilitar la superación del idealismo gnoseológico, del solipsismo metódico (Apel, 1972-1973, I, 23)<sup>120</sup>.

---

condiciones lingüísticas de su "discurso teórico", como las condiciones lingüísticas de posibilidad de una constitución intersubjetivamente válida del sentido de los objetos **en tanto que algo**" (Apel, 1972-1973, I, 71).

120 Ya Hamann había señalado que en el lenguaje se encontraba siempre realizada la síntesis del mundo fenoménico antes de toda distinción entre entendimiento y sensibilidad, por lo que la crítica kantiana de la razón tendría que haber sido precedida por una metacritica como crítica del lenguaje. Análogamente, Humboldt había destacado que las lenguas constituían las vías subjetivas del conocimiento al mismo tiempo que -frente a la subjetividad del hombre individual- las instancias objetivas de aquella verdad universal a la que siempre se aspira (Apel, 1972-1973, I, 102-134). Más cercano en el tiempo a nosotros, E. Cassirer había concedido especial atención a la mediación simbólica como condición de posibilidad de un orden del mundo. Será en empresas como la de Cassirer, señala Apel, que habría de insinuarse el surgimiento de una "**Philosophy in a new key**" (Cfr., Apel, 1972-1973, I, 177). En efecto, Cassirer, en su Filosofía de las Formas Simbólicas, incorporaría la función signica a la síntesis trascendental de apercepción. No obstante, apunta Apel, esta transformación del trascendentalismo kantiano no habría cambiado el presupuesto de un idealismo trascendental de la conciencia con respecto a la relación así mediada entre sujeto y objeto. En este sentido la transformación semiótica de la filosofía trascendental realizada por Peirce sería más radical que la de Cassirer. De ella se infieren consecuencias de enorme valor para la filosofía:

1) No puede haber conocimiento de algo en tanto que algo, sin una mediación signica, esto es, en virtud de signos como vehículo material;

2) No puede haber representación alguna de algo como algo a través de un signo, sin que haya una interpretación por parte de un intérprete real, intérprete que, a su vez, debe ser considerado como miembro de una comunidad de intérpretes;

3) Por ello mismo, el sujeto de que se trata no es, en modo alguno, un sujeto particular de conocimiento, sino una comunidad de sujetos. El conocimiento no será concebido entonces como una función de la conciencia, sino, fundamentalmente, como un proceso que se constituye y desarrolla en el interior de una comunidad de sujetos, que se halla mediado por una relación intersubjetiva;

4) La relación intersubjetiva que esta comunidad de sujetos comporta sustituye así a la "conciencia en general" trascendental kantiana. Es en este sentido que Peirce introducirá su principio del "socialismo lógico" (Cfr., Apel, 1972-1973, II, 179 y ss.).

La transformación de la filosofía no puede consistir solamente en insertar el lenguaje al modo de una instancia mediadora en la relación sujeto-objeto de la teoría trascendental del conocimiento -y es en esta dirección que parecen haber avanzado Humboldt y Cassirer- dejando, al mismo tiempo, que la "conciencia en general" kantiana continúe funcionando como sujeto trascendental del conocimiento. Aún menos se trata de avanzar en la dirección de identificar sin más al sujeto trascendental con los límites lingüísticos del mundo. Se trata más bien, de extraer todas las consecuencias del hecho de que no podemos entender en modo alguno el pensamiento, en tanto que argumentación internalizada y, con él, la validez racional del conocimiento, como funciones de una conciencia solipsistamente concebida, sino como funciones dependientes del lenguaje y, por tanto, de la comunicación intersubjetiva. El elemento decisivo radica, pues, en la sustitución del "punto supremo de la teoría kantiana del conocimiento, "la síntesis trascendental de apercepción" como unidad de la conciencia del objeto, por la síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente como unidad del acuerdo sobre algo en el interior de una comunidad de comunicación. La "conciencia en general" kantiana se sustituye de este modo por el principio regulativo de la formación del acuerdo en una comunidad ideal del comunicación que debemos construir en la comunidad real de comunicación (Apel, 1972-1973, II, 337 y ss.). Este acuerdo entre los sujetos que forman la comunidad de investigadores es condición de posibilidad para interpretar la realidad como "algo". El acuerdo entre los sujetos que forman esta comunidad no implica un mero intercambio de información sobre lo que acaece, sino, en primer lugar, un acuerdo previo acerca de cómo podemos interpretar el mundo, apreciarlo y valorarlo como algo (Cfr., Apel, 1972-1973, II, 176). A este respecto cabría recordar que ya en el Epílogo a Conocimiento e Interés, un filósofo como

Ya filósofos como H. G. Gadamer han subrayado que el "lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo, la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre" (Gadamer,1960,531):

"El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente" (Gadamer,1960,531).

Y, más adelante:

"...en el lenguaje se representa a sí mismo el mundo. La experiencia lingüística del mundo es absoluto. Va más allá de toda relatividad del "poner" el ser, porque abarca todo ser en sí, se muestre en las relaciones que se muestre" (Gadamer,1960,539).

De acuerdo a esto, el mundo sólo es mundo en la medida misma en que accede al lenguaje, "la relación con el mundo es

Habermas había señalado que el paradigma del lenguaje debía conducir a una suerte de reformulación del trascendentalismo kantiano que terminaría por convertir en innecesario el agregado de un sujeto trascendental al sistema de condiciones, categorías o reglas establecido por la teoría lingüística (Cfr., Habermas,1968,333 y ss.).

lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio" (Gadamer,1960,568). El mundo en el que vive el hombre es un mundo mediado lingüísticamente. El lenguaje no es una suerte de barrera que, interpuesta entre el sujeto y el objeto, obstaculizara el acceso a las cosas tal y como son en sí mismas, sino, a la inversa, abarca y comprende por principio a todo aquello hacia lo cual puede expandirse nuestra percepción. No existe, pues, algo así como un "mundo en sí" al margen e independiente de toda mediación lingüística, externo a la lingüisticidad. La palabra no se añade con posterioridad a la percepción "muda" de lo que es superponiéndose de alguna manera a experiencias ya constituidas, ya organizadas y configuradas al margen de toda determinación lingüística; por el contrario, señalará Gadamer, es parte constitutiva de la propia experiencia el buscar y encontrar las palabras que la expresen (Cfr., Gadamer, 1960,501). Esta lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpretado como ente, como objeto; eso que llamamos "mundo", dirá Gadamer, se halla configurado y conformado lingüísticamente. Así considerado, el lenguaje puede ser visto como el punto de reunión entre sujeto y objeto, el "centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria" (Gadamer,1960,567). Es, pues, en virtud del lenguaje que se hace posible poner distancia frente a la inmediatez de la experiencia para in-formarla, organizarla y hacerla transmisible, compartible,

comunicable (Cfr., Gadamer, 1960, 543)<sup>121</sup>. Es justamente por ello que el recurso al lenguaje podrá contribuir decisivamente a esclarecer y precisar aún más la noción de *sensus communis*. En efecto, es de esa manera que podremos explicar satisfactoriamente, en primer lugar, la posibilidad de la comunicabilidad y compartibilidad universales que caracterizan al enjuiciamiento estético de lo bello y a la actividad de enjuiciamiento en general; en segundo lugar, en virtud de este recurso al lenguaje devendrá inteligible aquella relación -en último análisis una relación no anímica, sino mediada y reproducida lingüísticamente- que se establece en el enjuiciamiento estético de lo bello y por la que el sujeto juzgante particular se vincula y enlaza con la comunidad total de los sujetos juzgantes. Finalmente, en tercer lugar, merced a esta referencia al lenguaje, podremos explicar en forma más adecuada la posibilidad de pensar en el lugar del otro y, de ese modo, la posibilidad misma de acceder a ese punto de vista universal considerado por la máxima del *sensus communis* del pensar extensivo, pues el lenguaje, en efecto, no es sólo el ámbito en el que se realiza la comprensión como forma fundamental de existencia del hombre en tanto que ser-en-el-mundo, el lugar de

---

<sup>121</sup> La experiencia cotidiana no es un asunto privado, señala Habermas; es parte de un mundo compartido intersubjetivamente y expresado en sistemas simbólicos, sobre todo en ese sistema simbólico que es el lenguaje natural, en el que el saber acumulado está dado al sujeto particular como tradición cultural. Es en este plano que nos salen al encuentro los objetos culturales, las manifestaciones vitales de sujetos capaces de lenguaje y acción (Cfr., Habermas, 1984, 39).

constitución de la experiencia humana del mundo, sino también, además, el marco en el que confluyen y se encuentran los individuos singulares para pasar a constituir una verdadera comunidad intersubjetiva que es la forma "natural" de existencia del hombre, el lugar en el que la argumentación, la reflexión y el enjuiciamiento tienen originariamente su residencia<sup>122</sup>.

Considerado de esta manera, el lenguaje afirmaría frente al individuo particular perteneciente a una comunidad lingüística una suerte de existencia autónoma que lo introduciría en el interior de esa misma comunidad en una determinada relación no solamente con el mundo, sino también, sobre todo, con los demás hombres. El lenguaje remite directamente, pues, no a una conciencia solitaria y vuelta sobre sí misma, sino a una estructura intersubjetiva en

---

122 Es en este sentido que Habermas señalará que, para Kant, "...que (al menos en la filosofía teórica) establece una rigurosa distinción entre el plural de los distintos yoes empíricos y el singular de la conciencia trascendental, el problema de la posible comunalización trascendental de sujetos ... ni siquiera puede plantearse" (Habermas, 1984, 41). Habermas recuerda a este respecto que ya Max Adler había introducido el *a priori* social elevando la relación del yo singular con la comunidad de múltiples yoes a determinación trascendental de la conciencia individual: "La teoría trascendental del conocimiento no solamente enseña, pues, la necesaria correlación de cada objeto con un sujeto, sino mas aún: objeto significa la correlación de cada objeto con una pluralidad indeterminada de sujetos, pluralidad que, sin embargo, no ha de entenderse en términos empíricos, sino en términos trascendentales, es decir, como carácter ya de la propia conciencia individual" (Adler, M., Das Rätsel der Gesellschaft, Wien, Saturn Verlag, 1936. Cit., en Habermas, 1984, 41). En una concepción como ésta es posible encontrar, como lo ha subrayado Apel, la superación de ese "solipsismo metódico" que ha caracterizado a buena parte de la filosofía moderna desde Ockham y Descartes hasta Husserl y Russell (Apel, 1972-1973, I, 56).

la que el "yo" aparece como un "nosotros":

"El mundo es el suelo común, no hollado por nadie y reconocido por todos, que une a todos los que hablan entre sí. Todas las formas de la comunidad de vida humana son formas de comunidad lingüística, más aún, hacen lenguaje. Pues el lenguaje es por esencia el lenguaje de la conversación. Sólo adquiere su realidad en la realización del mutuo entendimiento" (Gadamer, 1960, 535)<sup>123</sup>.

Ello nos lleva en una dirección análoga a la que Habermas siguiera al operar el desplazamiento desde aquéllo que él ha llamado "filosofía de la conciencia" hacia lo que él mismo denominará "filosofía del lenguaje" (Cfr., Habermas 1981, I, 497). En efecto, en virtud del desplazamiento operado por este cambio de paradigma, habrá de perfilarse ante nosotros como una preocupación

---

<sup>123</sup> K.O. Apel señala que, el primero que, desde la tradición del humanismo occidental, reconoció claramente en el lenguaje el fenómeno de la fundación histórica del mundo, habría sido Giambattista Vico. Según Vico, sería en la pöiesis, en la poética, donde radicaría aquélla constitución originariamente creadora del mundo por medio de la palabra (Cfr., Apel, 1972-1973, I, 156). No obstante, serían los representantes latinos e italianos del humanismo retórico, desde Cicerón y Quintiliano hasta Baltasar de Castiglione, quienes considerarían al lenguaje como una "institución de instituciones", como una metainstitución en el interior de la cual el hombre podría mantener una relación duradera consigo mismo y con sus semejantes enajenando su subjetividad más inmediata. Aún más, liberada del mito y de las instituciones arcaicas apoyadas en él, el lenguaje debía servir de fundamento al resto de las instituciones humanas. Es por ello que podría pensarse en la posibilidad que brindaría esta meta-institución de una mediación lingüística, dialógica, del resto de las instituciones sociales (Apel, 1972-1973, I, 209 y ss.). Así, en cuanto meta-institución de todas las instituciones, es ya siempre una instancia intersubjetivamente vinculante que no abandonaría a los individuos en la arbitrariedad de sus razonamientos subjetivos, sino que les ofrecería la posibilidad de concordar intersubjetivamente (Apel, 1972-1973, II, 200).

básica aquélla orientada a explicar la relación intersubjetiva que entablan los sujetos capaces de lenguaje y de acción cuando se entienden entre sí sobre algo -sea en relación al mundo objetivo, al mundo social o a su propio mundo subjetivo- es decir, la de explicar, dicho en breve, la intersubjetividad del entendimiento posible (Cfr., Habermas, 1981, I, 49)<sup>124</sup>. En virtud de este cambio de

124 Una experiencia comunitarizada intersubjetivamente en sentido estricto no puede pensarse sin el concepto de un sentido comunicado, "compartido" por diversos sujetos. Los significados idénticos no se forman en la estructura intencional de un sujeto solitario situado frente a su mundo. Sólo en la validez idéntica que poseen para diversos sujetos cabe afirmar, en algún sentido inteligible, que los significados cobran identidad. Para explicar la identidad de las convenciones semánticas, Wittgenstein propuso como modelo las reglas, que por lo menos dos sujetos han de poder seguir. Mead recomienda como modelo el "rol", que fija para al menos dos sujetos expectativas de comportamiento recíprocamente intercambiables. Conceptos como el de "regla" o el de "rol" tienen que introducirse de antemano por referencia a una relación entre sujetos. Evitan como concepto básico esa conciencia privada que solamente a posteriori entra en contacto con otras conciencias. Los conceptos básicos se articulan de esta manera de modo que la relación intersubjetiva no puede ser entendida si no es pensándola conjuntamente con el empleo de expresiones simbólicas por los sujetos capaces de lenguaje y acción. Las teorías de la comunicación gozan de la ventaja de partir de inmediato de la relación intersubjetiva que otras teorías tratan en vano de deducir a partir de las operaciones de la conciencia monádica (Habermas, 1984, 57).

De acuerdo a Habermas, Wittgenstein habría efectuado este paso desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje. Wittgenstein se serviría de un modelo: el lenguaje es como un juego. En virtud de este modelo, las reglas gramaticales se comparan con las reglas de un juego que se destacan sobre el trasfondo del habla y de la acción cotidiana. Este modelo orienta nuestra atención hacia interacciones lingüísticamente mediadas que se han convertido en hábito. Wittgenstein se sirve de las reglas de juego para aclarar este carácter de obligatoriedad que encierra la validez subjetiva o el reconocimiento intersubjetivo de la regla por parte del grupo de comunicantes (Habermas, 1984, 65 y ss.). Wittgenstein parte de la consideración de que el uso de la palabra "regla" se halla entrelazado con el uso de la palabra "igual". De este modo, un sujeto A, si sigue una regla, solamente puede seguirla de modo que, prescindiendo de circunstancias

paradigma el análisis se centrará, pues, en los procesos de

---

contingentes cambiantes, siga la misma regla. El sentido de una regla implica que lo que A pone a la base de su orientación permanezca igual. Pero entonces al menos otro sujeto B tiene que poder comprobar si en un caso dado A sigue realmente la regla pretendida. A tiene que estar en situación de poder desviarse de la regla y cometer sistemáticamente faltas; al mismo tiempo, B tiene que poder reconocer y criticar esas desviaciones como errores sistemáticos. Solamente cuando se cumplen esas condiciones, es idéntico para los dos sujetos el significado que se expresa en la regla -aunque no solamente para estos dos determinados sujetos, sino para todos los sujetos capaces de lenguaje u de acción que puedan adoptar el papel de A y B (Habermas, 1984, 63) (Wittgenstein, 1953, & 202). De acuerdo a esto, sin la posibilidad de crítica recíproca y de mutua instrucción conducente a un acuerdo, es decir, sin la posibilidad de un entendimiento sobre la regla por la que ambos sujetos, al seguirla, orientan sus comportamientos, no podría hablarse en absoluto de "la misma" regla; sin la posibilidad de un entendimiento intersubjetivo de reglas, un sujeto solitario ni siquiera podría disponer del concepto de "regla". De esta manera, con el análisis del concepto de "seguir una regla", Wittgenstein demuestra que la comprensión de significados idénticos presupone conceptualmente la capacidad de participar en una práctica pública con a lo menos otro sujeto. Un sujeto aislado no podría dominar convenciones semánticas (Habermas, 1984, 63 y ss.). Es en este sentido que contraponería al solipsismo metódico de la tradición aquella tesis que afirmaba la imposibilidad de un "lenguaje privado". La concepción wittgensteiniana insistiría en el carácter básicamente público -esto es, en la dependencia con respecto al juego lingüístico- de todo seguimiento de reglas con sentido (Apel, 1972-1973, II, 330 y ss.):

"En realidad un filósofo que haya pasado por el moderno análisis del lenguaje difícilmente mantendrá con Descartes (e incluso con Husserl) que se pueda reflexionar desde un lugar situado fuera de los vínculos lingüísticos (o de un sistema cultural entretelado con el lenguaje), utilizando una autoreflexión radical como la entiende el solipsismo metódico. Ignorando las reglas del juego de la comunicación, es imposible, por ejemplo, plantear preguntas como la siguiente: ¿está, en último término, cuanto puedo pensar meramente en mi conciencia? Es decir, ¿no existe tal vez ningún "mundo externo" y, por tanto, tampoco ningún interlocutor en la comunicación?) Hoy en día mostraríamos sin dificultad al pensador solitario, que se crea obligado a mantener el solipsismo metódico, que ya presupone un juego lingüístico público incluso con los argumentos que para él mismo deben tener validez..." (Apel, 1972-1973, II, 301).

entendimiento entre sujetos que se mueven en el medio que les ofrece el lenguaje natural sirviéndose de interpretaciones transmitidas culturalmente y haciendo referencia simultáneamente a algo en el mundo objetivo de hechos y estados de cosas, en el mundo social que comparten entre sí y en el propio mundo subjetivo propio a cada uno de ellos (Cfr., Habermas, 1981, I, 499-500).

Habermas está convencido de que, en un análisis de esta clase, la filosofía analítica ofrecerá, a través de la teoría del significado que es una de sus disciplinas centrales, un punto de partida sumamente prometedor. No obstante, una teoría que se ocupara tan sólo de la estructura de las expresiones lingüísticas dejando de lado el problema, que es de acuerdo a nuestro autor el problema verdaderamente decisivo, de cómo es que por medio del mecanismo del entendimiento lingüístico las acciones de los distintos actores se coordinan entre sí formando una red que cubre el espacio social y se despliega a través del tiempo histórico, una teoría tal, repetimos, sería a todas luces insuficiente. Habermas piensa que el llamado "modelo orgánico" de K. Bühler permitirá superar estas insuficiencias. En efecto, en su Teoría del Lenguaje (Jena, 1934), Bühler partirá del modelo semiótico de un signo lingüístico que es utilizado por el hablante con la finalidad de entenderse con un oyente sobre objetos y estados de cosas. Bühler distinguirá así tres funciones en el uso del signo:

a) Función cognitiva de exposición de un estado de cosas en donde el signo lingüístico funcionará como símbolo;

b) Función apelativa de exigencias dirigidas a los destinatarios en donde el signo funcionará como señal y, finalmente,

c) Función expresiva de mostración de vivencias del hablante donde el signo lingüístico funcionará como síntoma.

De acuerdo a Habermas lo decisivo de este modelo orgánico será precisamente el que en virtud de él se nos trasladará desde una concepción objetivista del proceso del entendimiento como un flujo de información entre emisor y receptor hacia otra de carácter más bien pragmático-formal que tomará como punto de partida la interacción entre sujetos lingüística e interactivamente competentes (Habermas, 1981, I, 355). Será en este sentido que puedan ser advertidas con claridad las insuficiencias de buena parte de las investigaciones en torno al lenguaje que se han desarrollado a lo largo del presente siglo. Así, a modo de ejemplo, podría decirse que la sintaxis lógica desarrollada por Carnap abrió una vía por demás importante para el análisis formal de la función expositiva del lenguaje pero dejando de lado tanto su función apelativa como su función expresiva, mismas que, en el

mejor de los casos, habían de ser susceptibles de un análisis tan sólo empírico; análogamente, la teoría semántica desarrollada por Frege y proseguida en la línea del primer Wittgenstein-Davidson-Dummet, parece haber situado en el centro de sus preocupaciones la relación entre el lenguaje y el mundo, entre oraciones y estados de cosas, analizando todas las oraciones según el modelo de las oraciones asertóricas. En ambos casos las preocupaciones parecen haberse centrado tan sólo o bien en la dimensión sintáctica o bien en la dimensión semántica del lenguaje, pero, y esto es lo verdaderamente decisivo, dejando de lado su dimensión propiamente pragmática, relegada al ámbito de las investigaciones meramente empíricas del tipo de aquéllas desarrolladas por la psicolingüística o la sociolingüística<sup>125</sup>.

---

125 La posición de Habermas a este respecto ha sido ya clara desde Was heisst Universalpragmatik? (1976). En efecto, de acuerdo a él, no sólo los rasgos fonéticos, sintácticos y semánticos de las oraciones sino también, y esto sería lo verdaderamente decisivo, ciertos rasgos pragmáticos de las emisiones lingüísticas son susceptibles de un análisis formal. Un análisis de esta clase no habría de estar relacionado con la pragmática empírica-empeñada siempre en investigar las condiciones extralingüísticas (psicológicas, sociales, culturales e históricas) de la comunicación efectiva- sino, mejor aún, con aquella que el propio Habermas denominará pragmática universal o pragmática trascendental, orientada a emprender la reconstrucción sistemática de las estructuras generales que aparecen en toda posible situación de habla, estructuras producidas por medio de la ejecución de tipos específicos de emisiones lingüísticas. Avanzando de este modo por una vía similar a aquélla que siguieran las teorías reconstructivas de Chomsky, Piaget o Kohlberg-orientadas al esclarecimiento de las condiciones y reglas universales implícitas en la competencia lingüística, en el desarrollo cognitivo y en el moral, respectivamente- la pragmática universal habermasiana intentará poner al descubierto las condiciones universales presupuestas en toda acción comunicativa, identificando y reconstruyendo las condiciones universales del entendimiento posible.

Es desde la perspectiva arriba indicada que la reflexión iniciada por el segundo Wittgenstein y proseguida por la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, habrá de mostrar una gran relevancia. En efecto, ella no se encontraría ya limitada al análisis de aquélla que Bühler denominara "función expositiva" del lenguaje, sino que se empeñaría por abrirse al tratamiento de la diversidad y pluralidad de las fuerzas ilocucionarias presentes en los diversos actos de habla. Desde esta perspectiva sería posible concebir el modo en que los sujetos capaces de lenguaje y acción se referirían ya no tan sólo a algo en el mundo objetivo de hechos y estados de cosas sino también, al mismo tiempo, al mundo social de normas compartidas y a su propio mundo de vivencias interiores. Heredero así de una tradición por demás heterogénea en la que se dan cita proyectos en apariencia tan disímbolos como el interaccionismo simbólico de Mead, la reflexión wittgensteiniana en torno a los juegos de lenguaje, la teoría de los actos de habla de Austin y Searle al igual que la hermeneútica de Gadamer, Habermas propondrá delinear un concepto, el concepto de **acción comunicativa**, que buscará tomar en cuenta todas las funciones del lenguaje; en él, señalará nuestro autor, los hablantes integran en un sistema los tres conceptos de mundo -es decir, el mundo objetivo, el social y el subjetivo- y presuponen este sistema como un marco de interpretación dentro del cual pueden llegar a entenderse (Cfr., Habermas, 1981, I, 143)<sup>126</sup>. En virtud del concepto

---

<sup>126</sup> Esta teoría de la acción comunicativa, según Habermas, haría suyos determinados impulsos que desde Humboldt hasta Austin y Rorty se han venido produciendo en el seno de la filosofía del

de acción comunicativa, nos vemos obligados a considerar a los sujetos como hablantes y oyentes que se refieren a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, planteando en sus emisiones pretensiones de validez que pueden ser o no aceptadas. Los sujetos relativizan así sus emisiones sobre algo en el mundo teniendo presente la posibilidad de que la validez de las mismas pueda ser puesta en cuestión por otros actores. El entendimiento alcanzado lingüísticamente funciona como un mecanismo coordinador de la acción en la medida en que los sujetos se ponen de acuerdo sobre la validez que pretenden para sus emisiones, es decir, reconocen intersubjetivamente las pretensiones de validez que recíprocamente se plantean los unos a otros<sup>127</sup>. El concepto de acción comunicativa depende por entero de

---

lenguaje. La teoría de la acción comunicativa critica la orientación unilateral de la filosofía occidental por el mundo del ente. A este predominio del pensamiento ontológico corresponde el privilegio de que es objeto el conocimiento en epistemología y teoría de la ciencia así como la importancia metodológica que cobra la oración asertórica en la semántica. El estudio pragmático-formal de los procesos de entendimiento puede disolver estas fijaciones. Contra estas unilateralizaciones ontológicas y cognitivistas puede hacer valer esa comprensión del mundo que entrelaza el mundo objetivo con el mundo social y el mundo subjetivo y exige una simultánea orientación por las correspondientes pretensiones de validez que son la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad o autenticidad (Habermas, 1984, 507).

127 De acuerdo a Habermas, si prescindimos de que la expresión simbólica empleada ha de estar bien formada, un actor que se orienta al entendimiento en el sentido indicado ha de entablar implícitamente con su emisión tres pretensiones de validez, a saber:

- 1) La pretensión de que el enunciado que hace es verdadero (o que se cumplen, en efecto, las condiciones de existencia del contenido proposicional mencionado);

la demostración de que un acuerdo comunicativo, en el caso más simple la toma de postura de un oyente frente a la oferta que representa el acto de habla de un hablante, puede cumplir funciones de coordinación de la acción. Con su "sí" funda el oyente un acuerdo que, por un lado, se refiere al contenido de la emisión y, por el otro, a garantías inmanentes al acto de habla y a vínculos que resultan relevantes para la interacción subsiguiente, es decir, relevantes para la secuencia de

---

2) La pretensión de que la acción que se pretende es correcta por referencia a un contexto normativo vigente (o de que el contexto normativo a que la acción se atiene es él mismo legítimo), y

3) La pretensión de que la intención manifiesta del hablante es, en efecto, la que el hablante expresa (Cfr., Habermas, 1984, 493).

El análisis de estas pretensiones de validez que tienen por meta la comunidad intersubjetiva de convicciones normativas, saber proposicional y confianza recíproca, suministra así la clave para la identificación de las funciones básicas del entendimiento lingüístico. El lenguaje sirve, 1) para el establecimiento y renovación de relaciones interpersonales en las que el hablante se refiere a algo en el mundo de los órdenes legítimos; 2) para la exposición o presuposición de estados y sucesos, con las que el hablante hace referencia a algo en el mundo de los estados de cosas existentes y, finalmente, 3) para la manifestación de vivencias, esto es, para la autopresentación del propio sujeto, en la que el hablante hace referencia a algo en el mundo subjetivo, al que él tiene un acceso privilegiado. En este sentido, las promesas y mandatos pueden representar al uso regulativo del lenguaje, las constataciones y afirmaciones al uso constatativo y las confesiones al expresivo (Habermas, 1984, 501-502). La fuerza racionalmente motivante que la oferta de un acto de habla comporta no resulta de la validez de lo dicho, sino de la garantía que el hablante asume por esforzarse, en caso necesario, en desempeñar la pretensión que con su acto está haciendo valer. En el caso de las pretensiones de verdad y de las pretensiones de rectitud, el oyente puede desempeñar esta garantía en términos discursivos, es decir, aduciendo razones; y en el caso de las pretensiones de veracidad, puede desempeñarla mediante un comportamiento consistente (Habermas, 1984, 500).

interacción<sup>128</sup>. El potencial de acción típico del acto de habla se expresa en la pretensión que el hablante, en el caso de actos de habla explícitos, entabla, con ayuda de un verbo realizativo, en favor de lo que dice. El oyente, al reconocer esa pretensión, acepta la oferta que se le hace con el acto de habla. Este éxito ilocucionario sólo es relevante para la acción en la medida en que con él se establece una relación intersubjetiva entre hablante y oyente que ordena espacios de acción y secuencias de interacción y que, a través de alternativas generales de acción, abre al oyente posibilidades de vincularse con el hablante (Habermas, 1984, 500)<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup> Ya la experiencia retórica mostraba ese entrelazamiento peculiar entre lenguaje y praxis. En efecto, la comunicación en el lenguaje ordinario no sólo sería incompleta, sino imposible si la separáramos de su conexión con las interacciones en las que nos hemos introducido siguiendo pautas normativas y con expresiones de vivencias. De acuerdo a esto, el lenguaje y la acción se interpretan recíprocamente. Este es justamente el contenido del concepto wittgensteiniano de juego de lenguaje que es a la vez una forma de vida (Habermas, 1982, 281). Como lo demuestra la historia universal de la sofística, este entrelazamiento entre lenguaje y praxis puede utilizarse tanto para la agitación obnubiladora como para la ilustración (Habermas, 1982, 280).

<sup>129</sup> "Meta del entendimiento es la producción de un acuerdo, que termine en la comunidad intersubjetiva de la comprensión mutua, del saber compartido, de la confianza recíproca y de la concordancia de unos con otros. El acuerdo descansa sobre la base del reconocimiento de cuatro pretensiones de validez correspondientes: inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud" (Habermas, 1984, 301).

De este modo, la teoría de la acción comunicativa se propone como tarea la de investigar la "razón" inscrita en la propia práctica comunicativa cotidiana. En virtud de ella es posible delinear un concepto de racionalidad que lleva connotaciones que se remontan, en último análisis, a la experiencia central de esa capacidad de aunar sin coacciones y de fundar un consenso que posee el habla argumentativa en la que distintos participantes superan la subjetividad inicial de sus concepciones y, en virtud

De acuerdo a este modelo comunicativo de acción, la comunicación ordinaria presupondrá siempre una suerte de consenso de fondo asumido por los participantes como garantizado de antemano. De esta manera, las pretensiones de validez propias a sus emisiones serán asumidas por los hablantes de modo ingenuo en un comportamiento que no sigue sino una "actitud natural" (Husserl). No obstante, advertirá Habermas, este consenso de fondo podrá ser siempre cuestionado, desafiado por alguno de los participantes que en ese momento suspendería aquella actitud inicialmente "natural" para pasar a asumir otra de carácter más bien "reflexivo" (Husserl) orientada a poner en duda aquellas pretensiones de validez de las emisiones asumidas anteriormente de modo espontáneo. Será en ese momento que se perfilarán ante los participantes cuatro modos posibles de resolución de las pretensiones de validez así cuestionadas : a) apelando a la autoridad, b) apelando a la tradición, c) recurriendo a la fuerza y a la violencia en formas más o menos indirectas, más o menos abiertas y, finalmente, d) recurriendo a procesos argumentales orientados a justificar las pretensiones de validez puestas en cuestión. Será justamente esta última vía la que a Habermas le interese explorar. En efecto, de acuerdo al modelo comunicativo de acción, los participantes en una interacción lingüística relativizarán sus manifestaciones, sus emisiones lingüísticas,

---

de la comunidad de convicciones racionalmente motivadas, se aseguran simultáneamente de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del plexo de vida social en que se mueven (Habermas, 1984, 506-507).

contando siempre con la posibilidad de que su validez pueda ser puesta en tela de juicio por otros actores buscando acceder de este modo a un acuerdo en torno a ellas en virtud del cual puedan reconocerse intersubjetivamente las pretensiones de validez con que se presentan los unos frente a los otros (Cfr., Habermas, 1981, I, 143). Es por todo ello que Habermas subrayará que en el modelo de acción comunicativa así deliaseado se presupondrá siempre al lenguaje "como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión" (Habermas, 1981, I, 143); de este modo, para la acción comunicativa propiamente dicha, podrán ser considerados como relevantes tan sólo aquéllos actos de habla a los que el hablante vincule determinadas pretensiones de validez susceptibles siempre de crítica -las pretensiones de validez, anotará Habermas, se hallan internamente conectadas con razones por lo que sólo podrán ser rechazadas en forma de crítica en contra de la cual podrán ser defendidas únicamente en la forma de refutación de esa crítica:

"En los demás casos, cuando un hablante persigue... fines no declarados frente a los que el oyente no puede tomar postura, o cuando persiguen fines... frente a los que el oyente, como en el caso de los imperativos, no puede tomar una postura basada en razones, permanece baldío el potencial que la comunicación lingüística siempre tiene para crear un vínculo basado en la fuerza de convicción que poseen las razones" (Habermas, 1981, I, 391).

De este modo, a diferencia de la acción instrumental y de la estratégica, orientadas únicamente hacia la consecución del éxito y regidas por el criterio de la eficacia, aquéllo que Habermas denomine acción comunicativa (**kommunikatives Handeln**) propiamente dicha se hallará orientada siempre al entendimiento (**Verständigung**), al logro de un acuerdo (**Einverständnis**) al establecimiento de una comunidad intersubjetiva entre los hablantes, de una comunidad basada en una comprensión recíproca de saber compartido, de confianza mutua, de acuerdo con el otro. Habermas insistirá en que el acuerdo y el disentimiento, cuando realmente poseen su medida en pretensiones de validez recíprocas y no se apoyan tan sólo en causas externas, no podrán estar basados sino en las razones de que supuesta o efectivamente disponen los implicados. Justamente estas razones, casi siempre implícitas, constituirán los ejes sobre los que habrán de desenvolverse los procesos de entendimiento y del acuerdo intersubjetivo (Cfr., Habermas, 1981, I, 164). Será en este sentido que Habermas retome la noción desarrollada por Mead de actor responsable (**zurechnungsfähigen**) para señalar de qué modo, en la acción orientada al entendimiento, el hablante, al entablar una relación con un oyente y plantear con la oferta de su acto de habla una pretensión de validez susceptible de crítica, no podrá más que presentarse como un sujeto capaz de dar razón, de responder por sus actos de habla (Cfr., Habermas, 1981, II, 144). De este modo, si el oyente acepta la oferta que un acto de habla entraña habrá de producirse entre a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y

acción un acuerdo capaz de configurar una comunidad intersubjetiva que podrá cubrir tres planos distintos: el de un acuerdo normativo, el de un saber proposicional compartido y el de una mutua confianza en la sinceridad subjetiva de cada uno (Cfr., Habermas, 1981, I, 394). De acuerdo a esto, "...entenderse es un proceso de obtención de un acuerdo entre sujetos lingüística e interactivamente competentes", que los procesos de entendimiento tendrán siempre como meta la obtención de un consenso que satisfaga las condiciones de un acuerdo racionalmente motivado al contenido de una emisión (Cfr., Habermas, 1981, I, 368). El acuerdo que interese a Habermas será, pues, un acuerdo comunicativamente alcanzado que posea una base racional y que, en esa misma medida, razón de ello no pueda ser impuesto por ninguna de las partes:

"El acuerdo se basa en convicciones comunes. El acto de habla de un actor sólo puede tener éxito si el otro acepta la oferta que ese acto de habla entraña, tomando postura (siquiera sea implícitamente) con un sí o con un no frente a una pretensión de validez que en principio es susceptible de crítica. Tanto ego, que vincula a su manifestación una pretensión de validez como alter, que la reconoce o rechaza, basan sus decisiones en razones potenciales" (Habermas, 1981, I, 368-369).

La racionalidad inmanente a la práctica comunicativa habrá de ponerse así de manifiesto precisamente en el hecho de que el acuerdo alcanzado comunicativamente habrá de basarse, en última instancia, en razones que serán siempre susceptibles de ser

ampliadas argumentalmente. Será en este sentido que pueda advertirse de qué manera la racionalidad comunicativa remitirá, en último análisis, a la práctica de la argumentación "...como instancia de apelación que permite proseguir la acción comunicativa con otros medios cuando se produce un desacuerdo que ya no puede ser absorbido por las rutinas cotidianas y que, sin embargo, tampoco puede ser decidido por el empleo directo, o por el uso estratégico, del poder" (Habermas,1981,I,36). Será por ello que Habermas exprese su convicción en el sentido de que el concepto de racionalidad comunicativa puede ser adecuadamente desarrollado a través de una teoría de la argumentación (Cfr., Ibid.).

Habermas ha señalado que en virtud de la argumentación un determinado comportamiento podrá ser considerado como racional en un sentido específico, a saber : gracias a ella los participantes en una interacción podrán identificar sus errores, integrarlos en su historia vital y, de este modo, aprender de ellos. En efecto, los procesos de aprendizaje por los que adquirimos conocimientos teóricos o visión moral y superamos autoengaños y dificultades de comprensión, requerirán necesariamente de la argumentación (Cfr., Habermas,1981,I,43). Habermas propondrá considerar de este modo a la argumentación desde una triple perspectiva:

- 1) Considerada como procedimiento, la argumentación será una

forma de interacción sometida a una regulación especial. En efecto, ella expresará un proceso basado en una peculiar división cooperativa del trabajo entre proponentes y oponentes donde los implicados,

a) Tematizan una pretensión de validez que se ha vuelto problemática (lo que equivale, podríamos decir, a la suspensión de la "actitud natural" husserliana de la que se hablara líneas arriba), y

b) Exonerados de la presión de la acción y la experiencia, adoptando una actitud hipotética (pasando, pues, de una "actitud natural" a otra más bien "reflexiva"),

c) Examinan con razones y sólo con razones, si procede reconocer o no la pretensión defendida por el proponente.

Una consideración de esta clase expresará, de acuerdo a Habermas, la dialéctica de la argumentación.

2) La argumentación además tendrá por objeto la producción de argumentos pertinentes capaces de convencer en virtud de sus propiedades intrínsecas, de argumentos cuya función es la de desempeñar (einlösen) o rechazar las pretensiones de validez cuestionadas. Desde esta perspectiva, anotará Habermas, los argumentos "son los medios con cuya ayuda puede obtenerse un reconocimiento intersubjetivo para la pretensión de validez que el proponente plantea por de pronto de forma hipotética, y con los que, por tanto, una opinión puede transformarse en saber" (Habermas, 1981, I, 47). Esta segunda consideración aludirá a aquello que Habermas denominará la lógica de la argumentación.

3) Finalmente, considerada como proceso, el habla argumentativa, y esto para Habermas será decisivo, aludirá a una forma de comunicación poco frecuente en la medida en que habrá de aproximarse siempre a condiciones ideales. En efecto, en el momento de entrar en una argumentación, los participantes tendrán que satisfacer condiciones generales de simetría presuponiendo en todo momento que en la estructura de esa peculiar interacción lingüística que es la argumentación se excluirá toda otra coacción (sea externa, por ejemplo la violencia abierta o encubierta, o interna, por ejemplo, distorsiones ideológicas) que no sea la del mejor argumento. Considerada en este sentido la argumentación no

poseerá otro propósito que el de propiciar una búsqueda cooperativa de la verdad, el de posibilitar la continuación por otros medios, en este caso de carácter reflexivo, de la acción orientada al entendimiento (Cfr., Habermas, 1981, I, 46). Esta tercera consideración aludirá, pues, a la retórica de la argumentación. Siguiendo algunos señalamientos avanzados por el propio Habermas en "Trabajo e Interacción", podríamos decir que la retórica de la argumentación mostrará a ésta última estrechamente asociada a una condición básica: una discusión libre de dominio capaz de expresar la culminación de aquella dialéctica de la relación ética que ya Hegel desarrollara bajo la denominación genérica de lucha por el reconocimiento en la que aparecerá reconstruida una situación de diálogo como una relación ética entre al menos dos sujetos distintos (Cfr., Habermas, 1968, 18 y ss.)<sup>130</sup>.

De este modo, al tratar de alcanzar un acuerdo racional en torno a pretensiones de validez problematizadas, tendrá que suponerse que el resultado de la discusión será siempre resultado de la fuerza del mejor argumento y no de coacciones, accidentales o sistemáticas, externas o internas, ejercidas sobre la

---

<sup>130</sup> Recuérdese a este respecto el señalamiento análogo de Perelman:

"El uso de la argumentación implica que se ha renunciado a recurrir únicamente a la fuerza, que se atribuye un valor a la adhesión del interlocutor, conseguida con ayuda de una persuasión razonada, que no se le trata como si fuera objeto...El recurso a la argumentación supone una comunidad de espíritu que, mientras dura, excluye el empleo de la violencia" (Perelman, 1958, 106).

comunicación. De acuerdo a Habermas, la estructura pragmática de la comunicación orientada al entendimiento estará exenta de tales coacciones sólo cuando exista para todos los participantes una distribución simétrica de oportunidades de elegir y emplear actos de habla, cuando exista una efectiva igualdad de oportunidades de asumir roles dialógicos. De esta exigencia general de simetría se desprenderá el que los hablantes posean la misma oportunidad de iniciar y proseguir la comunicación, de emplear actos de habla, de asegurar una discusión irrestricta y libre por entero de toda suerte de distorsiones sistemáticas -desde la dominación abierta hasta el autoengaño o la manipulación. Justamente mediante exigencias de esta clase las condiciones de la acción comunicativa orientada al entendimiento permanecerán irremisiblemente vinculadas a las condiciones de una forma ideal de vida capaz de expresar una clase de interacción exenta de todo tipo de influencias deformadoras; de este modo, en virtud de su misma estructura, según anotaba ya Habermas en su Disertación de 1965 en torno a Conocimiento e Interés, mediante el lenguaje se instituye anticipadamente la emancipación, pues con nuestra primera frase se expresará ya de modo inequívoco la intención de alcanzar un consenso universal y libre de coerción. La "vida buena y verdadera" (Habermas) se encontraría de este modo ya anticipada en la estructura pragmática de los actos de habla formulados con intención comunicativa, de las emisiones lingüísticas que se emplean en el curso de una interacción orientada al entendimiento. Las condiciones anteriormente expuestas configurarán así, según

Habermas, una situación ideal de habla (ideale Sprechsituation)<sup>131</sup> a la que las situaciones efectivas de la comunicación cotidiana rara vez se aproximarían; se tratará por ello de una suposición contrafáctica pero que será no obstante, al mismo tiempo, inevitable; de una suposición, pues, que tendremos que hacer necesariamente siempre que participemos en una argumentación con la intención de llegar a un acuerdo racional en torno a pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas, de una suposición intrínseca al sentido mismo de ponernos a discutir que es capaz de expresar al mismo tiempo y en forma por demás puntual una hipótesis de carácter propiamente práctico bajo la forma de un ideal al que podremos aproximarnos más o menos adecuadamente en la realidad, de un ideal que podrá servirnos de guía para la institucionalización del discurso y como estándar crítico contra el cual medir cualquier consenso alcanzado de hecho. Suposición (Unterstellung) inevitable del discurso y a la vez expresión de una forma ideal de vida, la situación ideal de habla permitirá introducir en el interior de la pragmática universal una hipótesis práctica cuyo alcance trasciende los propios límites de las

---

<sup>131</sup> "Llamo ideal a una situación de habla en que las comunicaciones no solamente no vienen impedidas por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación. La situación ideal de habla excluye las distorsiones sistemáticas de la comunicación. Y la estructura de la comunicación deja de generar coacciones sólo si para todos los participantes en el discurso está dada una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla. De esta exigencia general de simetría pueden deducirse para las distintas clases de actos de habla exigencias especiales de equidistribución de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla" (Habermas, 1984, 153).

ciencias reconstructivas. Como Habermas mismo habria de expresarlo de modo resumido en la Teoría de la Acción Comunicativa:

"La perspectiva utópica de reconciliación y libertad está basada en las condiciones mismas de la socialización (*Vergesellschaftung*) comunicativa de los individuos, está ya inserta en el mecanismo lingüístico de reproducción de la especie" (Habermas, 1981, I, 507).

Este planteamiento nos coloca entonces ya no frente a una conciencia pura en general como en la filosofía trascendental kantiana, sino frente a una comunidad intersubjetiva alcanzada comunicativa, lingüísticamente que, como Apel lo señala, abarca potencialmente incluso a aquéllos que se hallan distantes en el espacio y en el tiempo (Apel, 1972-1973, II, 205). Este planteamiento nos coloca, pues, frente a una comunidad *ideal* de comunicación que comportará una reserva crítico-ideológica básica respecto de la comunidad *real* de comunicación, de una comunidad *ideal* que funciona, pues, al modo de un principio regulativo, de una idea que expresa un postulado moral al que no le corresponde nada en el orden empírico pero que, no obstante, en su relación de tensión y diferencia respecto de éste, permite distanciarnos de él y enjuiciarlo críticamente, buscando satisfacer, aunque nunca lo logremos totalmente, el ideal ya no de una Ilustración orientada científicistamente, sino el de una Ilustración inspirada en el

postulado ideal de la comunidad de sujetos (Apel, 1972-1973, I, 58-59-61-70) 132.

Después de todo lo anteriormente señalado, parece preciso recapitular de qué modo el recurso al lenguaje permite explicar en forma más clara y precisa los señalamientos que Kant realizara en torno al **sensus communis**. En este sentido cabría destacar, en primer lugar, que, en virtud de esta referencia al lenguaje, el **sensus communis** que en Kant aparecía originalmente como un sentimiento universalmente compartido en el enjuiciamiento de lo bello capaz de vincular al sujeto juzgante particular con la esfera total de los sujetos que juzgan, se mostrará ahora posibilitado por el acuerdo que pueden establecer dos o más sujetos sobre la base de la aceptación de las pretensiones de validez que se plantean en los actos de habla orientados al entendimiento recíproco. La posibilidad del establecimiento de una comunidad intersubjetiva a la que apuntara el **sensus communis** no se hallará vinculada en lo sucesivo a la comunicabilidad universal de un sentimiento, sino que estará basada en y posibilitada por el lenguaje. En segundo lugar, así entendida, esta comunidad

---

132 Por lo demás, como Apel lo señala en algún momento, esta idea de la ilimitada "comunidad de comunicación" tendría sus raíces en dos antiguos temas que se encuentran en una relación de tensión con la idea platónico-aristotelica del acuerdo (**Einverständnis**) en el interior de la polis: por una parte, en la idea socrática del diálogo como expresión concreta del **logos** filosófico y, por la otra, en la representación cristiana de la comunidad (**Gemeinde**) como comunidad (**Gemeinschaft**) de aquéllos que han sido llamados a la unión con Dios, comunidad que, como ya lo anotara San Agustín, habría de alcanzarse como "**civitas Dei**" a través de la historia (Apel, 1972-1973, I, 55).

intersubjetiva no será ya una difusa comunidad de estado de ánimo, sino una comunidad intersubjetiva que, posibilitada por un acuerdo mediado lingüísticamente, podrá cubrir tres diversos planos y, de ese modo, asumir tres diversas modalidades:

1) Comunidad intersubjetiva establecida a partir del acuerdo de un saber proposicional compartido;

2) Comunidad intersubjetiva basada en un acuerdo normativo entre los diversos sujetos y, finalmente,

3) Comunidad intersubjetiva basada en la confianza recíproca en la sinceridad y veracidad de los sujetos.

Es por ello que, en tercer lugar, el *sensus communis* no aparecerá ya como una misteriosa facultad del ánimo que permite al sujeto juzgante particular experimentar un estado de ánimo común a toda la humanidad (Cfr., III.6), sino como esa capacidad, posibilitada por el lenguaje, de extender ilimitadamente la intersubjetividad, introduciendo la perspectiva de los demás en el interior de la propia a través del diálogo y la argumentación, único modo de mantener nuestros juicios particular "en el interior de la razón humana entera" para así evitar aquella ilusión que

resulta de tomar nuestras condiciones particulares y subjetivas por universales y objetivas, en una tentativa permanente por escapar de las limitaciones particulares y de los factores contingentes que intervienen en el juicio, por pensar en el lugar del otro, por superar el estrecho egoísmo y la limitada visión de un sujeto particular para así abarcar a la totalidad de los sujetos juzgantes<sup>133</sup> (Cfr., III.6 y III.7). De este modo, en cuarto lugar, aquella universalidad de voces, aquella unanimidad de los sujetos juzgantes, que postulaba el juicio de gusto sobre lo bello al modo de una idea regulativa que, pese a no existir realmente en la experiencia fáctica, era capaz, sin embargo, de permitir un distanciamiento y un enjuiciamiento críticos respecto de nuestra actividad real y concreta de enjuiciamiento para, de ese manera, orientarla (Cfr., III.7), aparecerá ahora como el ideal regulativo, como el supuesto contrafáctico, de una

---

<sup>133</sup> Los medios del lenguaje natural, anota Habermas, bastan en principio para aclarar el sentido de cualesquier plexos simbólicos, por extraños e inaccesibles que a primera vista puedan parecer. Podemos traducir de cualquier lengua a cualquier lengua. Podemos poner en relación con el contexto familiar, es decir, precomprendido, de nuestro propio entorno las especulaciones de las épocas más remotas y de las culturas más alejadas. Pero simultáneamente, al horizonte de todo lenguaje natural pertenece la distancia frente a tradiciones extrañas. Y asimismo, el horizonte siempre entendido de nuestro entorno familiar puede en todo momento tornársenos cuestionable. Solo esos dos momentos, tomados conjuntamente, circunscriben la experiencia hermenéutica: la intersubjetividad del entendimiento en el lenguaje ordinario es en principio tan ilimitada como discontinua. Ilimitada, porque puede extenderse cuanto se desee; discontinua, porque nunca puede establecerse por entero. Y esto es así tanto en las comunicaciones dentro de una misma comunidad de lenguaje socioculturalmente homogénea como en las comunicaciones que han de salvar distancias en el tiempo o en el espacio entre distintas clases, culturas y épocas (Habermas, 1982, 278).

"situación ideal de diálogo" (Habermas), de una "comunidad ideal de comunicación" (Apel), en las que habría una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla, en las que, por tanto, se hallarían excluidas aquellas distorsiones sistemáticas de la comunicación que impidieran el libre acuerdo racional entre los participantes. Al igual que en el caso de Kant, Apel y Habermas insistirán en que una comunidad de este tipo, una situación de esta clase, no podrán ser consideradas jamás como realmente existentes. Se trata en ambos casos, pues, de ideas regulativas que, no obstante, nos permitirán distanciarnos de y enjuiciar críticamente a las comunidades **reales** de comunicación, a las situaciones **reales** de diálogo, para, de esa manera, orientarlas. Es en este sentido que, en quinto lugar, el recurso al lenguaje permitirá reformular las relaciones entre estética y moralidad establecidas a partir de la noción de **sensus communis** en la medida en que la unidad armónica de los sujetos juzgantes más allá del egoísmo particular de un sujeto privado que en esta noción se expresa, habrá de mostrarse ahora como aquella relación armónica y exenta de violencia -esto es, una relación ética- entre los sujetos que, de acuerdo a Habermas y a Apel, se presupone y a la vez se proyecta en nuestras acciones orientadas al entendimiento<sup>134</sup>. Finalmente, en sexto lugar, del mismo modo en

---

<sup>134</sup> Recuérdese a este respecto la tesis habermasiana ya señalada de acuerdo a la cual mediante el lenguaje se instituiría anticipadamente la emancipación, pues con nuestra primera frase se expresará ya de modo inequívoco la intención de alcanzar un consenso universal y libre de coerción. La "vida buena y verdadera" se encuentra así anticipada en la estructura pragmática de los actos de habla formulados con intención comunicativa, de

que, de acuerdo a Kant, la comunicabilidad universal, el **sensus communis**, debía ser presupuesto no sólo en la formulación del juicio de gusto sobre lo bello, sino, aún más, en toda actividad de enjuiciamiento, fuera éste estético, teórico o moral (Cfr., III.6), señalamiento en virtud del cual el autor de la Critica de la Facultad de Juzgar insinuaba la posibilidad de ampliar el análisis del juicio teórico y del juicio moral incorporando esa relación intersubjetiva propia al **sensus communis**, de esa misma manera, ha de ser posible ahora avanzar en una dirección análoga, introduciendo esa relación intersubjetiva mediada lingüísticamente, en el sentido en que se ha señalado anteriormente, en el análisis del juicio teórico y del juicio moral. Es de ello que habremos de ocuparnos en los apartados siguientes (Cfr., Apartados V y VII). No obstante, en el caso del juicio moral, será preciso introducir, al lado de la relación intersubjetiva inherente al **sensus communis**, una reformulación de la noción de **gusto** que permita establecer un vínculo entre Kant y la tradición humanista y, en general, entre la tradición antigua y la moderna, asignando un papel preponderante al concepto de **reflexión** (Cfr., VI y VII.3).

---

las emisiones lingüísticas que se emplean en el curso de una interacción orientada al entendimiento.

## V. JUICIO TEORICO Y SENSUS COMMUNIS

### V.1. El juicio teórico en la Critica de la Razón Pura y en los Prolegómenos.

En los Prolegómenos, Kant distingue dos clases de juicios de percepción (Wahrnehmungsurteile):

1) Por un lado, aquéllos que expresan tan sólo el **sentimiento** del **sujeto particular** que enuncia el juicio y que cada cual reconocerá por ello como meramente **subjetivo**. Se trata de juicios, dirá Kant, sólo **subjetivamente válidos** -juicios del tipo "el azúcar es dulce", "el ajeno es desagradable". En esta clase de juicios aquel sujeto que los formula no podrá exigir en modo alguno que él mismo en otro momento o cualquier otro haya de juzgar de la misma manera en que él lo hace en un momento determinado. Esta clase de juicios jamás podrán ser atribuidos al objeto, nunca podrán ser por ello **objetivos**. En ellos se expresa solamente una relación entre dos sensaciones del mismo **sujeto particular** y no una relación **necesaria** con el objeto por lo que no deben pretender una validez **objetiva**, ni tampoco, por tanto, una validez **universal** para todo otro sujeto (P,19,299).

2) Por el otro, aquéllos que pueden ser convertidos en

juicios de experiencia (Erfahrungsurteile) si se les añade un concepto del entendimiento (Verstandesbegriff) (P,19,299); se trata en este caso de juicios de percepción que tienen inicialmente una validez sólo subjetiva -juicios del tipo "si el rayo de sol cae sobre la piedra, ésta se calienta"-, de juicios en los que se expresa sin duda un enlace entre las percepciones, pero un enlace que se encuentra sólo en la conciencia del sujeto particular que los enuncia y que por ello no expresa necesidad objetiva alguna. Pero si, para seguir con el ejemplo, se dice "el sol calienta la piedra" entonces a la sucesión de las representaciones se añade el concepto de causa que introduce en ellas un enlace necesario que permite al juicio plantear una pretensión de validez ya no tan sólo para el sujeto particular que lo formula, sino para todo sujeto. Subsumido bajo conceptos del entendimiento, el enlace meramente subjetivo de percepciones se transforma en una experiencia propiamente dicha. El juicio de percepción se convierte entonces en juicio de experiencia por medio de un concepto del entendimiento capaz de establecer un enlace necesario en la sucesión de las representaciones (P,20, 300)<sup>135</sup>. Los juicios de experiencia exigen siempre la acción

---

<sup>135</sup> En todo juicio, dirá Kant, hay un concepto válido para muchas otras representaciones (KrV,A69/B93). El juicio es por ello la relación de subordinación de un concepto bajo otro, la conciencia de que un concepto está contenido en otro concepto (Rx,3053). De este modo, si algo x, que se conoce mediante una representación a, se compara con un concepto B, sea que esté incluido, abarcado o no por éste último, la relación establecida entre ambos es un juicio. El juicio es el conocimiento de la concordancia (Einstimmung) o de la discordancia (Widerstreit)

unificadora de los **conceptos** del entendimiento sobre las representaciones sensibles para introducir en ellas un enlace **necesario** capaz de dotarlas de una validez **objetiva**, es decir, de una relación **necesaria** con el objeto que será **válida para cada cual** (P,18,298).

Kant subraya que los **juicios de experiencia** son actos del entendimiento por los que se unifica la diversidad de las representaciones dadas mediante **conceptos** al referirlas a la **apercepción**<sup>136</sup> (KrV,B142-143). Las representaciones se enlazan entre sí en una experiencia **objetiva** en virtud de esta **necesaria unidad de apercepción** en la síntesis de las intuiciones, es decir, según principios que determinan **objetivamente** todas las representaciones susceptibles de producir algún conocimiento, de principios que derivan, en último análisis, de acuerdo a Kant, de aquel otro principio fundamental de la **unidad trascendental de**

---

entre ambos (Rx,3920).

<sup>136</sup> Todos los actos del entendimiento pueden ser reducidos a juicios, de modo que el entendimiento puede ser representado como la **facultad de juzgar**, anota Kant en la Critica de la Razón Pura (KrV,A69/B94). En este mismo sentido, señalará nuevamente Kant en un pasaje posterior, pensar es esencialmente juzgar y juzgar es enlazar el contenido de las representaciones en la unidad de la conciencia. Un juicio es por ello no otra cosa que el modo de llevar, de reducir las representaciones dadas a la unidad objetiva de apercepción (KrV,B142).

apercepción<sup>137</sup>. En un juicio de experiencia así entendido, pues, se exigirá que el enlace entre las representaciones se haga bajo una condición, que remite en primera instancia a la acción de los conceptos puros del entendimiento y en última instancia al fundamento de éstos, es decir, a la unidad trascendental de la conciencia, capaz de convertirlo en válido universalmente (P,19,299). Solamente en virtud de esta referencia última a la unidad trascendental de apercepción es que podrá formularse un juicio de experiencia que declare una relación objetivamente válida, distinta de la relación subjetiva que guarden entre sí las mismas representaciones en la conciencia de un sujeto particular.

Lo que interesa destacar, pues, es que a diferencia de la validez subjetiva propia a los juicios de percepción, los juicios de experiencia tendrán una validez objetiva que les permitirá plantear legítimamente una pretensión de validez universal para todo sujeto de modo que no sólo en todo momento el sujeto individual que lo formula, sino todo otro sujeto, deberán enlazar necesariamente esas mismas representaciones bajo las mismas condiciones<sup>138</sup> (P,19,299). Es por ello que, en el caso de los

---

<sup>137</sup> Según Kant, es justamente a través de la cópula que aparece en los juicios que se expresa el enlace necesario de las representaciones y su relación con la apercepción originaria (KrV, B142-143).

<sup>138</sup> Es en este sentido que en la Critica de la Facultad de Juzgar Kant señalará que ya un juicio de experiencia individual plantea legítimamente una pretensión de validez universal para todo sujeto, pues ha sido formulado de acuerdo a las condiciones universales de la facultad de juzgar determinante según las leyes de una experiencia posible en general (KU, VII, XLVI).

juicios de experiencia, la validez objetiva y la validez universal para cada cual serán conceptos intercambiables (P,19,298). Es importante precisar, sin embargo, que, así comprendidos, los juicios de experiencia serán válidos para cada cual porque son objetivamente válidos, y no a la inversa. Conviene recordar a este respecto el señalamiento que Kant realiza en el prólogo a la Critica de la Razón práctica en el sentido de que no es la universalidad del asentimiento a un juicio de experiencia lo que prueba su validez objetiva; aún más, incluso en el caso de que esa universalidad de asentimiento se presentara, no podría proporcionar una prueba de la validez objetiva del juicio en cuestión; por el contrario, es solamente la validez objetiva la que constituye la base del necesario acuerdo universal en torno al juicio considerado (KpV,13).

## V.2. El juicio teórico en la Crítica de la facultad de Juzgar.

Hemos tomado como punto de partida la distinción entre los juicios de percepción, que poseen una validez meramente subjetiva, y los juicios de experiencia propiamente dicha que, en razón de su validez objetiva, plantean legítimamente una pretensión de validez universal para todo sujeto. En efecto, en virtud del enlace necesario en la sucesión de las representaciones que en ellos se expresa -enlace cuya condición de posibilidad última está dada por la unidad trascendental de la conciencia- esta clase de juicios tendrán una validez objetiva y plantearán por ello legítimamente una pretensión de validez universal para cada cual, en la medida en que cualquier otro sujeto tendrá que hacer ese mismo enlace bajo condiciones que son idénticas para todo sujeto.

Como ya lo hemos señalado con anterioridad (Cfr., Apartados III.1. y III.2. de este trabajo) en el juicio de gusto sobre lo bello analizado en la Crítica de la Facultad de Juzgar, se plantea también una pretensión de validez universal para cada cual; no obstante, se ha establecido una diferencia en torno al modo en que se plantea dicha pretensión y al carácter con el que se presenta, debido a que el fundamento de esta clase de juicios no es objetivo, sino enteramente subjetivo. De este modo, el planteamiento de la pretensión de universalidad en esta clase de

juicios nos llevó, en un primer momento, a la necesidad de centrar la atención ya no en la relación del juicio con el objeto- refiriéndolo a la apercepción trascendental como su condición última de posibilidad al modo en que ocurría en los juicios de **experiencia-**, sino con el **suje**to que juzga y, en un segundo momento, en aquella condición **subjetiva** y a la vez **universal** en virtud de la cual se remitía un juicio como el de gusto no a un sujeto particular, sino a un estado de ánimo universalmente comunicable, universalmente compartido por el cual el sujeto se consideraba enlazado y vinculado con la **esfera total de los sujetos juzgantes**. Recordemos a este respecto que, en el párrafo 20 de la Critica de la Facultad de Juzgar, Kant denominó **sensus communis** al principio subjetivo de los juicios de gusto. No obstante, allí mismo señalaba que este **sensus communis** podía ser también considerado como la **necesaria condición subjetiva** de toda clase de juicios y no solamente de los juicios de gusto. Es en este sentido que señalaría en el párrafo 21 de la obra citada que los conocimientos y juicios (**Erkenntnisse und Urteile**), al igual que la convicción (**Überzeugung**) que les acompaña, tienen que dejarse comunicar universalmente (**allgemein mitteilen**), pues, de otro modo, afirmaba, no tendrían concordancia alguna con el objeto (**Übereinstimmung mit dem Objekt**); serían un simple juego subjetivo de las facultades de representación (**ein bloss subjektives Spiel der Vorstellungskräfte**) tal y como lo demandaba el escéptico (KU,21,65). De acuerdo a este señalamiento, el **sensus communis** parece constituir la única alternativa verdadera al solipsismo. Es

en este sentido que apuntará, ya en el título mismo del párrafo 35 de la Critica de la Facultad de Juzgar, que el principio del gusto es el principio subjetivo de la facultad de Juzgar en general (*das Prinzip des Geschmacks ist das subjektive Prinzip der Urteilskraft überhaupt*) (Cfr., KU, 35, 144) -y por ello debemos entender, según me parece, tanto la facultad de juzgar **determinante** como la facultad de juzgar **reflexionante**. Es posible por ello considerar al propio **sensus communis** como principio **subjetivo** de todos los juicios y, por tanto, como principio **subjetivo** ya no sólo del juicio de gusto en particular, sino también del juicio teórico al igual que del moral. El caso del juicio teórico es relevante en este sentido. En el párrafo 21 de la Critica de la facultad de Juzgar, Kant apunta que si los conocimientos se deben dejar comunicar (*mitteilen*), es necesario que el estado de ánimo (*Gemütszustand*), es decir, la disposición (*Stimmung*) de las facultades de conocimiento (*die Stimmung der Erkenntniskräfte*) con relación a un conocimiento en general (*zu einer Erkenntnis überhaupt*) -y, en particular, esa proporción que conviene a una representación para hacer de ella un conocimiento-pueda ser comunicado universalmente (*allgemein mitteilen*). Sin esta disposición (*Stimmung*) en tanto que condición subjetiva del acto de conocer (*als subjektive Bedingung des Erkennens*) y sin esa comunicabilidad universal de una disposición de esta clase, el conocimiento (*Erkenntnis*), considerado como efecto (*Wirkung*), no podría producirse (KU, 21, 65-66). Habrá de resultar claro que, en el caso del conocimiento teórico, esta condición subjetiva (esto

es, la comunicabilidad universal de la disposición de las facultades de conocimiento) tendrá que ser complementada por otra serie de condiciones de carácter más bien objetivo (por ejemplo, aquéllas expresadas por las categorías)<sup>139</sup>. De acuerdo a esto, el **sensus communis** no parece estar restringido exclusivamente a la experiencia de lo bello, a los juicios de gusto y al ámbito estrictamente estético. De este modo, pese a no haberse referido explícitamente en las otras dos Criticas a una noción como ésta, lo cierto es que ella subyace de algún modo a la filosofía kantiana en su conjunto. En efecto, para Kant la validez universal de los juicios -sean morales, estéticos, lógicos o teóricos- depende de la universal comunicabilidad o compartibilidad que, a su vez, depende de algo que todo sujeto efectivamente posee o, al menos, es capaz en principio de poseer -a saber, un estado de ánimo universalmente comunicable o compartible. Es en este sentido que Reinhard Brandt ha insistido con razón en que el aspecto de la comunicabilidad de los juicios puede ser extendido más allá de la Critica de la Facultad de Juzgar. Es así que recordará que ya Kant en una carta dirigida a Jacob Segismund Beck el 1 de julio de

---

<sup>139</sup> Kant señala a este respecto que la validez universal **objetiva** incluye validez universal **subjetiva**, pero que, a la inversa, la validez universal **subjetiva** no incluye necesariamente a la validez universal **objetiva**. Un juicio **teórico**, basado sobre conceptos objetivos cuya verdad puede ser establecida, es válido para **todo** sujeto juzgante. Todo sujeto juzgante tiene que formular ese mismo juicio. A diferencia de ello, un juicio **estético**, que no se refiere en absoluto al objeto, no puede, en modo alguno pretender poseer validez **objetiva**. Su verdad **objetiva** no puede ser establecida. Como Kant lo señala, la universalidad **estética** no une el predicado de belleza al concepto de un objeto tomado en su entera esfera lógica, sino que lo extiende sobre la esfera entera de los sujetos que juzgan.

1794, había señalado que "solamente podemos entender y compartir con otros lo que nosotros mismos podemos hacer. No podemos percibir la combinación como dada, sino que tenemos que hacerla nosotros mismos: tenemos que combinar si es que habremos de representarnos algo como combinado...en vista de esta combinación podemos comunicarnos con los demás" (K,1-VII-1794). En un pasaje como éste, Kant relaciona estrechamente el conocimiento teórico con su comunicabilidad y compartibilidad entre los seres humanos y, por consiguiente, con el *sensus communis*. La propia deducción de las categorías, especialmente en la segunda edición de la *KrV*, reconoce este aspecto de la combinación y de la comunicabilidad en el momento en que introduce la línea total de razonamiento con la noción fundamental de "la posibilidad de una combinación en general (*Verbindung überhaupt*)" (Cfr., *KrV*, B129-130) De acuerdo a Kant, pues, el enjuiciamiento y consideración de los otros constituye un criterio empírico inalienable para evaluar si mis pensamientos son efectivamente susceptibles de ser reproducidos y, por tanto, conocimientos posibles o si se trata de meras ficciones subjetivas (Brandt, 1989, 187-8). Debemos recordar en este sentido el importante señalamiento de Kant en la *Antropología*, de acuerdo al cual "el egoísta lógico no considera necesario probar su juicio con el entendimiento de los otros, como si no necesitara en absoluto de esta piedra de toque (*criterium veritatis externum*). Sin embargo, continúa el propio Kant, es cierto que nosotros no podemos prescindir de este medio para asegurarnos de la verdad de nuestro juicio (*Der logische Egoist hält es für*

unnötig, sein Urteil auch am Verstande anderer zu prüfen; gleich als ob er dieses Probersteins (criterium veritatis externum) gar nicht bedürfe. Es ist aber so gewiss, dass wir dieses Mittel, uns der Wahrheit unseres Urteil zu versichern, nicht entbehren können)... "(A, 2, 6) 140.

140 Análogamente, en ¿Qué significa orientarse en el pensamiento?, Kant se preguntaba lo siguiente:

" Pero ¿pensaríamos mucho y pensaríamos bien y con corrección (Richtigkeit), si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros (wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mitteilen, dächten)? Por consiguiente, se puede decir bien que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos (seine Gedanken öffentlich mitzuteilen) los priva también de la libertad de pensar" (DO, 144).

De la misma manera, señalaría en la Introducción a la Lógica:

"El entendimiento humano común (der gemeine Menschenverstand) (sensus communis) es en sí, también, una piedra de toque, para descubrir las faltas del falso uso del entendimiento (die Fehler des künstlichen Verstandesgebrauchs zu entdecken). Esto significa: orientarse en el pensamiento o en el uso especulativo de la razón mediante el entendimiento común (sich im Denken, oder im spekulativen Vernunftgebrauche durch den gemeinen Verstand orientieren), si se utiliza el entendimiento común (gemeiner Verstand) como prueba del enjuiciamiento de la corrección del entendimiento especulativo (als Probe zu Beurteilung der Richtigkeit des spekulativen)" (L, E, VII, 57).

De acuerdo a esto, la comunicabilidad de los pensamientos entre los diversos sujetos, el propio sensus communis, sería condición de posibilidad de toda clase de enjuiciamiento, fuera este teórico, estético o moral. Aún más, en el pasaje de ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? arriba citado, la libertad de pensar - esto es, el sometimiento de la razón a ninguna otra ley sino a las que ella se da a sí misma (die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Gesetze, als: die sie sich selbst gibt) (Cfr., DO, 144)- aparece posibilitada por la comunidad de pensamiento. Es, pues, en último análisis, esta comunidad de pensamiento lo único que puede oponerse a la intolerancia (Gewissenszwang) y a la minoría de edad basadas en miedo y en la carencia de argumentos (Argument) y favorecer el cuidadoso examen

Los señalamientos anteriores enfatizan, pues, ya no una relación no de las cualidades de los objetos entre sí, tampoco una relación de un sujeto aislado, de una conciencia solitaria, con los objetos, sino una relación del sujeto juzgante con los demás sujetos, una relación intersubjetiva. Me parece que señalamientos de esta clase contienen, por tanto, sugerencias valiosas que permiten ampliar el análisis del juicio teórico incorporando en él los problemas relacionados ya no con la condición **objetiva** de su posibilidad -tal y como ha sido analizada en el caso de los juicios **de experiencia**- sino aquéllos otros que tienen que ver con su condición **subjetiva**, particularmente aquéllos relacionados con la introducción de la relación intersubjetiva, lingüísticamente mediada, en el fundamento mismo del juicio teórico.

---

de la razón en todos los órdenes (**alle Prüfung der Vernunft**) (Cfr., DO, 144), es, pues, condición de posibilidad de la **autonomía** (**Mündigkeit**) y, por tanto, de la **Ilustración** (**Aufklärung**).

### V.3. Juicio teórico y *sensus communis*.

Hemos señalado ya (Cfr., Apartado IV) que, de acuerdo a autores como Apel, Peirce, "el Kant de la filosofía americana" (Apel), habría operado una transformación de la filosofía, de acuerdo a la cual, en primer lugar, no podía haber conocimiento de algo en tanto que algo, sin una mediación signica, lingüística; en segundo lugar, no podía haber mediación signica alguna sin que hubiera una interpretación de ella por parte de un intérprete, de un sujeto; en tercer lugar, y esto es lo decisivo, este sujeto no es, sin embargo, un sujeto particular de conocimiento, sino una comunidad de sujetos. El conocimiento no sería concebido entonces como una función de la conciencia individual y solitaria, sino como el resultado de la actividad de una comunidad intersubjetiva, en este caso, de una comunidad de interpretación o, dicho con más precisión, de una comunidad de investigadores que sustituye a la "conciencia en general" trascendental kantiana (Apel, 1972-1973, II, 179 y ss.). En lo sucesivo ya no cabría reflexionar sobre el conocimiento en general a partir de la relación sujeto-objeto, de la unidad y evidencia de la conciencia del objeto o de la autoconciencia, concebidas de modo solipsista. Peirce insistiría, por el contrario, en que la relación sujeto-objeto del conocimiento se hallaba mediada por signos y, por tanto, por la relación sujeto-sujeto del conocimiento interpretativo, esto es por una relación intersubjetiva (Apel, 1972-1973, II, 189).

Precisando aún más el planteamiento de Peirce, K.O. Apel acude a J. Royce, quien habría explicado la relación entre el problema del acuerdo intersubjetivo y el problema del conocimiento señalando que, para determinar el valor de una idea o de una hipótesis verificándola experimentalmente, es preciso fijar previamente su valor en el interior de la comunidad de los científicos interpretándola: "Con otras palabras, el intercambio cognoscitivo **perceptivo** del hombre con la naturaleza presupone un intercambio cognoscitivo **interpretativo** entre los hombres..." (Apel, 1972-1973, II, 189)<sup>141</sup>. Se trata, pues, de reconocer el acuerdo (**Übereinkunft**) intersubjetivo que actúa en cualquier aplicación interpretativa del lenguaje, de reconocer el acuerdo intersubjetivo en una "comunidad de interpretación" como condición de la posibilidad y validez de todo conocimiento (Apel, 1972-1973, II, 190). De este modo, se subraya el papel decisivo del acuerdo con los otros acerca del mundo objetivo acerca del sentido y verdad del descubrimiento lingüístico de algo en tanto que algo (Apel, 1973-1973, I, 24-25)<sup>142</sup>. Este acuerdo intersubjetivo no se

---

<sup>141</sup> Se trata, pues, de reconocer la interpretación de los significados de las palabras o de los conceptos transmitidos lingüísticamente, que tiene que preceder a toda subsunción de los datos sensoriales bajo dichos conceptos (Apel, 1972-1973, II, 190).

<sup>142</sup> "Dicho de otro modo: aquella memorable tradición de la gnoseología nominalista, que ve en los signos únicamente un instrumento para comunicar lo ya conocido, **relega al lenguaje como instancia mediadora para conocer algo en tanto que algo**; esta postergación implica siempre relegar la mediación intersubjetiva de la tradición que está ligada a cualquier tradición interpretativa del lenguaje en actos de conocimiento perceptivo-aperceptivos" (Apel, 1972-1973, II, 189).

reduce a un mero intercambio de información sobre lo que acaece, sino que es, en primer lugar, un acuerdo previo acerca de cómo podemos interpretar el mundo (Apel,1972-1973,II,176). De acuerdo a esto, no es posible lograr una conciencia cognoscitiva de algo en tanto que algo, o sobre sí mismo como sujeto sin participar ya en un proceso lingüístico interpersonal de acuerdo intersubjetivo (Apel,1972-1973,I,56)<sup>143</sup>. Se trata de subrayar ese acuerdo intersubjetivo sobre el lenguaje científico, los modelos teóricos, el proceder de las teorías o, incluso, sobre los programas de investigación enteros (Apel,1973-1973,I,24-25).

Importa subrayar que, de este modo, el discurso sobre las facultades del ánimo, el problema de la conciencia como sujeto del conocimiento científico -en oposición a los objetos- queda desplazado:

---

<sup>143</sup> En la argumentación, dirá Perelman, la noción de "hecho" se caracteriza únicamente por la idea que se posee de cierto género de acuerdos respecto a ciertos datos que aluden a una realidad objetiva y que, según H. Poincaré, designarían, en realidad *ce qui est commun à plusieurs êtres pensants et pourrait être commun à tous* (Poincaré, H., La valeur de la science). Desde el punto de vista argumentativo, estaremos en presencia de un hecho si podemos postular respecto a él un acuerdo (Perelman, 1958,121 y ss.). En este mismo sentido, Apel subraya que una interpretación lingüística del mundo, un acuerdo intersubjetivo acerca de lo que ha de valer como experiencia, tiene que ir presupuesto en los protocolos de la experiencia en cuanto enunciados básicos para la formación de teorías universalmente válidas (Apel,1972-1973,II,41). Se trata de reconocer, pues, la fijación intersubjetiva de los hechos en el seno de la comunidad de los investigadores a la que ya se había referido Ch. S. Peirce (Apel,1972-1973,II,41).

"El problema a que ha conducido la moderna discusión parece consistir en una renovación de la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento científico como pregunta por la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo sobre el sentido y la verdad de los enunciados o de los sistemas de enunciados. Esto significaría que la crítica kantiana del conocimiento, como análisis de la conciencia, debería transformarse en una crítica del sentido como análisis de los signos; su "punto supremo" no radicaría en la unidad objetiva de las representaciones que es accesible ahora mismo en una "conciencia en general" supuestamente intersubjetiva, sino en la unidad del acuerdo intersubjetivo que alguna vez debe alcanzarse mediante la interpretación consistente de los signos en un consenso intersubjetivo ilimitado" (Apel, 1972-1973, II, 155).

No se trata ya entonces de una conciencia pura en general como en la filosofía trascendental kantiana, sino de un sujeto constituido por una comunidad real de experimentación y de interpretación. Esta comunidad es experimentable del mismo modo en que lo son sus signos y sus acciones, pero no al modo de un objeto de la experiencia entre otros que pudiera ser descrito y explicado desde fuera en tanto que dato observable, sino como medio intersubjetivo del acuerdo sobre las condiciones conceptuales de posibilidad y validez para describir y explicar datos observables (Apel, 1972-1973, II, 188). Desde esta perspectiva, la autoconciencia no se entiende ya al modo solipsista de una conciencia individual y solitaria, sino que aparece como miembro y representante de una comunidad de interpretación (Apel, 1972-1973, II, 207). De esta manera, tendremos que sustituir las acciones del entendimiento propias de la "conciencia en general" kantiana- que garantizaban la objetividad e intersubjetividad del conocimiento (Cfr., párrafo V.1.), por las acciones concretas

del acuerdo en la comunidad de comunicación de los científicos, explicitadas como actos de habla (Apel, 1972-1973, II, 340). Si pudiéramos decirlo de este modo, el elemento decisivo de este desplazamiento radica en la sustitución del "punto supremo de la teoría kantiana del conocimiento, "la síntesis trascendental de apercepción" como unidad de la conciencia del objeto, por la "síntesis trascendental" de la interpretación mediada lingüísticamente como unidad del acuerdo sobre algo en el interior de una comunidad de comunicación. La "conciencia en general" kantiana se sustituye así por el principio regulativo de la formación del consenso en una comunidad ideal de comunicación que a la que debe aspirarse en la comunidad real de comunicación (Apel, 1972-1973, II, 337 y ss.).

Como ya lo hemos subrayado, esta comunidad ideal de comunicación funcionará al modo de un principio regulativo, de una idea que expresa un postulado moral al que no le corresponde nada en el orden empírico, pero que, no obstante, orienta normativamente a la comunidad real de comunicación expresando así una reserva crítica respecto de ésta última (Apel, 1972-1973, I, 58-59-70):

"Tal principio regulativo se encuentra, a mi juicio, en la idea de la realización de una comunidad lingüística de interpretación que quien argumenta, en general, (¡es decir, quien piensa;) presupone implícitamente como instancia ideal de control. Si nos percatamos de que no existe correspondencia alguna entre la comunidad real de

comunicación, presupuesta por cuantos argumentan en una situación finita, y el ideal de la comunidad ilimitada de interpretación, sino que la primera está sujeta a todas las limitaciones de la conciencia y de los intereses del género humano, dividido en naciones, clases, juegos lingüísticos y formas de vida, surgirá a partir del contraste entre el ideal y la realidad de la comunidad de interpretación el principio regulativo del progreso práctico, con el que podría y debería estar enlazado el progreso en la interpretación" (Apel, 1972-1973, II, 204-205).

De acuerdo a esto, todo aquél que quisiera comportarse racionalmente, tendría que sacrificar todos sus intereses privados en aras del interés de la "comunidad ilimitada"<sup>144</sup>. Así entendido, el proceso de conocimiento, en tanto que proceso de comunicación ilimitada, presupondría una ética mínima, puesto que se halla esencialmente vinculado al discurso de una comunidad de argumentación (Apel, 1972-1973, II, 340). Es este el momento de plantear ciertas conclusiones respecto de las relaciones entre el juicio teórico y el *sensus communis*.

La referencia al *sensus communis* en el enjuiciamiento teórico tiene que ver, en primer lugar, con la introducción de una

---

<sup>144</sup> "El que no sacrifique su propia alma para salvar al mundo entero, es ilógico en todas sus inferencias, colectivamente. De este modo, el principio social se halla enraizado intrínsecamente en la lógica" (Peirce, Ch. S., Cit., en Apel, 1972-1973, II, 168). Hay pues, una identificación lógicamente necesaria del individuo con el interés de la comunidad indefinida. El *selfsurrender* en el que Peirce vió el distintivo moral de la comunidad científica consiste precisamente, de acuerdo a Apel, en que cada científico individual hará abstracción de las necesidades e intereses privados, personales e individuales, colocándose en el interior de la comunidad de los investigadores (Apel, 1972-1973, I, 16).

relación intersubjetiva mediada lingüísticamente -que aparece expresada en la forma de una **comunidad de comunicación**- a la base misma del juicio teórico -en este caso, de las hipótesis, teorías y programas de investigación enteros; en segundo lugar, con la postulación de aquella voz universal en la esfera total de los sujetos juzgantes -en este caso, de aquél acuerdo ilimitado entre los diversos miembros de la comunidad de investigadores- que, en tercer lugar, puede funcionar como un ideal regulativo que, a la vez que permite hacer inteligible aquella máxima del pensar extensivo del **sensus communis** -en este caso, la posibilidad de que el científico individual haga abstracción de sus intereses privados en aras de los intereses de la comunidad de investigadores, potencialmente ilimitado espacial y temporalmente- permite también el establecimiento de un peculiar enlace entre el enjuiciamiento teórico y la experiencia de la moralidad -en este caso, de una relación ética, al margen de la coacción y violencia, entre los diversos sujetos que integran la comunidad de investigadores.

## VI. GUSTO, **SENSUS COMMUNIS**, REFLEXION Y DELIBERACION.

### VI.1. Gusto y **sensus communis** en la tradición humanista.

De acuerdo a Bäumler, el concepto de **gusto** habría surgido hacia la segunda mitad del siglo XVII en España. La importancia que desempeñaría un concepto como éste es destacable en autores como Gracián, quien haría del gusto el componente central de su representación del hombre. Gracián colocaría en el lugar del ideal del saber y de la formación artística, el ideal del hombre que actúa y se mueve en el mundo. Privilegiaría de este modo el conocimiento **práctico** del hombre frente a la **teoría**, frente al **saber**. En este conocimiento **práctico** del hombre, la perspectiva común sobre el valor de las cosas (*das Gemeinurteil*, *iudicium commune*) poseería mayor importancia que el **saber** enseñado. Es aquí que se introduciría el concepto de **gusto**. En efecto, mediante él se designaría la misteriosa capacidad (*geheimnisvolle Fähigkeit*), que no puede ser enseñada por nadie, para encontrar siempre la recta elección (*die rechte Wahl*)<sup>145</sup>. El gusto no será por ello una

---

<sup>145</sup> Bäumler recuerda que esta definición se halla contenida en la máxima de Gracián "le goût universel d'autrui, qui est la vrai methode de choisir". El hombre de gusto (*der Mann des Geschmacks*) será el hombre de mundo consumado, acabado (*der vollendete Weltmann*). El concepto de **gusto** aparece vinculado a aquellos términos alemanes como *Gefallen* (gusto) y *Lust* (placer) en gentes como Ariosto, Miguel Angel y Torcuato Tasso. El concepto de **gusto** llegaría a afirmarse fundamentalmente gracias a la influencia española. Es en este sentido que Bäumler citará a Trevisano, quien en 1696 escribiría el primer tratado sobre el

propiedad secundaria del hombre de significación estrictamente psicológica. Por el contrario, sería la fuerza impulsora del comportamiento práctico y, por ello mismo, la raíz de toda cultura. Debe destacarse por ello que el concepto de gusto de Gracián no se halla referido inmediatamente al ámbito de la **estética** en sentido estricto, sino al de la **ética** y al de la **política**.

Pese que la noción de *gout* se encuentre ya en La Rochefoucauld, Pascal y Boileau, no habrían de ser los franceses, sino los italianos, quienes desarrollarían una teoría del gusto. Aún más, serían ellos los introductores de este concepto en su significación estético-filosófica (*buon gusto*) propiamente dicha. No obstante, la significación del concepto de **gusto** más allá del ámbito estrictamente estético -en la forma en que había sido tratado por Gracián- no desaparecería en el tratamiento que de él realizaran los italianos<sup>146</sup>. Bäumler señala que el pensamiento

---

buen gusto, subrayando el origen español de esta expresión (Bäumler, 1967, 19 y ss.). Esta herencia se halla presente en Kant. Ello se manifiesta en señalamientos como aquél que aparece en las Reflexiones cuando apunta que "el gusto es la facultad de elegir con validez universal (*Geschmack ist das Vermögen, allgemeingültig zu wählen*)" (Rx, 1850) o aquél otro de la Antropología donde subraya que "el gusto es la capacidad de la facultad de Juzgar estética para elegir con validez universal (*Geshmack ist das Vermögen der ästhetischen Urteils kraft allgemeingültig zu wählen*) (A, 241).

146 Es en este sentido que Bäumler recuerda el título de la importante obra de Muratori, *Delle riflesioni sopra el buon gusto nelle scienze e nell'arti*, en la que se enlaza el concepto de gusto no solamente con el arte, sino también con la ciencia (Cfr., Bäumler, 1967, 21).

alemán sería el último en reflexionar en torno a un concepto como el de gusto después de los desarrollos realizados por españoles, italianos y franceses<sup>147</sup>. Sin embargo, una vez que surgiera una reflexión de esta clase en la cultura alemana, habría de profundizarse a lo largo de un desarrollo de alrededor de 60 años (1727-1790) en una forma por demás insospechada (Bäumler, 1967, 23).

El concepto de gusto se halla referido al arte fino, al modo delicado de vivir (*die feine Art zu leben*). El buen gusto se entiende como esa capacidad que poseen los sujetos de distanciarse de sí mismos y de sus preferencias privadas. En el gusto se supera por tanto el egoísmo, se superan los reparos subjetivos especiales en consideración de los demás. Por su esencia más propia el gusto no es, pues, un asunto privado, sino un fenómeno social de primer rango (Cfr., Gadamer, 1960, 68). El gusto se halla así vinculado a un sentido comunitario, a un *sensus communis*. El hombre de gusto será por ello aquél que incorpore en su reflexión y en su comportamiento la consideración de todos los otros, un sentido comunitario, un *sensus communis*.

En virtud de esta vinculación al *sensus communis*, el concepto de gusto comportará un elemento normativo (Gadamer, 1960, 73). Gusto

<sup>147</sup> El primer tratado alemán sobre el gusto (*Untersuchung von dem guten Geschmack in der Dicht- und Redekunst*, 1727) se basaba enteramente sobre la estética francesa (Bäumler, 1967, 22).

y **sensus communis**, como lo señala Gadamer, se muestran así como "un momento del ser ciudadano y ético" (Gadamer, 1960, 63). De acuerdo a esto, en ambos conceptos se expresarían resonancias no solamente estéticas, sino también, y sobre todo, **morales y sociales**. Esto es claro en el interior de la tradición humanista, donde el **sensus communis** y el **gusto** constituían elementos del ser cívico y moral. En este sentido, un pensador como Gadamer sostiene que, particularmente desde Kant, el **gusto** y el **sensus communis** parecen haber sido reducidos al ámbito estrictamente estético, perdiendo aquella conexión inherente con la ética y la política manifiesta en la tradición humanista. En efecto, Gadamer piensa que Kant habría operado una reducción del **gusto** y del **sensus communis** al juicio estético, único ámbito en el que, de acuerdo al autor de la Critica de la facultad de Juzgar, sería posible hablar de un verdadero sentido comunitario. No obstante, apunta Gadamer, la propia historia de ambos conceptos -que precede, según se ha dicho, a la utilización que de ellos realizara Kant- permite reconocer que originalmente ellos poseían una significación más moral que estética. En virtud de ellos se describe un ideal de humanidad auténtica. (Cfr., Gadamer, 1960, 65 y ss.):

"La historia del concepto del gusto sigue a la historia del absolutismo desde España hasta Francia e Inglaterra, y coincide con la prehistoria del tercer estado. El gusto no sólo representa el ideal que plantea una nueva sociedad, sino que bajo el signo de este ideal (del buen gusto) se plantea por primera vez lo que desde entonces recibirá el nombre de "buena sociedad". Esta ya no se reconoce ni legítima por nacimiento y rango, sino fundamentalmente sólo por la

comunidad de sus juicios, o mejor dicho por el hecho de que acierta a erigirse por encima de la estupidez de los intereses y de la privaticidad de las preferencias, planteando la pretensión de juzgar" (Gadamer,1960,68).

Es en este sentido que Gadamer señala que ya en autores como Vico el **sensus communis** no había significado tan sólo una cierta capacidad general en todos los hombres sino, al mismo tiempo, el sentido que fundaba la comunidad, pero no la comunidad de un pueblo o de una nación particulares, sino la del género humano en su conjunto. Es por ello que la formación del sentido común sería de importancia decisiva para la vida (Gadamer,1960,50).

Apel señala que en ningún otro lugar como en su discurso universitario de 1708, se muestra en forma más clara la vinculación de Vico al mundo del humanismo lingüístico romano. En este discurso Vico emprendería una reflexión histórico-filosófica sobre la relación entre la formación (Bildung) retórico-humanista y el espíritu de la nueva ciencia, identificada con el cartesianismo representado por el "Art de penser" de Port-Royal. Se trata, en último análisis, de un debate entre los modos antiguo y nuevo de pensar y la pretendida superioridad de éste último. De este modo, mientras que, en su disertación de 1666 intitulada De Arte Combinatoria, Leibniz se había empeñado en sistematizar la Tópica sobre los fundamentos de la aritmética, el joven Vico descubriría, profundizando en los antiguos topoi ciceronianos, un horizonte desde el cual poder realizar una crítica radical al

concepto de conocimiento y de formación (*Bildung*) de la *mathesis universalis* (Cfr., Apel, 1963, 337-338).

Vico señalará así que "la filosofía crítica" (cartesiana) proporcionaba una primera verdad de la que "se puede tener certeza aún cuando se dude". En la medida en que las ciencias habrían de derivarse de esta primera verdad, el proceso racional de deducción adquiriría una importancia decisiva. Es por ello que diría que "el propósito de todas las investigaciones, el único objeto de aspiración, honor y aclamación universal hoy en día, es la verdad":

"Antes que nada, sobre los instrumentos de las ciencias, nosotros iniciamos todos los estudios de la crítica, la cual para liberar la verdad primera (*primo vero*) no sólo de toda falsedad (*falsità*), sino también de todo aquéllo que puede suscitar la mínima sospecha de falsedad, prescribe que deben alejarse de la mente todas las verdades segundas (*secondi veri*), o sea lo verosímil (*verisimili*), lo probable, de la misma manera que se aleja la falsedad" (Vico, MS, 176-177).

Es justamente aquí que Vico introduciría la noción de *sensus communis*. En efecto, Vico vincularía al *sensus communis* con la esfera de lo verosímil, de lo probable:

"El sentido común (*senso comune*) se genera de lo verosímil (*nasce dal verisimile*), de lo probable, como la ciencia se genera de lo verdadero y el error de lo falso. Y en efecto,

lo verosímil, lo probable, es como intermedio entre lo verdadero y lo falso, ya que es la mayoría de las veces verdadero, y las menos falso" (Vico, MS, 177).

De acuerdo a Vico, el pensamiento moderno habría desatendido lo probable, lo verosímil, y el *sensus communis* a él asociado. El *sensus communis* no consistía para Vico, como sostenía la interpretación racionalista, en una forma de pensar "popular" o "común". Más bien se hallaba fuera del proceso racional -entendido este término en el sentido cartesiano- en una esfera en la que no podía contarse con reglas universales preestablecidas capaces de orientar los patrones de comportamiento y de acción entre los hombres enfrentados a situaciones particulares. El *sensus communis* se hallaba referido, pues, a la esfera de las acciones humanas, del comportamiento práctico de los hombres. En efecto, de acuerdo a Vico, el mundo histórico, el mundo humano, surgía de las interdependencias de los requerimientos humanos, de la necesidad de establecer instituciones humanas, organizaciones políticas y formas de vida, de regular y constituir un orden de vida en común. Para ello no serían adecuadas, como podría pensarlo el cartesianismo más estrecho, ni consideraciones filosóficas universales, ni reglas generales ni teorías abstractas, sino el sentido común (*sensus communis*) (Cfr., SN, &141-142). Es por ello que consideraría que la facultad humana que conducía al *sensus communis* era el *ingenium*, el ingenio, al que atribuiría una "función inventiva" y no, en modo alguno, deductiva o racional. Es por ello que caracterizaría a su propia filosofía como

"ingeniosa", "tópica" e "inventiva", subrayando que la Tópica era la disciplina que hacía a la mente creativa (Cfr., Vico, SN, & 498). Es en este sentido que diría que los seres humanos viven en un mundo de imaginación, buscando subrayar con ello que el mundo humano no era un mundo creado por el recurso a reglas universales y necesarias capaces de orientarnos en la acción y en la institución de nuestras formas comunes de vida. Es por ello que subrayaría que la filosofía cartesiana despreciaba y sofocaba, sobre todo, al sentido común (*sensus communis*), el cual era esencial para la acción; más aún, y aquí aparecerá otra noción estrechamente vinculada a la de *sensus communis*, eliminaba la *prudencia* en la medida en que un caso particular -y era de éstos que se trataba en el mundo histórico, humano- no podía derivarse de premisas universales<sup>148</sup>. Así, en contra del espíritu cartesiano, Vico defendería expresamente al *sensus communis* como saber formativo (*Bildungswissen*) en el sentido de la Tópica ciceroniana.

**Bildung, sensus communis, reflektierende Urteilskraft,**

---

<sup>148</sup> En la medida en que un caso particular es meramente una instancia de la ley o regla general, puede ser subsumido sin más bajo la regla general. No obstante, hay casos en que no es posible la subsunción de lo particular bajo reglas generales, casos para cuyo enjuiciamiento no hay reglas generales ya dadas. Es aquí que se inscribe y puede ser adecuadamente comprendida la función de la *prudencia* al igual que, como lo veremos más adelante, del *gusto* de la *reflexión* y del *sensus communis*: se trata del enjuiciamiento a partir no de reglas universales, sino de reglas no formuladas e informulables. Este es justamente el caso de la vida cívica y moral.

**Geschmack** y **prudentia** (**Klugheit**) formarían así un conjunto de conceptos que remitirían recíprocamente los unos a los otros. Considerados conjuntamente expresaban un modo de conocimiento que se muestra al modo de un sentido que juzga inmediatamente, en particular, in concreto, sin el recurso a criterios universales previamente formulados, sin subsumirse bajo reglas universales y necesarias y que por ello se relaciona con aquella prudentia que atiende siempre a la reflexión del caso particular. En el caso del **sensus communis**, particularmente, se trata, sin embargo, de un sentido peculiar que puede ser educado, que se forma en el interior de una **Bildung**, que tiene lugar en el interior de una vida en común<sup>149</sup>. Este **sensus communis** es un sentido para lo común que se adquiere en la vida en común, en el interior de la vida comunitaria. Ello requiere el que los hombres sean capaces de superar su estrecho egoísmo privado, incorporando en su reflexión y en su acción la perspectiva de los otros. Esto es, ello requiere de gusto (**Geschmack**). Es por ello que **Bildung**, **sensus communis**, **reflektierende Urteilskraft**, **Geschmack** y **prudentia** no serán solamente modos de conocer, sino también, y ello es tal vez aún más importante, modos de ser o, mejor dicho, de llegar a ser hombres y de poder vivir con los demás en el interior de una comunidad. De acuerdo a Gadamer, esta función social y vinculadora

---

<sup>149</sup> En relación a este vínculo entre **sensus communis** y **Bildung** (formación, educación), valdría la pena tener presente el siguiente señalamiento de Vico

"Por lo tanto, teniendo que ser educados los adolescentes, sobre todo en el sentido común..." (Vico, MS, 177).

del concepto de gusto y, agregaríamos nosotros, del **sensus communis**, de la **reflexión**, de la **prudentia** y de la **Bildung**, se asociaría a una línea de filosofía moral que podría remontarse desde la tradición humanista hasta la Antigüedad. En este sentido, según Gadamer, la ética griega era en su sentido más profundo una ética del **buen gusto** (Gadamer, 1960, 72).

## VI.2. Sensus communis, phrónesis y retórica.

Gadamer ha señalado que para los griegos la **praxis** aludía a la forma de comportamiento de los seres vivientes en general. Así entendida, la **praxis** no se limitaba exclusivamente al hombre, sino que aludía a la realización de la vida (**energeia**) de los seres vivientes en general a quienes correspondía una vida, una forma de vida (**bios**) llevada a cabo de cierta manera. Es en este sentido que también los animales podían ser caracterizados por una cierta **praxis** al igual que por una determinada forma de vida, por un **bios**. No obstante, de acuerdo a Gadamer, habría una diferencia decisiva entre la forma de vida de los animales y la de los seres humanos, en la medida en que la de éstos últimos no se hallaría determinada totalmente por la naturaleza, como efectivamente ocurría en el caso de la de los primeros. Esta diferencia se expresaba puntualmente en el concepto de **prohairesis**, aplicable únicamente a la forma de vida de los seres humanos. La **prohairesis** aludía justamente al momento de anticipación, reflexión y elección previa característica de la acción, de la **praxis** específicamente humana, aludiría, pues, a la **sabiduría práctica** que capacitaría a los seres humanos para preferir lo uno sobre lo otro, para elegir conscientemente entre un conjunto de diversas posibilidades (Cfr., Gadamer, 1981, 61). De acuerdo a esto, estar enfrentado a situaciones concretas frente a las que tienen que decidir caracterizaría a la situación básica en la que viven los seres

humanos. El tener que hacer elecciones situaría a éstos en un ámbito distinto al de los demás seres vivientes que, indefectiblemente, siguen sus deseos animales (**thérion erótes**). Ser un ser humano significa estar siempre enfrentado a decisiones. Como Aristóteles lo ha señalado ya, los seres humanos tienen **prohairesis** (elección). Ellos tienen que elegir. Tener que elegir, sin embargo, implica querer saber, esto es, saber qué es lo mejor, saber qué es bueno. Ello significa, a su vez, saber las razones y usar razones para diferenciar y distinguir. Lo que haría a los seres humanos seres humanos propiamente dichos es el hecho de que tienen que preguntarse acerca del bien y tienen que preferir una cosa a otra (**prohairesin**) en una elección deliberada y consciente (Gadamer, 1978, 108 y ss.). Es aquí que se integraría otra noción, la noción de **phrónesis**, que Vico traducirá por **prudentia** (Cfr., VI.1.), vinculada a la sabiduría, a la racionalidad práctica, que en cada instancia es conciente de la corrección de la elección y de la decisión (Gadamer, 1978, 171).

La **phrónesis** aristotélica se opone radicalmente a aquella consideración que parte de un conjunto de reglas o principios codificados capaces de indicar con precisión en qué casos lo **particular** es una ejemplificación de lo **universal** y en qué casos constituye una excepción de él. De este modo, a diferencia, pues, de la **sophia** y la **techné**, asociadas siempre al ámbito de lo **universal**, de lo **necesario**, la **phrónesis** se orientaría siempre al juicio de lo **particular**; ella expresaría por tanto una sabiduría

práctica y deliberativa interesada en la situación particular de los individuos particulares. Es por ello que, de acuerdo a Gadamer, la **phrónesis** sería considerada como la **areté** propia de los asuntos humanos (Gadamer,1987,37), esto es, de aquellas situaciones que plantean la necesidad de elegir, de tomar decisiones, de aquellas situaciones que incluyen siempre un componente de incertidumbre, de falta de certeza, de aquellos ámbitos que exceden a toda determinación y delimitación a partir de reglas universales y necesarias, que son, puen, indefinidos (**apeiron**) (Gadamer,1978,121-122). Es en este sentido que Aristóteles subrayaba que el "ser" de las reglas y principios éticos no podía considerarse del mismo modo que el "ser" de la triangularidad, esto es, de la misma manera que el ser de algo que existe aparte e independientemente de sus instanciaciones particulares y concretas. Por el contrario, las reglas y principios éticos tenían su realidad solamente en la tradición de sus aplicaciones, de sus instanciaciones particulares, de sus interpretaciones concretas, de sus instanciaciones o interpretaciones. No conocemos las reglas éticas al modo en que conocemos las realidades matemáticas, esto es, en forma "clara y distinta". Las conocemos en el interior de la tradición de sus aplicaciones. La **phrónesis**, es de este modo, interpretación juiciosa que, siguiendo una tradición, se ajusta a las particularidades de un caso dado. La interpretación y la aplicación (**Anwendung**) serían así partes integrantes de la

**phrónesis**<sup>150</sup>. La **phrónesis** tendría que ser considerada así como estrechamente relacionada con el **juicio (gnome)** y con la sabia comprensión de la situación **particular**. A este respecto Aristóteles había insistido en que no se podía estar en posesión de la **phrónesis** sin un juicio maduro, sin **gnome** (Aristóteles, EN,VI,II)<sup>151</sup>. De este modo, los señalamientos realizados por Aristóteles en relación a la filosofía práctica no podrán ser **aplicados** a los casos **particulares** y **concretos** en el modo en que lo serían las reglas **técnicas** necesarias para el proceso de producción de un objeto determinado. Hacer lo correcto -que se decide siempre sobre la base de una deliberación práctica, razonable- no es un simple caso o una mera instancia de una regla universal. Así por ejemplo, la estructura general de la **areté** que elabora Aristóteles -a saber, la de ser el justo medio entre dos extremos- no es en modo alguno una regla **general** que pueda ser

---

<sup>150</sup> Este señalamiento en virtud del cual la **aplicación (Anwendung)** es considerada como parte integrante de la **phrónesis**, entendida ésta como capacidad de deliberar sobre las cosas contingentes (Cfr., Aristóteles, EN,VI), le permite a Gadamer recordar que la **aplicación (Anwendung)** es también un momento constitutivo de la experiencia hermenéutica la que, en último análisis, se mostraría como una forma de **phrónesis**.

<sup>151</sup> "Todo juicio sobre algo pensando en su individualidad concreta, anota Gadamer en este sentido, que es lo que las situaciones de actuación en que nos encontramos requieren de nosotros, es en sentido estricto un juicio sobre un caso especial. Y esto no quiere decir otra cosa sino que el enjuiciamiento del caso no aplica meramente el baremo de lo general, según el que juzgue, sino que contribuye por sí mismo a determinar, completar y corregir dicho baremo" (Gadamer, 1960, 72). Adviértase de qué modo las nociones de **phrónesis** (Aristóteles) y de **reflexión (Kant)** -tal y como ésta última aparece en una expresión del tipo facultad de juzgar **reflexionante**- intentan apuntar a lo mismo: la siempre difícil relación entre reglas y leyes **generales** y su **aplicación** a situaciones **particulares** (Cfr., parágrafos II.2. y II.3.).

aplicada sin más a los casos **particulares** (Gadamer, 1978, 163)<sup>152</sup>. El hombre prudente, el **phrónimos**, será entonces precisamente aquél que se guíe en su acción no por reglas **generales** y necesarias sino, mejor que ello, por una trama de virtudes, sabiendo determinar qué virtud o virtudes deberán emplearse ante una situación **particular** determinada. Considerada ella misma una virtud, en realidad la virtud cardinal capaz de ordenar al resto de las demás, la **phrónesis** expresaría esa capacidad de determinar los factores relevantes en una situación **particular** relacionándolos, al mismo tiempo, con la comprensión e **interpretación** que el individuo posea tanto de sí mismo como de aquéllo que desee llegar a ser. Como Gadamer lo ha subrayado con justeza, el **phrónimos** no realizará sino una suerte de interpretación constante de las situaciones **particulares** a las que se enfrenta, para en ese mismo movimiento, **interpretarse** a sí mismo con el fin de llegar a una comprensión adecuada tanto de la propia situación **particular** como de sí mismo, de quién es y de qué clase de fines persigue. Es en este contexto que la **phrónesis** se vincularía directamente con la **deliberación** en torno al actuar. E. Lledó ha señalado que el modelo del discurso deliberativo era

---

152 En su sentido aristotélico, la filosofía práctica auxiliaría nuestra habilidad práctica, concreta, para enfocar las cosas de modo que facilitara el reconocer en qué dirección debemos mirar y a qué cosas debemos prestar atención. Es por ello que no se dependería de las generalidades teóricas de la filosofía práctica del mismo modo en que se dependería de una regla, por ejemplo de una regla técnica. La filosofía práctica por sí misma no puede proporcionar una seguridad de que daremos con lo que es correcto. Un conocimiento tal radicaría en la práctica misma y en la virtud de una racionalidad práctica (**phrónesis**) (Gadamer, 1978, 165-166).

originalmente la manifestación de opiniones diversas, de deseos e intenciones por parte de los dioses y héroes homéricos. La deliberación en este sentido no expresaba originalmente sino la necesidad de analizar las diversas alternativas posibles que se presentaban ante los problemas planteados por una situación particular (Cfr., Lledó, 1988, 136-208):

"La **phrónesis** tiene por objeto lo humano, aquéllo sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera..." (Aristóteles, EN, VI, 7, 1141b).

Vinculada directamente a la **phrónesis**, la **deliberación** aparecería relacionada no con la investigación de objetos en general propia de la ciencia -"deliberar es investigar una clase particular de objetos", subrayaba Aristóteles (Aristóteles, EN, VI, 1142a)- sino, más bien, con el ámbito propio a los asuntos humanos, esto es, con un ámbito donde no parece posible trazar reglas generales sin más:

"...tratar de establecer [en el ámbito de los asuntos humanos] leyes abstractas de grandeza y superioridad, es argüir sin objeto; en la vida práctica, los hechos particulares cuentan más que las generalizaciones" (Aristóteles, R, 1393a)<sup>153</sup>.

---

<sup>153</sup> De este modo, señalará Gadamer, lo que la discusión enseña en diálogos como el Filebo es que la dialéctica -que es una forma de **phrónesis** (Gadamer, 1978, 37)- no es, en modo alguno, un

La tradición antigua subrayaría así como un momento decisivo la presencia del momento deliberativo en la reflexión, deliberación y elección de la acción, propio al movimiento de mediación entre lo universal de un determinado saber general y lo particular de una situación que es siempre concreta y determinada. La **phrónesis**, hemos subrayado, aparece siempre vinculada al juicio y éste a la **deliberación** como condición de su ejercicio. En efecto, es en virtud de la deliberación que el **phrónimos** deviene capaz de decidir el curso de acción más apropiado frente a una situación determinada en orden a alcanzar la felicidad. Podríamos decir que el juicio no sería sino el resultado de la deliberación sobre cuya base el **phrónimos** procedería a actuar ante una situación particular. El curso de acción elegido expresaría de este modo una suerte de mediación entre nuestra precomprensión e interpretación como individuos y la situación particular que se nos presenta. La **phrónesis** y, en general, la filosofía práctica aparecerían entonces vinculadas de modo esencial a la **Retórica**, a ese modo específico de discurso deliberativo en el que los participantes en una interacción dialogan entre sí evaluando

---

arte que se aprenda en modo similar a como se aprende a escribir o algo que los demás estarían incapacitados de hacer. Pensar es ciertamente un arte; se trata, sin embargo, de un arte que se practica por cada cual y que no se termina de aprender jamás. Lo que resulta de un diálogo como el Filebo, el ideal de una vida correctamente armonizada, es un **logos** que nos dirige a un acto (**ergon**), a elegir lo que es correcto y adecuado en el momento de la elección. Similarmente, la conducta de la vida humana que se halla guiada por la razón práctica, posee también el bien en ella solamente en la medida en que el bien está concretizado en su hacer particular, efectivo, esto es, en el dar preferencia a una cosa sobre otra (Gadamer, 1978, 121-122).

distintos cursos de acción en el interior de un ámbito en el que-  
y es ello lo que acontece precisamente en el ámbito de las  
acciones y situaciones humanas- no parece haber sitio para la  
formulación de silogismos estrictos:

"La mayor parte de las cosas de las que tomamos decisiones y  
que, por tanto, investigamos, nos presentan diversas  
posibilidades, pues es acerca de nuestras acciones sobre lo  
que deliberamos e inquirimos, y todas nuestras acciones  
tienen un carácter contingente; casi ninguna está determinada  
por la necesidad" (Aristóteles, R, 1357a)<sup>154</sup>.

La *phronesis* como virtud cardinal en el ámbito de los asuntos  
humanos, la *deliberación* y la *Retórica* adquirirán así un papel  
relevante en el razonamiento práctico:

"El razonamiento práctico adquiere toda su importancia  
filosófica en la ausencia de una verdad o de una autoridad  
perfecta capaces de suministrar el criterio indiscutible de  
valor de nuestras decisiones. Es de frente a valores y normas  
múltiples, a autoridades imperfectas, que se manifiesta el  
interés del razonamiento práctico. Es entonces dentro de un  
pluralismo de valores, que adquiere toda su importancia la  
dialéctica, entendida en un sentido aristotélico, como  
técnica de la discusión, como capacidad de objetar y de  
criticar, de refutar y de justificar, en el interior de un  
sistema abierto, inacabado, susceptible de precisarse y

---

<sup>154</sup> A diferencia del razonamiento analítico, que versa sobre  
proposiciones *necesarias* -por ejemplo, la demostración de un  
teorema de la geometría, en el que se establecía, de una vez y  
para siempre, un nexo lógico, válido de un modo universal y  
necesario, entre verdades especulativas- Aristóteles había  
considerado el razonamiento *dialéctico* vinculado ya no a lo  
necesario, sino a lo *probable*, a lo *verosímil*, en el sentido que  
Vico otorgaría posteriormente a estos términos (Cfr., parágrafo  
VI.1. del presente trabajo). Es así que examinaría en los *Tópicos*  
y emplearía en la *Retórica*, al lado de las pruebas *analíticas*,  
aquéllas que él mismo denominara demostraciones *dialécticas*,  
entendiendo por éstas las que concernían a lo *verosímil* -y no a lo  
necesario-, las que servirían no para la demostración, sino para  
la *deliberación* y la *argumentación* (Perelman, 1958, 33).

completarse en el curso mismo de la discusión" (Perelman, 1968, 172) <sup>155</sup>.

Cabría subrayar que el dominio de la retórica, el ámbito de la deliberación, no se restringía tan sólo a la consideración de

155 Ch. Perelman señala que la naturaleza de la deliberación y de la argumentación se oponía así a la necesidad y a la evidencia, pues no se deliberaba en los casos en los que la solución era necesaria ni tampoco se argumentaba en contra de lo evidente. El campo de la argumentación era el de lo verosímil, lo probable, en la medida en que escapaba a la certeza del cálculo. Contrariamente a ello, la concepción que expresaría posteriormente Descartes en la primera parte del Discours de la Méthode insistirá en considerar *presque pour faux tout ce qui n'étais que vraisemblable* (casi por falso todo lo que no era verosímil). Sería, pues, Descartes quien, convirtiendo a la evidencia en signo de la razón, consideraría racionales solamente las demostraciones que, partiendo de ideas claras y distintas, propagaban, con ayuda de pruebas apodícticas, la evidencia de los axiomas a todos los teoremas. Este razonamiento *more geometrico* era el modelo que se les proponía a los filósofos deseosos de elaborar un sistema de pensamiento que pudiera alcanzar el estatuto de una ciencia que, como tal, no podía contentarse con opiniones más o menos verosímiles, sino que exigía un sistema de proposiciones necesarias que se impusiera a todos los seres racionales y en torno a las cuales era inevitable estar de acuerdo (Perelman, 1958, 30-31). En lo sucesivo se consideraría "racional" en el sentido más amplio de la palabra aquello que fuera conforme a los métodos científicos. De esta manera, las obras de lógica dedicadas al estudio de los procedimientos de prueba, limitadas esencialmente al estudio de la deducción y eventualmente complementadas con indicaciones alusivas al razonamiento inductivo, se centrarían fundamentalmente en el estudio de las pruebas que Aristóteles calificara de analíticas (Perelman, 1958, 30 y ss.). El pensamiento moderno inaugurado por Descartes se caracterizaría así, en lo sucesivo, por una suerte de "metodologismo anti-retórico" (Gadamer). En este sentido, dirá Perelman, en la tradición aristotélica y humanista se esbozaría un pensamiento post-cartesiano (Perelman, 1988, 33). En efecto, esta vinculación a la retórica podría constituir una ruptura con la concepción de la razón y del razonamiento que tuvo su origen en Descartes y que ha marcado decisivamente a la filosofía occidental de los tres últimos siglos. De acuerdo a esto, la facultad de deliberar y de argumentar serían los signos distintivos del ser racional.

los medios más adecuados para la consecución de un fin determinado; no estaría confinada, pues, a los estrechos límites de aquéllo que ha dado en denominarse hoy en día "racionalidad instrumental". A este respecto ya Gadamer ha destacado que la propia **phrónesis** aristotélica, y por tanto también el carácter mismo de la deliberación retórica, no se refería tan sólo a la elección de los medios (**tapros to telos**) más adecuados para alcanzar un cierto fin (**telos**), sino que también, además, se ocuparía de los propios fines, pese a que ocasionalmente Aristotéles mismo subrayara más el primer aspecto que el segundo. **Phrónesis** y **deliberación** se vincularán entonces a una **hexis** moral que consideraría también los propios fines hacia los que se orientaran los individuos en su acción moral. Los propios fines prácticos se configurarían en el espacio conformado por las deliberaciones de individuos que actúan y dialogan entre sí, es decir, en un medio que es también esencialmente retórico, lingüístico.

De acuerdo a Gadamer, ya Aristóteles habría visto con precisión el rasgo decisivo que distingue a un ser que posee lenguaje de aquéllos que se hallan desprovistos de él: un ser que posee lenguaje estaría caracterizado por una suerte de distanciamiento respecto a lo presente, respecto a la facticidad existente, de modo que será justamente mediante el lenguaje que las cosas se vuelvan presentes, se patenten en su peculiar existencia a ese singular ente capaz de nombrarlas. Es justamente

en virtud del lenguaje que habría de ser posible para el hombre mantener presentes fines lejanos realizando continuamente la elección imprescindible para el actuar. Para un ser como el hombre, cuyas necesidades y objetivos prácticos se habrían vuelto más complejos y contradictorios que para otros seres, adquirirían un carácter decisivo, una importancia fundamental, la elección reflexiva, la correcta anticipación y la correcta ordenación bajo fines comunes mediados lingüísticamente (Gadamer, 1981, 41). Sin el lenguaje, pues, no sería posible configurar el tejido social, no habría sitio para compromisos entre los diversos individuos, en lo sucesivo condenados a la autodestrucción en el interior de una escisión irreversible entre intereses particulares irreductibles entre sí; no habría sitio, por tanto, para el diálogo ni para la deliberación o el acuerdo y, por ello mismo, tampoco para la propia "polis" que supone siempre la participación y comunicación (*koinonía*) de las perspectivas individuales capaz de establecer un ámbito de intersubjetividad por encima de los estrechos límites de los individuos particulares vueltos sobre sí mismos. Es de esta forma que el sentimiento de solidaridad (*philia*) habría de adquirir una importancia decisiva en el mantenimiento de la vida comunitaria; es por él que cada individuo se vería obligado a buscar a un otro para, al encontrarlo, reencontrarse a sí mismo. De todo lo anterior se desprende con claridad que el espacio de los asuntos humanos habrá de mostrarse desde esta perspectiva como un espacio esencialmente colectivo, público, en el que los diversos individuos se encuentran y deliberan, se muestran a sí

mismos ante los demás expresando quiénes son, qué quieren llegar a ser y cómo desean que sea el mundo en que viven. Es en su interior, pues, que los sujetos habrán de adquirir su propia identidad, y ello tanto a nivel individual como a nivel colectivo.

Conteniendo la posibilidad de trascender el ámbito de los intereses y deseos privados de un individuo particular al igual que la perspectiva estrecha de los expertos, la deliberación propia al ámbito de los asuntos prácticos sería siempre una deliberación colectiva que supondría siempre el diálogo público entre individuos que buscan persuadirse apelando no tan sólo al carácter del que habla o a las emociones del auditorio sino, sobre todo, a la racionalidad del propio discurso, a la capacidad de ofrecer argumentos convincentes en los que basar la aceptación de aquéllo que se dice<sup>156</sup>. En virtud de ello, las diversas opiniones

---

<sup>156</sup> La retórica es considerada habitualmente como el arte de producir un consenso en cuestiones que no pueden decidirse con argumentos concluyentes. De ahí que la tradición clásica reservara a la retórica el ámbito de lo meramente "probable", a diferencia del ámbito en que se pone teóricamente a discusión la verdad de los enunciados. Este es precisamente el ámbito de las cuestiones prácticas, que no pueden ser reducidas sin más a decisiones acerca de la aceptación o rechazo de estándares generales, de criterios de valoración y de normas de acción universales. Estas decisiones no se toman ni en virtud de argumentos teóricamente concluyentes ni tampoco de manera meramente arbitraria; vienen más bien motivadas por un discurso convincente. En esta curiosa ambivalencia entre convicción (*Überzeugung*) y mera persuasión (*Überredung*) que el consenso generado por la vía de la retórica lleva siempre anexa, se hace patente no solamente el momento de violencia que hasta el día de hoy no ha podido eliminarse de los procesos de formación de la voluntad colectiva por más que éstos se desarrollen en el medio de una discusión libre. Esta ambigüedad es también indicio de que las cuestiones prácticas solamente

individuales habrían de diluirse en una comunidad intersubjetiva más allá del estrecho horizonte particular, en una comunidad en la que los individuos particulares confluirían y se encontrarían en el interior de un espacio colectivo mediado por el lenguaje. La configuración de una comunidad de esta clase no implicaría sin embargo la anulación absoluta de toda forma de tensión o contradicción en su interior. Una ciudad cada vez más unificada, advertía Aristotéles, dejaría de ser por ello mismo una verdadera ciudad, pues ésta es por esencia diversa, múltiple, siempre plural. Más que la anulación violenta de tales tensiones se trataría de garantizar el mantenimiento y apertura continua del espacio deliberativo, del diálogo, para, de ese modo, posponer permanentemente la posibilidad de la ruptura violenta en el orden de la convivencia entre los individuos en el interior de la "polis". Es en este sentido que a partir de las nociones aristotélicas de phrónesis, deliberación y juicio se perfilará un modelo dialógico de racionalidad en el que la interpretación y balance juiciosos de la situación, la identidad social e individual de los participantes, el diálogo y la deliberación colectivos e incluso la posibilidad misma del desacuerdo serán

---

pueden ser decididas dialógicamente y de que por tanto permanecen ligadas al contexto del lenguaje ordinario (Habermas, 1982, 280). Apel insiste por ello en la necesidad de separar la retórica de la convicción de la retórica de la mera persuasión, enlazando la primera con la lógica filosófica de la argumentación (Apel, 1972. 1973, I, 60). Perelman, por su parte, traza una distinción entre una argumentación persuasiva -que pretende servir tan sólo para un auditorio particular- y una argumentación convinciente -que se orienta a obtener la adhesión de todo ente de razón. (Cfr., Perelman, 1958, 67).

componentes esenciales. En efecto, como ya lo subrayara E. Lledó, de acuerdo a la comprensión aristotélica de la racionalidad práctica, la convivencia entre los individuos en el interior de la "polis" será posible tan sólo gracias al diálogo y a la tolerancia; por el contrario, la obstaculización o abierta supresión de éstos abrirían el paso a la violencia y a la guerra. La historia misma de la "polis" habría de mostrar en este sentido que en ella se expresaba no tan sólo una organización arquitectónica del espacio físico sino, sobre todo, una organización peculiar del espacio dialógico, comunicativo, deliberativo, es decir, "una ciudad de las palabras, con las que se tejen los verdaderos hilos de convivencia" (Lledó,1988,198). Conviene recordar en este sentido que la filosofía práctica en la tradición antigua constituía una suerte de marco sistemático y general para las artes, entendiendo bajo esta denominación a la gramática y a la retórica al igual que a la hermenéutica y a la dialéctica, en la medida en que todas ellas se encontraban al servicio de la polis<sup>157</sup>. Es por ello que el concepto de **praxis** delineado por Aristóteles adquiriría su sentido más originario al ser aplicado al status del ciudadano libre en el interior de la polis; sería en el interior de ésta donde habría de encontrarse la

---

157 "La hermenéutica, señala Gadamer, como teoría de la interpretación, no es simplemente una teoría. Muy claramente desde los tiempos remotos hasta nuestros días, la hermenéutica ha planteado siempre la exigencia de que su reflexión acerca de las posibilidades, reglas y medios de la interpretación sirva y promueva de manera inmediata la praxis" (Gadamer,1981,63/64).

**praxis** humana en su sentido más originario<sup>158</sup>. La retórica se configuraría entonces en el interior de una tensión en la existencia humana entre el orden y el desorden, entre lo racional y lo bestial. Su propósito esencial sería precisamente el de mantener la integridad del yo y de la comunidad frente a la amenaza de su desintegración en el caos. Justamente la **phrónesis** sería la virtud cardinal que ella requeriría para el mantenimiento de la constancia y el equilibrio frente a las amenazas de desintegración del yo y de la comunidad, configurados y reproducidos dialógicamente. Es en el interior de esta tradición aristotélico-humanista donde encontraremos elementos de enorme significación -por ejemplo, aquéllos referidos a la importancia de la **phrónesis**, de la aplicación, de la interpretación y de la deliberación y la retórica en el ámbito de los asuntos humanos- para precisar y desarrollar las relaciones, siempre difíciles, entre el juicio moral y el **sensus communis**. Es precisamente de ello que pasaremos a ocuparnos en el siguiente apartado.

---

<sup>158</sup>Kierkegaard y el primer Heidegger hablarían posteriormente de una decisión existencial del individuo solitario; Gadamer, por el contrario, remontándose a los pensadores clásicos, hablará de la deliberación y la elección basadas en un sentido comunal, en un **sensus communis**, de lo que es apropiado, de lo que es conveniente, de lo que es adecuado y correcto.

## VII. JUICIO MORAL, SENSUS COMMUNIS Y REFLEXION

### VII.1 El Juicio moral en Kant.

En la Fundamentación a la Metafísica de las Costumbres Kant señala que todos los conceptos morales tienen su fundamento y origen, completamente **a priori**, en la razón; no pueden ser abstraídos en absoluto de conocimiento empírico alguno (G,411). DE acuerdo a Kant, una filosofía moral **pura** no podrá apoyarse en premisas de las que se disponga sólo en virtud de la experiencia. Una filosofía moral **pura** deberá estar, pues, libre de toda **antropología** orientada al establecimiento de las leyes de la voluntad del hombre en cuanto éste es afectado por la naturaleza. De esta manera, a modo de ejemplo, en que haya de poner cada cual su felicidad es cosa que depende del **sentimiento particular** de cada uno e incluso, en el mismo sujeto, de la diferencia de necesidades según los cambios de ese sentimiento. En este caso cada individuo se guía por principios por entero **subjetivos** que variarán de acuerdo a cada sujeto. No es posible encontrar allí, por tanto, ningún fundamento para ley práctica alguna. Aún más, incluso suponiendo que **todos** los seres racionales finitos, esto es, **todos** los hombres, accedieran a un acuerdo sobre aquéllo que podrían aceptar como objetos de sus sentimientos o sobre los medios de que podrían hacer uso para alcanzar el placer y evitar el dolor, un principio de esta clase tendría una necesidad sólo **subjetiva** -pues una unanimidad semejante sería en último análisis

casual- y sería por ello incapaz de fungir como **ley práctica**. Un principio práctico basado en condiciones estrictamente **subjetivas** o, incluso, un principio práctico **subjetivamente necesario**, serán **objetivamente** principios prácticos **contingentes** que podrán ser muy distintos de acuerdo a cada sujeto, a cada época o a cada cultura y, en razón de ello, serán incapaces de suministrar una **ley práctica** propiamente dicha (KpV,26). En efecto, en ambos casos el fundamento de determinación de la voluntad continuaría siendo sólo **subjetivamente válido** -en un caso para un individuo particular, en el otro para una colectividad determinada; en ninguno de los dos casos poseerá el fundamento de determinación de la voluntad aquella **necesidad objetiva** de carácter **práctico** que es pensada en una ley basada en fundamentos **a priori**. Ninguna de estas dos clases de principios, pues, proporcionará **ley práctica** alguna, sino solamente **consejos** para el o los sujetos en cuestión (KpV,26-62).

A diferencia de los principios prácticos basados en condiciones meramente **subjetivas**, las **leyes prácticas** de la razón poseerán una **necesidad objetiva** y no solamente **subjetiva**. Se trata de **leyes prácticas** según las cuales debe ser la voluntad determinable **a priori**, independientemente de todo lo empírico, mediante la representación de una ley en general y de la forma de

ésta (KpV,26-119), de una ley a la que ha de conformarse la máxima<sup>159</sup> de la acción. De aquí la formulación del imperativo universal del deber: obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza (G,421) Se trata, según Kant, de la única condición bajo la cual una voluntad no puede estar nunca en contradicción consigo misma, de la única condición bajo la cual la voluntad puede ser libre<sup>160</sup>. Esta ley práctica de la razón determina a priori a la voluntad; se trata de

---

159 La máxima es el principio subjetivo del obrar que debe distinguirse del principio objetivo del mismo actuar, esto es, de la ley práctica. El principio subjetivo del obrar contiene la regla práctica que determina la razón de conformidad con las condiciones del sujeto (muchas veces la ignorancia o también las inclinaciones de este sujeto), es pues el principio particular según el cual obra el sujeto. Por el contrario, la ley es el principio objetivo, válido para todo ser racional; principio según el cual debe obrar, esto es, un imperativo (G,421).

160 "...voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales, señala Kant en la Fundamentación, son una y la misma cosa (...also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetz einerlei)" (G,99). Los agentes racionales, en tanto obligados por su propia racionalidad, no pueden ser obligados por nada más en el universo. Ellos están llamados a cumplir con su status de seres racionales y ello significa dirigirse por principios, esto es, por leyes que ellos mismos formulan y encuentran racionales. La naturaleza de esta exigencia es tal que ellos no pueden ser guiados por nada más que por su propia racionalidad. La ley moral es por consiguiente algo que nos damos a nosotros mismos. No puede ser en absoluto una ley moral si viene impuesta desde fuera. En términos kantianos, la voluntad moral es esencialmente autónoma. La ley conforme a la que ella actúa es su propia ley, es una ley que ella se ha impuesto a sí misma. Ser bueno y ser realmente libre son una y la misma cosa. La vida moral es esencialmente libertad. Kant ha reformulado la ecuación básica rousseauiana mediante un concepto de racionalidad que muestra a ésta como racionalidad práctica y de acuerdo al cual el agente es bueno cuando la razón es soberana, cuando su voluntad es autónoma y, por tanto, cuando el agente, en tanto que agente racional, es libre. (Cfr., Taylor, 1985,II,325).

una ley objetiva que contiene, en todos los casos y para todo ser racional, el mismo fundamento de determinación de la voluntad (KpV,25). Esta ley práctica y, en general, los principios prácticos, se derivan, pues, no de ciertas características propias de un sujeto particular, sino del concepto universal de un ser racional en general y es por ello que deberán poseer una validez universal para todo ser racional en general (G,441)<sup>161</sup>.

---

161 La ley moral se muestra así como un imperativo que expresa el principio objetivo según el cual debe obrar todo ser racional. Formulación del imperativo categórico: "Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal". La representación de un principio objetivo constrictivo para una voluntad (*die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen notwendig ist*) habrá de mostrarse como un mandato de la razón (*Gebot der Vernunft*), mandato de la razón cuya formulación habrá de ser denominada imperativo (G,412-413). En calidad de exigencia es decir, en la forma de un imperativo la ley moral puede presentarse sólo a un ente cuya voluntad, a causa de su propia naturaleza, puede ser determinada por otros fundamentos -estímulos sensibles, afectos, emociones, sentimientos de lo agradable y lo desagradable o inclinaciones basadas en ellos y, en general, determinaciones físicas e históricas de un ente natural- diferentes de la razón mismo. El que haya seres que posean una voluntad que Kant llama "patológicamente afectada" lo sabemos por la experiencia y esta experiencia es que nosotros somos tales seres cuya voluntad es determinable, a causa de nuestra naturaleza, por esta misma naturaleza. Esto es así porque nuestra constitución natural excluye el que tengamos una voluntad santa, es decir, una voluntad tal que, por su propia naturaleza, sea una voluntad buena sin restricción, conforme, en sí misma, a la ley moral. Precisamente por ello la ley moral se presenta a nuestra voluntad en la forma lógica de un imperativo, de una prescripción (Cramer,1987,124). En este sentido los imperativos categóricos contendrán una exigencia incondicionada. Presentarán esta exigencia en una generalidad irrestricta o universalidad. Se dirigirán a todos aquellos agentes cuya voluntad no esté determinada en sí misma por la ley moral y plantearán la exigencia de que todos ellos determinen su voluntad a través de esta ley. Los imperativos categóricos representan una acción por sí misma como objetivamente necesaria. La acción es buena no como medio para alcanzar otro fin a ella externo, sino buena en sí misma (G,414-415 y ss.).

El hecho de que una máxima pueda ser concebida como ley universal, de que pueda ser universalizable significa que para aquél que la ha adoptado debe ser posible concebirla como principio de una legislación universal, es decir, como principio de una ley a la que pueden ser sometidas las acciones de todos los seres capaces de obrar. La máxima que como principio subjetivo rige la acción de un sujeto particular tiene que poseer la propiedad de convertirse en la máxima de todos los seres capaces de obrar y capaces de máximas<sup>162</sup>. El imperativo categórico es entonces un procedimiento para determinar el carácter moral de nuestras acciones<sup>163</sup>. En él se plantea la exigencia de que si el sujeto quiere actuar de una manera moralmente aceptable, tendrá que actuar únicamente según aquélla máxima que ha aprobado el

---

162 Como Konrad Cramer lo ha puesto de manifiesto, Kant se centra en las consecuencias lógicas de la idea de validez universal de la máxima y no en las consecuencias o efectos de una acción realizada conforme a esa máxima universalizada (Cramer, 1987, 131).

163 "Por tanto, señala Kant en la Fundamentación, no otra cosa, sino sólo la representación de la ley en sí misma -la cual desde luego no se encuentra más que en el ser racional-, en cuanto que ella y no el efecto esperado es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos bien moral, el cual está presente ya en la persona misma que obra según esta ley, y que no es lícito esperar de ningún efecto de la acción (...nichts anders als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet, so fern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die darnach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf)" (G, 400-401). De acuerdo a esto, habría un sólo deber ético: el deber de cumplir el imperativo categórico.

examen de universalidad<sup>164</sup>.

Así pues, de acuerdo a Kant, cuando se actúa sobre la base de una máxima que puede ser al mismo tiempo una ley universal, no podrá decirse que se actúa sobre la base de la influencia de alguna causa natural. Por el contrario, en ese momento, el sujeto tendrá que ser reconocido como una persona responsable de su

---

164 Este imperativo, dirá Kant, "...aparte de la ley, no contiene más que la necesidad de la máxima de conformarse con esa ley y la ley, empero, no contiene ninguna condición a la que esté limitada, no queda, pues, más que la universalidad de una ley en general (*so bleibtnichts, als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig*), a la que ha de conformarse la máxima de la acción, y esa conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario" (G,420-421). Como Taylor lo ha señalado, actuar moralmente es actuar de acuerdo con la ley moral. La noción de ley en la que Kant parece estar pensando enlaza dos cuestiones distintas: por un lado, actuar conforme a la ley es actuar bajo una obligación, actuar como se debe. Se trata, no obstante, al mismo tiempo, de actuar bajo una obligación que enlaza no solamente a un único sujeto agente con lo estipulado por el deber, sino a todos los sujetos agentes en general. En efecto, las leyes son, por su naturaleza, generales. El vínculo entre obligación y generalidad que se expresa en la noción de ley se halla asegurado por la racionalidad. De este modo, en la medida en que una obligación se halla justificada racionalmente, en esa misma medida esa obligación no se restringe tan sólo a un sujeto individual sino que abarca a todo sujeto en general. Un sujeto obligado por leyes es por ello mismo un sujeto ligado, atado, por razones, esto, es un agente racional. Es de este modo que se expresa un estrecho vínculo entre moralidad y racionalidad. De acuerdo a ello, es por lo menos una condición necesaria el que cualquier obligación moral esté fundamentada racionalmente y, del mismo modo, es esencial para su justificación racional el que sea válida para cada cual, para todos los seres racionales. Es aquí que puede encontrarse la base para la primera de las formulaciones del imperativo categórico: "obra según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal (*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*)" (G,421). De este modo, si yo estoy en lo justo al querer algo, entonces cada cual estará también en lo justo de quererlo y, por ello mismo, tiene que ser algo que pueda ser querido por todos (Cfr., Taylor, 1985, II, 322 y ss.).

actuar, en ese momento su actuar tendrá que ser considerado como un actuar **moral**. Kant señalará por ello que, para determinar la máxima de un acto moral, la facultad de Juzgar tendrá que incorporar la forma de la **universalidad**. Actuando sobre la base de una máxima universalizable una persona puede mantener la independencia de su voluntad en un acto moral concreto porque actuando sobre la base de una máxima universalizable trasciende la estrecha subjetividad de sus inclinaciones particulares y actúa en términos de la **idea** de una ley más bien que en términos de alguna inclinación personal, privada. En virtud de la universalidad de su acto, afirmará el carácter moral de su actuar y, al mismo tiempo, su propia libertad, su autonomía, su racionalidad. Es preciso indagar ahora sobre la forma en que la noción de **sensus communis** puede ser introducida en el juicio moral. Una reflexión como la desarrollada por Habermas habrá de suministrar valiosas indicaciones a este respecto. En efecto, en ella se muestra en forma clara, por un lado que la universalidad de un principio o norma morales se halla referida no tanto a una disposición anímica presente en todo ser racional considerado en forma por demás aislada, sino a un reconocimiento intersubjetivo -y, de este modo, proyectada en el interior de la esfera total de los sujetos juzgantes, lo cual constituye un elemento inherente a la noción de **sensus communis**- alcanzado argumentalmente (es decir, mediado en y posibilitado por el lenguaje); por el otro, en ella se subraya que este reconocimiento intersubjetivo supone siempre un esfuerzo por parte de los sujetos particulares por introducir en su reflexión,

en su juicio y en su comportamiento, la consideración del otro, de los otros, lo cual expresa nuevamente aquélla misma preocupación presente en la máxima del *sensus communis*, esto es, en la máxima del pensar extensivo (*erweiterte Denkungsart*) (Cfr., parágrafo III.8.).

## VII.2. Juicio moral y *sensus communis*

En su trabajo "Ética del Discurso. Notas a un Programa de Fundamentación" (Habermas, 1983), Jürgen Habermas señala que la introducción del postulado de la universalidad en el sentido en que se señaló en el párrafo anterior, supone el primer paso para la fundamentación de la ética. En efecto, en un primer momento, debemos dirigir nuestra atención hacia la esfera de los fenómenos morales, hacia esa red de sentimientos y actitudes morales presente en la praxis cotidiana de los hombres. Es preciso, no obstante, en un segundo momento, atender a los enunciados normativos e interrogarnos sobre si ellos plantean o no una pretensión de validez. En este punto es necesario realizar una distinción entre las pretensiones de validez aseverativas y normativas, mostrando que la verdad proposicional y la corrección normativa cumplen funciones pragmáticas distintas en la comunicación cotidiana (Cfr., capítulo IV de este trabajo). En un tercer momento, y es aquí que se introducirá en el enjuiciamiento moral aquella relación entre la totalidad de los sujetos juzgantes, aquella relación intersubjetiva inherente a la noción de *sensus communis*, se trataría de reflexionar en torno a la posibilidad de alcanzar un consenso entre los diversos sujetos en torno a los principios morales. De esta manera, frente al hecho de un pluralismo de orientaciones axiológicas y valorativas últimas, habría que mostrar la existencia de un principio moral que

posibilitara un **consenso** entre ellas. Como Habermas mismo lo reconoce, esta tentativa remite, indudablemente, a aquella preocupación que subyace a la formulación del **imperativo categórico**, a saber, la formulación de un principio moral **universal** válido más allá de los estrechos límites de un sujeto individual, de una sociedad particular o de una época histórica determinada. Desde esta perspectiva, no se trataría tanto de atender a las diversas formulaciones de este imperativo en Kant, sino, mejor, a la idea que subyace a ellos y que ha de dar cuenta del carácter **general** de los mandatos morales válidos. Este **principio moral** deberá concebirse, entonces, de tal modo que excluya como inválidas aquellas normas que no consigan la aprobación cualificada de todos los posibles destinatarios, de todos los posibles sujetos a los que esté destinada. El **principio moral** que posibilite el **consenso**, pues, tendrá que asegurar que únicamente se aceptarán como válidas aquellas normas que expresen una **voluntad general**; esto es, como Kant lo señalaba, que puedan ser convertidas en **ley general**. Las normas válidas han de contar por ello con el reconocimiento de todos los afectados, con una **aprobación general**, con un reconocimiento intersubjetivo alcanzado en el interior del diálogo y la argumentación entre los sujetos a los que está destinada. La formación imparcial del juicio se expresará así en un principio que obligará a **cada cual** en el círculo de los afectados a acomodarse a la perspectiva de todos los demás en el momento de sopesar los intereses, a introducir en su reflexión, en su enjuiciamiento moral, el punto de vista del

otro. Cada norma válida habrá de satisfacer entonces la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se sigan de su acatamiento general para la satisfacción de los intereses de cada persona puedan resultar aceptados por todos los afectados.

Según lo anteriormente expuesto, el postulado de la universalidad buscará ofrecer una regulación de los asuntos prácticos buscando tomar en consideración los intereses de todos los afectados. Es aquí que Habermas introducirá su noción de ética discursiva o Etica del Discurso (Diskursethik). En efecto, de acuerdo a lo ya señalado, una norma podrá aspirar a poseer validez solamente cuando todas las personas a las que afecte consigan ponerse de acuerdo en cuanto participantes de un discurso práctico (o puedan ponerse de acuerdo) en el que dicha norma sea válida—que es justamente a lo que Habermas llamará Postulado ético discursivo D. De acuerdo a este postulado ético discursivo, las tareas que habrá que resolver en las argumentaciones morales no pueden ser superadas de modo monológico por un sujeto aislado, por una conciencia solitaria, sino que requieren de un esfuerzo cooperativo, intersubjetivo. De acuerdo a este postulado ético discursivo al entrar los participantes en una argumentación moral se hallan animados por el objetivo de restaurar un consenso roto—en este sentido puede decirse que las argumentaciones morales sirven para la resolución por la vía del consenso de los conflictos en las interacciones humanas. La restauración de este consenso consistirá o bien en asegurar la existencia de otro

acuerdo que habrá de ser discutido, o bien en establecer un reconocimiento intersubjetivo para la pretensión de validez sustituida. Un consenso, un acuerdo de esta clase, expresará, dirá Habermas, una voluntad conjunta. De este modo, no bastará, pues, con que cada individuo particular reflexione aisladamente respecto a si ha de aceptar o no una norma. Por el contrario, la aceptación de una norma supone una argumentación real en la que participen de modo cooperativo los afectados, supone, pues, su reconocimiento intersubjetivo alcanzado argumentalmente, esto es, mediado lingüísticamente:

"Únicamente un proceso de entendimiento intersubjetivo puede conducir a un acuerdo que sea de carácter reflexivo: sólo entonces pueden saber los participantes que se han convencido conjuntamente de algo" (Habermas, 1983, 87-88).

Es así que el imperativo categórico podrá ser reformulado de la siguiente manera:

"En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que opere como ley general, tengo que presentarles mi teoría al objeto de que quepa hacer la comprobación discursiva de su aspiración de universalidad. El peso se traslada desde aquéllo que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal" (Habermas, 1983, 88).

Esta reformulación busca rescatar, precisamente, la necesidad de una argumentación llevada a cabo de modo cooperativo a fin de determinar la validez de una norma o principio morales. De acuerdo a ella, pues, sólo la participación real de cada afectado en una argumentación de esta clase puede evitar la interpretación errónea de sus intereses por parte de los demás, posibilitando, al mismo tiempo, que el modo en que cada cual describa sus intereses se encuentre abierto a la crítica de los demás para, de ese modo, expresar e incorporar la consideración del otro, de los otros, en el enjuiciamiento moral. Lo que importa destacar para el propósito del presente trabajo es que esta reformulación buscaría superar el planteamiento interiorizante y monológico de Kant, de acuerdo al cual cada individuo particular, en su fuero interno, emprendería el examen de sus máximas de acción y determinaría la validez de los principios morales. En ella se exige, pues, que el entendimiento sobre la universalidad de intereses sea sólo resultado de un discurso público realizado intersubjetivamente, único modo de acceder a ese modo de pensar extensivo que constituía la máxima del **sensus communis**. No obstante, subsiste todavía un elemento problemático en esta reformulación del juicio moral. En efecto, la referencia al **sensus communis** no parece resolver por sí sola los dilemas a los que se enfrenta el enjuiciamiento moral. Habría uno en particular que posee especial importancia y que podría ser señalado bajo el título genérico de **formalismo** o, más exactamente, de **procedimentalismo**. Es ello lo que convierte en imperiosa la necesidad de introducir en el juicio moral, al lado del **sensus**

**communis**, la noción de **reflexión** y aquéllas otras a ella asociadas como las de **aplicación**, **interpretación**, etcétera, en el sentido en que ya se apuntara en el apartado precedente (Cfr., apartado VI. Véase también a este respecto el parágrafo III.7.)

### VII.3. Juicio moral, *sensus communis* y reflexión

Hemos señalado ya que el imperativo categórico es un procedimiento de universalidad. El imperativo categórico exige que si un sujeto ha de actuar de una manera moralmente aceptable, tiene que actuar únicamente según aquella máxima que ha aprobado el examen de universalidad. La universalidad como un procedimiento implicaría la consideración del punto de vista de todo sujeto, de un punto de vista universal. No obstante, subrayará Kant, el sólo imperativo categórico, en sí mismo, no es suficiente para el actuar concreto de los individuos particulares. Es así que en Teoría y Praxis señala que "...por completa (*vollständig*) que pueda ser una teoría, es obvio que entre la teoría y la práctica tiene que haber un vínculo, una conexión y transición de la una a la otra (*ein Mittelglied der Verknüpfung und des Übergangs von der einen zur anderen*). Al concepto intelectual que contiene la regla, tiene que ser añadido un acto de la facultad de Juzgar (*Aktus der Urteilskraft*) por medio del cual el practicante distinga si algo es o no una instancia de la regla (*Fall der Regel*)" (TP,275). En este sentido, como lo destaca en el apartado concerniente a "De la Típica de la facultad de Juzgar práctica (*Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft*)" en la Critica de la razón práctica (Primera Parte, Libro Primero, Capítulo Segundo), la facultad de Juzgar de la razón pura práctica se halla sometida a las mismas dificultades

que la facultad de Juzgar de la razón pura **teórica**. En efecto, se trata, por un lado, de leyes y principios **universales** y **necesarios** que, por otro lado, deben ser **aplicados** a casos que no pueden ser sino **empíricos, particulares, concretos**, pertenecientes a la naturaleza y a la experiencia. Se trata del problema, para el caso que nos ocupa, de cómo es que puede ser aplicada la ley **universal** de la libertad a acciones **particulares** (KpV, 68)<sup>165</sup>. En efecto, la facultad de Juzgar práctica tiene que decidir si una acción posible para nosotros cae o no bajo la regla, tiene que indagar sobre el modo en que aquéllo que se ha dicho en la regla universalmente (**in abstracto**) puede ser aplicado (**in concreto**) a una acción. Como Kant mismo lo señalará en el prólogo a la Fundamentación, la ley moral "...requiere el que se le añada una facultad de juzgar práctica aguzada por la experiencia, en parte para distinguir los casos a los que se aplica, en parte para procurarle acogida [a la ley moral] en la voluntad del hombre y energía para su realización; pues el hombre, afectado por tantas inclinaciones, aunque es capaz de concebir la idea de una razón pura práctica, no puede tan fácilmente hacerla eficaz **in concreto** en el curso de su vida" (G,389). La ley moral suministrará

---

<sup>165</sup> Recuérdese lo ya señalado a este respecto en los apartados II.2 y II.3 de este trabajo, donde se caracterizara a la facultad de Juzgar como la facultad que consiste en pensar lo **particular** (**das Besondere**) como comprendido bajo lo **universal** (**das Allgemeine**). De este manera, Kant distinguiría dos modalidades: por un lado, si lo **universal** (la regla, el principio, la ley) está dado, entonces la facultad de Juzgar que subsume bajo éste a lo **particular** es **determinante** y, por el otro, si solamente lo **particular** está dado y si la facultad de Juzgar debe encontrar lo **universal** que le corresponde, ella será simplemente **reflexionante** (KU, IV, XXVI).

entonces sólo una guía consistente en la especificación del **procedimiento** que la facultad de Juzgar práctica tiene que seguir. Como John Silber lo ha subrayado, la ley moral misma se comprende como un principio que especifica el **procedimiento** de la facultad de Juzgar práctica en el acto del esquematismo moral. En este sentido la correcta aplicación de la ley moral consistirá en el cumplimiento por parte de la facultad de Juzgar de un procedimiento por medio del cual una acción **particular** se designará en la imaginación como la encarnación de la regla **general**. Es por ello que Kant buscaría ofrecer ejemplos del **procedimiento** de la facultad práctica de Juzgar obedeciendo al principio del imperativo categórico<sup>166</sup>. Recuérdese a este respecto cómo, una vez que ha suministrado la primera formulación del imperativo categórico, ofrece una serie de casos particulares mediante los cuales busca ejemplificar la función del imperativo categórico en situaciones morales concretas. En estos ejemplos Kant se refiere al proceso por medio del cual el agente examina, prueba, el procedimiento seguido en su acción **particular** poniéndolo en relación con el procedimiento demandado por la ley, para de ahí derivar conclusiones sobre los deberes concretos de los individuos implicados en cada uno de esos ejemplos. El imperativo categórico expresa el procedimiento por el que tiene que pasar la facultad práctica de Juzgar en orden a determinar el

---

<sup>166</sup> Después de que discute las formulaciones del imperativo categórico, Kant resume su discusión diciendo que los "tres modos de representación del principio de moralidad son en el fondo diversas formulaciones de la misma ley" (G,436). La diferencia entre ellos no es **objetiva**, sino **subjetiva**.

carácter moral de una acción concreta. De este modo, una vez que la facultad de Juzgar práctica completa el procedimiento para la determinación de la universalidad de una máxima moral y la voluntad actúa sobre la base de ésta, la tarea moral parece estar completa. En el momento en que la facultad de Juzgar práctica determina que las condiciones especificadas por el procedimiento han sido satisfechas, la voluntad ha actuado racionalmente y su acción posee un carácter moral. El acto de la facultad de Juzgar práctica está guiado, pues, por la referencia a condiciones procedimentales que establecen cómo debe ser justificada y legitimada una norma moral, pero no en absoluto cuál debe ser su contenido sustantivo concreto; condiciones procedimentales, pues, que son las únicas universalmente válidas, condiciones procedimentales cuya observancia afirma la libertad y autonomía del agente al mismo tiempo que preserva la racionalidad de su acción<sup>167</sup>. De este modo, la ética kantiana no suministrará orientación de contenido alguno, sino solamente un procedimiento: el de la regla especificada por el imperativo categórico<sup>168</sup>.

---

<sup>167</sup> El formalismo kantiano no es un formalismo lógico, sino un formalismo procedimental (Silber). El imperativo categórico expone el procedimiento por el que tiene que pasar el juicio moral para querer racionalmente.

<sup>168</sup> Detrás de esto resuena el eco de la crítica al pretendido formalismo de la filosofía práctica kantiana, vuelta un lugar común desde Schiller. No obstante, la atribución a Kant de un formalismo deriva primariamente de Hegel. Es en Hegel que se plantea la paradoja de la razón práctica kantiana: no puede haber ningún contenido de la ley, pues, si lo tuviera, entonces carecería de la universalidad de la razón y si, por el contrario, posee la universalidad de la ley, entonces no podrá poseer un contenido determinado. De acuerdo a esto, la razón no podrá expresar una ley sustantiva. La razón práctica es simplemente un

Pensadores como Habermas han subrayado que uno de los rasgos definitorios de la Modernidad es que en ella se torna especialmente problemático el estatuto de las razones últimas, de los fundamentos, en la legitimación de las normas y principios morales. En efecto, ha sido una preocupación típica de los pensadores de la Modernidad, desde Rousseau y Kant hasta nuestros días, aquella relacionada con la fundamentación de las normas y principios morales una vez que el recurso a la mitología, a la religión o a la cosmología ha quedado en definitiva cancelado. Así, en estos pensadores, un desarrollo de esta clase habría de traer como consecuencia la aparición de un principio formal avocado a desempeñar en lo sucesivo el papel que antaño desempeñaran los principios sustantivos -la Naturaleza, Dios, etc.- en la fundamentación de las normas y principios morales. En efecto, cuando esta clase de razones últimas han dejado de ser teórica y prácticamente plausibles, las condiciones de la justificación argumental, dialógica, de las normas y principios morales empezarán a adquirir una fuerza legitimamente por sí mismas. Es en este sentido que los procedimientos y las premisas propios al acuerdo racional entre los diversos participantes en un diálogo, las condiciones que posibilitan su acceso a un acuerdo racional, habrán de asumir en lo sucesivo la condición de fuerza legitimante capaz de desplazar y sustituir a toda clase de discursos apoyados en razones sustantivas últimas. Así, en el

---

principio formal incapaz de dirigir al agente moral en el acto concreto y particular de volición.

mundo moderno, por oposición a lo que ocurría en las sociedades tradicionales donde la autoridad de la religión o de la tradición aseguraban una fundamentación firme para las creencias, prácticas y orientaciones de los miembros de una colectividad, la argumentación y el diálogo sustituirán y desplazarán a otros mecanismos en el proceso de legitimación, de fundamentación, de las normas y principios morales. Una concepción **procedimental** de esta clase no aspirará en absoluto a proporcionar interpretaciones sustantivas del mundo, cosmovisiones, macrorelatos sobre la historia, la sociedad o la naturaleza. Es por ello que el concepto de razón práctica que a partir de aquí comenzará a perfilarse no buscará apoyo en fundamento metafísico alguno, sino que apelará tan sólo a ciertas condiciones del diálogo y de la argumentación que constituirán algo así como un hecho último de razón. Imposibilitada así de recurrir a fundamentos sustantivos, diremos a modo de ejemplo, la ética tendrá que ser concebida en lo sucesivo como una ética **formal, procedimental**. En efecto, la razón práctica delineada a través de la reflexión kantiana, proporcionará únicamente reglas **generales** para la acción. Sin embargo, carecerá de la suficiente fuerza normativa para orientar la acción **particular** de los individuos concretos dotados siempre de una identidad, insertos en tradiciones culturales y mundos de vida específicos, enfrentados a situaciones particulares y siempre cambiantes. Apelando tan sólo a principios y reglas **generales**, dejará de lado las preocupaciones relativas a las formas sustanciales de vida, a las figuras concretas de una forma de vida

ejemplar; se desentenderá, pues, y aquí la crítica hegeliana parece mostrar un acuerdo con la aristotélica, de las cuestiones relacionadas con la vida buena. Orientada esencialmente al tratamiento de los problemas relativos a la fundamentación (Begründung) de las normas y principios morales, la reflexión kantiana parece haber dejado de lado aquéllos otros relacionados con su aplicación (Anwendung), introduciendo una radical separación entre el horizonte de las exigencias éticas de la razón pura -el punto de vista de la Moralität kantiana- y aquél otro horizonte de la realidad histórica de la vida social, de las identidades individuales y colectivas de los participantes -esto es, el horizonte de la Sittlichkeit hegeliana<sup>169</sup>. Se trata,

---

<sup>169</sup> Ya Hegel había insistido, frente a Kant, en que el verdadero problema de la ética comenzaba justamente con el problema de la mediación entre lo general y lo particular. En efecto, las éticas herederas de una tradición kantiana, suponen siempre una instancia que funciona al modo de una instancia crítica y reguladora frente a las condiciones fácticas que privan en la historia real de las colectividades. No obstante, este punto de vista es absolutamente incapaz de resolver los conflictos y dilemas de los hombres concretos enfrentados a situaciones particulares. La tensión entre ser y deber ser, entre Sittlichkeit (Hegel) y Moralität (Kant), entre ethos (Aristóteles) y ética (Kant), entre las prácticas cotidianas del mundo de la vida y la postulación de un imperativo de igualdad, libertad y justicia frente al orden de lo dado fácticamente, esta tensión, repetimos, parece recorrer la reflexión kantiana en su totalidad. Entendida, según ha sido subrayado, al modo de un programa de fundamentación que desatiende las cuestiones relativas a la aplicación, la razón práctica kantiana poseerá en el imperativo categórico una suerte de apoyo último, de garantía fundamentadora e incommovible, que, sin embargo, deja inermes a los hombres frente a los dilemas planteados por las situaciones particulares. De este modo, en su empeño por delimitar en el ámbito de la moralidad reglas de validez universal acerca de lo que debemos hacer, la ética kantiana parece haber renunciado a la herencia de la reflexión ética antigua y su insistencia en la facultad de juzgar, en la phronesis, en el ethos y en la vida buena.

nuevamente, de aquel problema al que Kant buscara dar solución con su concepto de **facultad de Juzgar** (Cfr., parágrafo II.3. de este trabajo), a saber: el de la **aplicación** de la regla **general** a las situaciones **particulares**, que, en el caso del juicio moral, aparece como el problema de la mediación entre una **Moralität** universal y abstracta y las formas concretas de la vida ética (**Sittlichkeit**). Como la tradición humanista ya lo había subrayado, esta **aplicación** de reglas **generales** a situaciones **particulares** exigía una **sabiduría práctica** -aquella que Vico llamara **prudentia** y Aristóteles **phrónesis** (Cfr., párrafos VI.1. y VI.2.)- que precedía a la propia razón práctica establecida de forma procedimental. A diferencia de la tradición aristotélica y de su énfasis en la noción de **phrónesis** -vinculada siempre a la deliberación sobre la situación **particular**, a la felicidad y cuyo propósito último no sería tanto el de ordenar sino, mejor que ello, tan sólo el de proporcionar un consejo- Kant habría insistido en la necesidad de un rígido programa de fundamentación orientado a proporcionar reglas universales, criterios generales de la acción moral que, expresados a través de las leyes morales en el modo en que éstas aparecen formuladas en el imperativo categórico, no aconsejarían sino que, más bien, ordenarían aquéllo que estamos obligados a hacer. De esta manera, habría de cancelarse justamente aquélla dimensión que, de acuerdo a la tradición humanista, según se ha señalado ya en el parágrafo VI.2., es constitutiva del ámbito de la moralidad, esto es, la de

---

la deliberación entre los propios sujetos enfrentados a situaciones **particulares**, por lo que, en lo sucesivo, estarían obligados a seguir los dictados universales del deber. Esta tradición se había preocupado ya por las cuestiones relacionadas con la **prudencia** del juicio moral adecuado y conveniente, con la **aplicación** de la ley general a contextos y formas de vida que son siempre **particulares**, incorporando, como un momento central del juicio moral, el de la **interpretación** -tanto de la situación **particular** como de sí mismos- que poseen los sujetos concretos- dotados siempre de una identidad específica, insertos en el interior de una sociedad y de tradiciones culturales e históricas **particulares**- en el momento de actuar.

Pese a los señalamientos que el propio Kant realizara en esta dirección al referirse a la facultad de Juzgar práctica, lo cierto es que la concepción del juicio moral que se perfila en la ética kantiana parece haber realizado una separación radical entre los problemas de **fundamentación** y **justificación** de las normas y principios morales, por un lado, y aquéllos otros relacionados con su **aplicación**, por el otro, centrándose básicamente en los primeros y desatendiendo los segundos, mostrando por ello serias limitaciones para dar respuesta a las cuestiones relativas a cómo **aplicar** las normas generales previamente justificadas en situaciones **particulares**, a cómo los **ideales** morales pueden ser efectivamente **realizados**. Acaso esta necesidad de fundamentación, como ya lo ha subrayado Tugendhat, no exprese en último análisis

sino una de las intenciones básicas que anima a toda reflexión filosófica heredera de la Modernidad, concebida como un radical dar cuenta y razón (*Rechenschaft*). En efecto, señala Tugendhat, la Modernidad se distingue de la antigüedad justamente en la radicalidad de los criterios de demostración que ella procura en relación tanto a los juicios teóricos como a los prácticos (Cfr., Tugendhat, 1984). En este sentido es que Kant, asumiendo radicalmente el programa de la Modernidad, habría de preocuparse por determinar de qué modo sería posible fundamentar el juicio moral, considerando que la radicalización de una fundamentación de esta clase habría de constituir un progreso en el sentido de aquella Autonomía (*Mündigkeit*) por la que tanto se afanara el proyecto de la Ilustración (*Aufklärung*). La ética kantiana se habría empeñado en constituirse de este modo como razón práctica en tanto que búsqueda de un fundamento de la ley moral, esto es, de las normas y principios morales. No obstante, es justamente en este punto donde se advertirían las insuficiencias de una reflexión práctica que, centrada tan sólo en las cuestiones relativas a la fundamentación de las normas, habría dejado de lado aquéllas otras relacionadas con su aplicación. Las normas por ella fundamentadas deberían su validez universal precisamente al hecho de que serían capaces de resistir la prueba de la universalización tan sólo en forma descontextualizada; concebida ante todo como facultad de fundamentar normas, la razón práctica asociada a esta manera de concebir el juicio moral, no podría sino abstraerse de todas aquellas peculiaridades que especifican a los

casos singulares, a las situaciones concretas a los que se enfrentan los individuos particulares. De este modo, como ya E. Tugendhat lo ha visto con claridad, una tentativa por mantener la vigencia de las propuestas éticas de corte kantiano tendría que ser capaz de articular las cuestiones relativas a la fundamentación con las alusivas a la aplicación, es decir, la formalidad del procedimiento con la situacionalidad (Situationsbezogenheit) de las normas fundadas en esos procedimientos (Tugendhat, 1984, 65), incorporando al mismo tiempo una inteligencia hermeneútica asociada a una sabiduría práctica capaz de resolver los problemas éticos a los que se enfrentan los individuos concretos ante una situación particular, para, de ese modo, ampliar la comprensión del juicio moral en Kant, buscando integrar en él, en un movimiento ciertamente no exento de problemas, la herencia de la tradición humanista. De este modo, tendría que subrayarse que la aplicación de la ley general expresada por el imperativo a la acción particular es más compleja de lo que Kant parece suponer. En efecto, una aplicación de esta clase exige una sabiduría práctica, apenas atendida por Kant, dotada de la capacidad de determinar los factores relevantes en una situación particular, relacionándolos al mismo tiempo con la interpretación que el agente posee de la situación particular, de sí mismo y de aquéllo que desea llegar a ser y en donde el curso de acción elegido expresará una suerte de mediación entre tales elementos. Ello implicará el asignar un papel fundamental a la deliberación y a la retórica, pues, según lo hemos señalado ya

(Cfr., párrafo VI.2.), la tradición humanista había subrayado ya la importancia de la retórica y la deliberación en el ámbito de lo las cuestiones prácticas, en un ámbito, pues, en el que no había lugar para la aplicación mecánica de reglas **generales**, en un ámbito donde no podía hablarse de necesidad, al modo de una necesidad matemática y en el que, por tanto, los participantes debían dialogar entre sí evaluando distintos cursos de acción de acuerdo a la **comprensión e interpretación** que poseyeran de la situación **particular**, de sí mismos como individuos y del tipo de orden social y comunitario en el que desearan vivir<sup>170</sup>. El juicio moral y la propia racionalidad práctica aparecen asociados de este modo ya no tanto a la aplicación mecánica de una serie de reglas **generales** a situaciones **particulares**, sino a la posibilidad de reconciliar las diferencias entre individuos que, enfrentados a situaciones **particulares**, deliberan en torno a las diversas interpretaciones que poseen de ellas, de sí mismos, de aquéllas que desean llegar a ser y de cómo desean que sea el mundo en que han

---

<sup>170</sup> Recuérdese a este respecto el significativo pasaje de Perelman ya citado en el apartado anterior:

"El razonamiento práctico adquiere toda su importancia filosófica en la ausencia de una verdad o de una autoridad perfecta capaces de suministrar el criterio indiscutible de valor de nuestras decisiones. Es de frente a valores y normas múltiples, a autoridades imperfectas, que se manifiesta el interés del razonamiento práctico. Es entonces dentro de un pluralismo de valores, que adquiere toda su importancia la dialéctica, entendida en un sentido aristotélico, como técnica de la discusión, como capacidad de objetar y de criticar, de refutar y de justificar, en el interior de un sistema abierto, inacabado, susceptible de precisarse y completarse en el curso mismo de la discusión" (Perelman, 1968, 172).

de vivir. El juicio moral y la racionalidad práctica aparecen referidos entonces a la posibilidad de reconciliar esas diferencias a través del debate, la conversación y el diálogo, manteniendo abierta la posibilidad de volver reflexivamente sobre los acuerdos y compromisos previamente alcanzados y, sobre todo, a la posibilidad de proseguir ininterrumpidamente el diálogo; el juicio moral y la racionalidad práctica se conciben y se mantienen así a través del diálogo, el debate y la argumentación entre los sujetos.

#### VII.4. Juicio moral, *sensus communis*, reflexión y diálogo.

Lo que importa subrayar ahora es el modo en que podría precisarse aún más la noción de *sensus communis* atendiendo a los señalamientos realizados en el apartado anterior al igual que en VI.1. y en VI.2. Lo primero que habría que destacar es que el juicio moral aparecerá como ese tipo de razonamiento asociado a la actividad de los sujetos que se empeñan en todo momento por hacer justicia a las situaciones *particulares* a las que se hallan continuamente enfrentados. Es en virtud de la dimensión *reflexiva*, *reflexionante*, inherente al juicio moral, que los sujetos tendrán que evaluar los detalles de una situación *particular* sin depender de técnicas o de cursos de acción gobernados por reglas de carácter *general*, pero que, no obstante, al mismo tiempo, y es aquí donde se introduce nuevamente el *sensus communis*, los capacita para salir de los estrechos límites de su subjetividad particular. De este modo, a pesar de no estar referido directamente a reglas formales de carácter *universal*, el juicio moral no cesará de apelar en todo momento al otro, buscando abrir, de este modo, para los participantes un mundo intersubjetivo socialmente compartido. Será en este sentido que remitirá siempre a aquel modo de pensar extensivo (*erweiterte Denkungsart*) -que es la máxima del *sensus communis*- que capacita al sujeto particular para pensar en el lugar del otro, para introducir en su

enjuiciamiento moral la consideración de los demás sujetos juzgantes. No se trata, pues, de sostener, como en la reformulación del *sensus communis* en autores como Apel o Habermas se hace, que la introducción de esta máxima del pensar extensivo en las interacciones humanas lleve necesariamente al establecimiento de un acuerdo absoluto entre los sujetos enfrentados a los dilemas que plantean las situaciones particulares. Lo que buscaría enfatizar una máxima semejante sería, más bien, la exigencia de mantener siempre abierta la posibilidad del diálogo racional sin sostener en absoluto que un acuerdo entre los diversos sujetos deba estar ya contenido de modo anticipado en él, sin sostener, pues, que éste último haya de constituir algo así como el telos que le daría sentido a aquél<sup>171</sup>.

---

<sup>171</sup> En este sentido, una suposición tan fuerte como la "situación ideal de diálogo" habermasiana (Cfr., Apartado IV. de este trabajo) parecería excluir no tan sólo toda forma de "consenso fáctico", como él gusta de llamarla ocasionalmente, sino también, además, el establecimiento de toda clase de compromisos por parte de los participantes en una argumentación una vez que no puede dar ya más de sí, una vez, pues, que proponente y oponente han llegado a una suerte de "impasse" que les impide proseguir los ciclos argumentales porque se ha dicho ya todo aquello que parece relevante para ese momento. Lejos de expresar una falta de racionalidad, como Habermas podría llegar a pensarlo, el establecimiento de tal clase de compromisos sería en ese contexto quizá la actitud más racional que los participantes en la conversación podrían asumir. En este sentido la idea de un consenso racional y la de una situación ideal de habla expresan, como ya Rorty lo ha señalado, la ilusión de que habría un núcleo básico e inmovible que subyace a nuestras prácticas sociales ordinarias, de que habría, pues, un fundamento sólido e incontestable para nuestras conversaciones cotidianas. En este sentido, el sujeto de la situación ideal de habla no parece ser sino el perfecto correlato del sujeto trascendental kantiano que no conserva huella alguna de su identidad real e histórica; las condiciones de aquella comunicación libre de dominio que expresa la noción de "situación ideal de diálogo", al requerir necesariamente una retraducción del sujeto que despoja a éste de

De acuerdo a esto, el juicio moral se halla referido a un proceso en el que los diferentes sujetos considerarán los dilemas que plantea una situación particular desde diversos puntos de vista, esforzándose por introducir en su consideración las perspectivas de los demás, por pensar en el lugar del otro, según reza la máxima del *sensus communis*. Este proceso, pues, no habrá de estar referido a un individuo solitario, sino, mejor que ello, a un encuentro continuo, sistemático, entre diversos individuos que entrecruzan sus perspectivas, mezclan sus horizontes, en un esfuerzo permanente por abrirse al otro. El enjuiciamiento moral aparecerá referido de esta manera a una comunidad de individuos que discuten y dialogan entre si, sometiendo sus opiniones a la exposición y debate públicos. Una consideración como ésta no desestimaré la importancia de los conflictos que resultan siempre del encuentro de diversos individuos, de diversas historias de vida, en el ámbito público. No obstante, subrayaré que esta diversidad constitutiva del espacio público no nos condena en absoluto a permanecer escindidos entre diversas perspectivas individuales de carácter irreductible y aún antagónico sino que, por el contrario, buscará enfatizar la posibilidad de reconciliarlas a través del debate, la conversación y el diálogo. Acaso las resoluciones necesarias en orden de garantizar la imprescindible acción colectiva para la reproducción de la

---

todas las tradiciones sociales e históricas que constituyen y especifican su identidad, dejaría a los participantes en las situaciones reales de diálogo sin orientación alguna frente los problemas prácticos que se les presentan en las situaciones particulares de su vida concreta.

comunidad no sean nunca definitivas. No obstante, lo verdaderamente importante será el mantener siempre abierta la posibilidad de volver reflexivamente sobre los acuerdos y compromisos previamente alcanzados por los participantes, la posibilidad de proseguir ininterrumpidamente el diálogo entre ellos. Será justamente en ello donde radique la esencia del juicio moral y del propio juicio político, de la racionalidad ética y política en el interior de los debates y las deliberaciones entre los diversos individuos. Entendida de este modo, la facultad de juzgar práctica nos colocará en el interior de una racionalidad práctica que existe y se mantiene a través del diálogo, el debate y la argumentación entre los individuos.

## VIII. CONCLUSION

A lo largo del presente trabajo he buscado seguir con detenimiento el modo en que, en la Critica de la Facultad de Juzgar, se configura la noción de *sensus communis* a partir del análisis del juicio de gusto asociado a la belleza. En este sentido, intenté reconstruir en sus líneas más generales el horizonte intelectual en el que aparece y se constituye la reflexión kantiana en torno al gusto (Introducción y Capítulo I) para, a continuación, situar este problema en la Critica de la facultad de Juzgar (Capítulo II). Colocado en esta obra, una de las más sugerentes y, a la vez, más complejas, de entre todas las escritas por Kant, me preocupé por reconstruir la argumentación general que subyace a la deducción de los juicios de gusto distinguiendo en ella cuatro momentos básicos (Parágrafos III.1. y III.2.). Es así que debí referirme, en un primer momento, al estado de ánimo (*Gemütszustand*) universalmente comunicable en el que, según Kant, se basa el placer experimentado en lo bello y el juicio de gusto que sobre él puede ser formulado (Parágrafo III.3.). En un segundo momento, se caracterizó un estado de ánimo semejante como el de un estado armónico de libre juego entre las facultades de conocimiento -imaginación y entendimiento- que no se orienta a suministrar un conocimiento del objeto (Parágrafo III.4.). Posteriormente, en un tercer momento, se remitió esta armonía de las facultades de conocimiento a la finalidad formal del objeto, subrayándose que la experiencia de lo bello es, de

acuerdo a Kant, una reflexión sobre la finalidad de las relaciones formales del objeto (Parágrafo III.5.). Finalmente, en un cuarto y último momento, se destacó que este modo de proceder de la facultad de juzgar reflexionante en la experiencia estética de un objeto tenía que estar presupuesto en todo sujeto juzgante. De acuerdo a esto, y fue aquí que llegamos a aquel concepto cuyo análisis animaba a este trabajo, el placer alcanzado en lo bello y el juicio de gusto a él correspondiente están basados en un principio que, aunque subjetivo, podía ser, sin embargo, presupuesto en todo otro sujeto. Este principio subjetivo es denominado por Kant **sensus communis** (Parágrafo III.6.).

Una vez que la reconstrucción de la argumentación kantiana me condujo a la noción de **sensus communis**, busqué destacar, en primer lugar, de qué modo, en virtud de esta noción, era posible considerar al sujeto **particular** que emite un juicio de gusto sobre lo bello como miembro de la **esfera total** de los **sujetos juzgantes** considerada como una **comunidad** cuya existencia estaba basada en la presencia de un sentimiento **común** a todo sujeto en la satisfacción en lo bello y en el enjuiciamiento de la belleza. Una **comunidad** de esta clase permitía pensar el establecimiento de una relación **intersubjetiva** entre aquéllos que juzgan, el establecimiento de un vínculo que, basado en un sentimiento común a todo sujeto, se desarrollaba y mantenía a partir de la crítica y adhesión a juicios de gusto individuales, en un proceso en el que se

plantearía siempre, como un horizonte **ideal**, la conquista de una **adhesión universal** por parte de todo otro sujeto que, aunque nunca pudiera ser alcanzada efectivamente, permitía, no obstante, incorporar una **dimensión crítica** respecto de nuestros enjuiciamientos ordinarios sobre la belleza (Parágrafo III.7.).

De acuerdo a lo anterior, el sujeto juzgante individual habría de mantener el juicio que formulara sobre un objeto considerado como bello, en el interior de esa totalidad ideal de sujetos juzgantes, si es que él deseaba ser comprendido por y comprensible a los demás. Es en un proceso de esta clase que habría de basarse esa elevación a un punto de vista **universal** que buscaría abarcar al resto de los sujetos juzgantes. Este proceso, una suerte de autotraslado (*Selbstversetzung*) por el que el sujeto juzgante individual se colocaría en el interior de la esfera **total** de los sujetos juzgantes como condición para la formulación de sus juicios de gusto individuales, guardaría profundas semejanzas con un acontecimiento ya no estrictamente **estético**, sino **moral**, con un hecho de la **persona** responsable y consciente. De este modo, al igual que en la conducta y el enjuiciamiento **morales**, en el juicio de **gusto** habría de superarse en definitiva la limitada visión de un sujeto particular. En ambos casos, y es aquí que, en segundo lugar, la noción de **sensus communis** permitiría pensar un vínculo entre **estética** y **moralidad** situado en el fundamento mismo del juicio de gusto sobre lo bello, se enjuiciaría no desde un punto

de vista estrictamente privado, sino desde un punto de vista que se esforzaria por comprender a la **totalidad** de los sujetos juzgantes. Es en este sentido que interpreté los señalamientos kantianos de acuerdo a los cuales "...el gusto hace posible, por así decirlo, el tránsito del encanto sensible al interés moral habitual, sin un salto demasiado violento (**der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse, ohne einen zu gewaltsamen Sprung, möglich**)..." (KU,59,260), de acuerdo a los cuales la forma bella podía ser considerada como el símbolo de una **comunidad universal posible** (Parágrafos III.8. y III.9.).

Es en este sentido que, en tercer lugar, podía hacerse inteligible la exigencia kantiana de considerar al **sensus communis** no tanto como un **sentimiento**, sino como una **facultad**, como una capacidad para tener o experimentar un estado de ánimo o un sentimiento comunes a toda la humanidad, un estado de ánimo o un sentimiento, pues, susceptibles de ser universalmente compartibles o comunicables. Buscando precisar aún más este carácter del **sensus communis**, subrayamos que en él se trataba de la **Idea** de una facultad de juzgar que en su reflexión toma en consideración el juicio de todo otro sujeto para, de ese modo, mantener al juicio individual en el interior de la razón humana entera, escapando siempre a esa ilusión que resulta de tomar condiciones **subjetivas** y **particulares** por **objetivas** y **universales**, ilusión que amenaza

con reducir al juicio al subjetivismo y al particularismo más estrechos encerrando al sujeto en los restringidos confines de su privacidad. Es de esta manera que debía ser entendida la segunda de las máximas del **sentido común**: pensar poniéndose en el lugar de todo otro, máxima del modo de pensar **extensivo** de acuerdo a la cual un hombre de modo de pensar amplio, extensivo, será siempre aquél que pueda colocarse por encima de las condiciones **privadas, subjetivas**, del juicio para, de esa manera, reflexionar sobre su propio juicio desde un **punto de vista universal** que no puede determinar más que colocándose en el punto de vista de los otros (KU, 40,158/159/160) (Parágrafos III.7., III.8. y III.9.).

Entendido en el sentido arriba señalado, el **sensus communis** expresaría una **Norma ideal** orientada no a imponer una regla **objetiva** según la cual todo sujeto **tendría que** conformarse necesariamente con el juicio formulado por un sujeto **particular**, sino a indicar que todo sujeto **debería** estar de acuerdo con un juicio de gusto sobre lo bello formulado de acuerdo a las condiciones señaladas por esta facultad. En virtud de esta **Norma ideal**, en el momento en que cada sujeto declare mediante su juicio que el objeto es **bello**, pretenderá, legítimamente, que cada cual **debería** dar su **adhesión** a su juicio individual. Será justamente esta **universalidad de voces**, este **voto universal**, como Kant los denomina, lo único que habría de plantearse en el juicio de gusto (KU,8,25). El **sensus communis** expresaría así, por un lado, una

condición subjetiva que es necesario **presuponer** a fin de legitimar la pretensión de validez universal de los juicios de gusto. Sólo suponiendo (**unter der Voraussetzung**) un **sensus communis**, dirá Kant, en el párrafo 20 de la Critica de la Facultad de Juzgar, puede ser formulado un juicio de gusto. Es en este sentido, por otro lado, que todo sujeto que enuncie un juicio de gusto particular, juzgará en realidad, según Kant, conforme a este **sensus communis** entendido como **Idea** (**in der Tat dieser Idee gemäss urteile**), pues esa adhesión universal de la totalidad de los sujetos juzgantes al juicio individual es un **postulado**, una **exigencia** nunca alcanzada **fácticamente** en el orden **empírico** de los juicios de gusto individuales, concretos. Aunque irrealizada en el orden fáctico, una **idea** de esta clase introduce, sin embargo, un horizonte que permite establecer una distancia que posibilita el ejercicio de la **crítica** respecto de las insuficiencias, deformaciones, inadecuaciones y limitaciones de nuestra actividad concreta de enjuiciamiento. El **sensus communis** aparecería así como **condición** (**Voraussetzung**) y, al mismo tiempo, como **Idea** (**Idee**), supuesto, por un lado, exigido, por el otro, en la formulación del juicio de gusto.

La consideración del **sensus communis** como una facultad, además, convierte a éste, y ello tendría una importancia decisiva para el desarrollo de este trabajo, en un principio de la facultad de juzgar **en general**. Así entendido, el **sensus communis** se

hallaría a la base de nuestra actividad de enjuiciamiento **en general** y, por tanto, de la formulación tanto de los juicios **teóricos** como de los **morales** (Parágrafos III.7. y III.8.).

La noción de **sensus communis** parecía contener entonces valiosas sugerencias para el desarrollo y ampliación del análisis tanto del enjuiciamiento **teórico** como del **moral**. No obstante, la realización de una tarea semejante requería la reformulación del **sensus communis** al margen de todo posible recurso a una metafísica o a un psicologismo que, eventualmente, pudieran dificultar tanto su inteligibilidad como su coherencia, tanto su potencia analítica como su fuerza crítica. Es en este sentido que, intentando vincularme a reflexiones contemporáneas como las de H.G. Gadamer, J. Habermas o K.O. Apel, busqué interpretar al **sensus communis** ya no como una misteriosa facultad del ánimo, sino, mejor, como una capacidad situada en y posibilitada por el **lenguaje**. En efecto, es solamente en virtud del lenguaje que puede hacerse transmisible y compartible la experiencia, que pueden comunicarse los juicios, que puede ser alcanzado un acuerdo en torno a ellos, que puede ser establecido un vínculo objetivo y duradero entre los sujetos, que, en fin, puede pensarse «poniéndose en el lugar del otro», elementos, todos ellos, constitutivos del **sensus communis**. Es justamente por ello que el recurso al lenguaje podía contribuir decisivamente a esclarecer y precisar aún más la noción de **sensus communis** a fin de extraer de ella, repito, toda su potencia

teórica y crítica. Es de esta manera que podemos explicar satisfactoriamente, en primer lugar, la posibilidad de la comunicabilidad y compartibilidad universales que caracterizan al enjuiciamiento estético de lo bello en particular y a la actividad de enjuiciamiento en general; en segundo lugar, en virtud de este recurso al lenguaje deviene inteligible aquella relación -en último análisis una relación no de simpatía y comunidad anímicas, sino una relación mediada y reproducida lingüísticamente- que se establece en el enjuiciamiento estético de lo bello y, en general, en la actividad de enjuiciamiento en su conjunto, en virtud de la cual el sujeto juzgante particular se vincula y enlaza con la comunidad total de los sujetos juzgantes. Finalmente, en tercer lugar, mediante esta referencia al lenguaje, podemos explicar en forma más adecuada la posibilidad de pensar en el lugar del otro y, de ese modo, la posibilidad misma de acceder a ese punto de vista universal considerado por la máxima del **sensus communis** del pensar extensivo, pues el lenguaje es, en efecto, el marco en el que confluyen y se encuentran los individuos singulares para pasar a constituir una **comunidad intersubjetiva** que es la forma de existencia del hombre, el lugar en el que la argumentación, la reflexión, el enjuiciamiento y la propia razón tienen originariamente su residencia (Capítulo IV).

De este modo, recogiendo planteamientos desarrollados por Habermas, destaqué, en primer lugar, que, en virtud de esta referencia al lenguaje, el **sensus communis**, que en Kant aparecía

originalmente como un sentimiento universalmente compartido en el enjuiciamiento de lo bello capaz de vincular al sujeto juzgante particular con la esfera total de los sujetos que juzgan, se muestra ahora posibilitado por el acuerdo que pueden establecer dos o más sujetos sobre la base de la aceptación de las pretensiones de validez que se plantean en los actos de habla orientados al entendimiento recíproco. La posibilidad del establecimiento de esa comunidad intersubjetiva a la que apuntará el *sensus communis* no se hallará vinculada en lo sucesivo a la comunicabilidad universal de un sentimiento, sino que estará basada en y posibilitada por el lenguaje. En segundo lugar, así entendida, esta comunidad intersubjetiva no será ya una difusa comunidad de estado de ánimo, sino una comunidad intersubjetiva que, posibilitada por un acuerdo mediado lingüísticamente, puede cubrir tres diversos planos y, de ese modo, asumir tres diversas modalidades:

1) Comunidad intersubjetiva establecida a partir del acuerdo de un saber proposicional compartido;

2) Comunidad intersubjetiva basada en un acuerdo normativo entre los diversos sujetos y, finalmente,

- 3) Comunidad intersubjetiva basada en la confianza recíproca en la sinceridad y veracidad de los sujetos.

Es por ello que, en tercer lugar, el **sensus communis** no aparecerá más como una facultad del ánimo que permite al sujeto juzgante particular experimentar un estado de ánimo común a toda la humanidad (Cfr., III.6), sino como esa capacidad, posibilitada por el lenguaje, de extender ilimitadamente la intersubjetividad, introduciendo la perspectiva de los demás en el interior de la propia a través del diálogo y la argumentación, único modo de mantener al juicio particular "en el interior de la razón humana entera", en una tentativa permanente por escapar de las limitaciones particulares y de los factores contingentes que intervienen en el juicio, por pensar en el lugar del otro, por superar el estrecho egoísmo y la limitada visión de un sujeto particular para así abarcar en la actividad de enjuiciamiento a la totalidad de los sujetos juzgantes (Cfr., III.6 y III.7). De este modo, en cuarto lugar, aquella universalidad de voces, aquella unanimidad de los sujetos juzgantes que postulaba el juicio de gusto sobre lo bello al modo de una **idea** regulativa que, pese a no existir realmente en la experiencia fáctica, era capaz, sin embargo, de permitir un distanciamiento y un enjuiciamiento críticos respecto de nuestra actividad real y concreta de enjuiciamiento para, de ese manera, orientarla (Cfr., III.7), aparece ahora como el ideal regulativo, como el supuesto

contrafáctico, de una "situación ideal de diálogo" (Habermas), de una "comunidad ideal de comunicación" (Apel), en las que habría una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla, en las que, por tanto, se hallan excluidas aquellas distorsiones sistemáticas de la comunicación que impiden el libre acuerdo racional entre los participantes. Al igual que en el caso de Kant, Apel y Habermas insisten en que una comunidad de este tipo, una situación de esta clase, no podrán ser jamás consideradas como realmente existentes. Se trata en ambos casos, pues, de ideas regulativas que, no obstante, nos permiten distanciarnos de y enjuiciar críticamente a las comunidades **reales** de comunicación, a las situaciones **reales** de diálogo, para, de esa manera, orientarlas normativamente. El recurso al lenguaje permite reformular, además, las relaciones entre estética y moralidad establecidas a partir de la noción de **sensus communis** en la medida en que aquella unidad armónica de los sujetos juzgantes más allá del egoísmo particular de un sujeto privado a la que se orienta la actividad de enjuiciamiento conforme al principio del **sensus communis**, se muestra ahora como aquella relación armónica y exenta de violencia -esto es, una relación ética- entre los sujetos que, de acuerdo a autores como Habermas y a Apel, se **presupone** y a la vez se **proyecta idealmente** en nuestras acciones orientadas al entendimiento. Finalmente, en sexto lugar, del mismo modo en que, de acuerdo a Kant, el **sensus communis**, debía ser presupuesto no sólo en la formulación del juicio de gusto sobre lo bello, sino, aún más, en toda actividad de enjuiciamiento, fuera éste **estético**,

teórico o moral (Cfr., III.6), intenté introducir esa relación intersubjetiva mediada lingüísticamente que traducía un elemento constitutivo de la noción de **sensus communis** en la manera en que se ha señalado anteriormente, en el análisis tanto del juicio teórico como del juicio moral (Capítulos V y VII).

La referencia a esta noción reformulada del **sensus communis** en el enjuiciamiento teórico tiene que ver, en primer lugar, con la introducción de una relación intersubjetiva mediada lingüísticamente -que aparece expresada en la forma de una **comunidad científica**- a la base misma del juicio teórico -en este caso, de las hipótesis o de las teorías y programas de investigación científicos; en segundo lugar, con la postulación de aquella voz universal en la esfera total de los sujetos juzgantes -en este caso, de aquél acuerdo entre los diversos miembros de la comunidad científica- que, en tercer lugar, puede funcionar como un ideal regulativo que, a la vez que permite hacer inteligible aquella máxima del pensar extensivo del **sensus communis** -en este caso, la posibilidad de que el científico individual haga abstracción de sus intereses privados en aras de los intereses de la comunidad de científicos, potencialmente ilimitada espacial y temporalmente- permite también el establecimiento de un peculiar enlace entre el enjuiciamiento teórico y la experiencia de la moralidad -en este caso, de un acuerdo al margen de la coacción y violencia, entre los diversos sujetos que integran la comunidad

científica (Capítulo V).

Por lo que se refiere al enjuiciamiento **moral**, una reflexión como la desarrollada por Habermas suministró valiosas indicaciones a este respecto. En efecto, en ella se muestra en forma clara, por un lado, que la universalidad de un principio o norma morales se halla referida no tanto a una disposición anímica presente en todo ser racional considerado en forma aislada, sino a un reconocimiento intersubjetivo -y, de este modo, proyectado en el interior de la esfera total de los sujetos juzgantes, lo cual constituye un elemento inherente a la noción de **sensus communis**-alcanzado argumentalmente -es decir, mediado en y posibilitado por el lenguaje; por el otro, en ella se subraya que este reconocimiento intersubjetivo supone siempre un esfuerzo por parte de los sujetos particulares por introducir en su reflexión, en su juicio y en su comportamiento, la consideración del otro, de los otros, lo cual expresa, nuevamente, aquélla misma preocupación presente en la máxima del **sensus communis**, esto es, en la máxima del pensar extensivo (**erweiterte Denkungsart**). El recurso a esta noción reformulada del **sensus communis** insistía, pues, en la necesidad de una argumentación llevada a cabo de modo cooperativo a fin de determinar la validez de una norma o principio morales. De acuerdo a esto, el entendimiento sobre la universalidad de las máximas es resultado de un discurso público realizado intersubjetivamente, único modo de acceder a ese modo de pensar

extensivo que constituye la máxima del **sensus communis** (Parágrafos VII.1. y VII.2.). No obstante, subsistía todavía un elemento problemático en esta reformulación del enjuiciamiento moral. En efecto, la referencia al **sensus communis** no parecía resolver por sí sola los dilemas a los que se enfrenta el enjuiciamiento moral. Había uno particularmente que revestía una importancia especial, el de las relaciones entre la **fundamentación** y la **aplicación** en el enjuiciamiento moral. Es ello lo que exigía introducir en el enjuiciamiento moral, al lado del **sensus communis**, la noción de **reflexión** y aquellas otras a ella asociadas, como las de **aplicación**, **interpretación**, nociones que habían sido ya desarrolladas en el interior de aquella tradición humanista que hallaría en Vico, Aristóteles y, en nuestros días, en Gadamer, a algunos de sus exponentes más connotados. En efecto, nociones como las de **aplicación** (*Anwendung*), **interpretación** (*Interpretation*), **sensus communis**, **facultad de Juzgar** (*reflektierende Urteilskraft*), **gusto** (*Geschmack*), **prudencia** (*phrónesis, prudentia, Klugheit*) y **formación, cultura** (*Bildung*), constituyen en la tradición humanista un conjunto cuyos elementos remiten recíprocamente los unos a los otros. Así considerados, expresaban un modo de enjuiciamiento que juzga inmediatamente, en particular, in concreto, sin el recurso a criterios universales previamente formulados, sin subsumirse bajo reglas universales y necesarias. El problema al que apunta un enjuiciamiento de esta clase es, pues, el de la **aplicación** (*Anwendung*) que remite siempre a una **sabiduría práctica**, a una **prudencia** o **phrónesis** dotada de la

capacidad de determinar los factores relevantes en una situación particular, relacionándolos al mismo tiempo con la interpretación que el agente posee de la situación particular, de sí mismo y de aquéllo que desea llegar a ser. Un enjuiciamiento de este tipo introduciría a la deliberación y a la retórica, a las que la tradición humanista había asignado una especial importancia en el ámbito de las cuestiones prácticas, ámbito en el que, de acuerdo a esta tradición, no había lugar para la aplicación mecánica de reglas generales y en el que, por tanto, los participantes debían dialogar entre sí evaluando distintos cursos de acción de acuerdo a la comprensión e interpretación que poseyeran de la situación particular, de sí mismos como individuos y del tipo de orden social y comunitario en el que desearan vivir. Es en este punto que podía incorporarse la noción de *sensus communis*, en la interpretación que de ella ofrecen Vico o Gadamer, al modo de un sentido para lo común, de un sentido que se adquiere en la vida en común, en el interior de la vida comunitaria y que requiere que los hombres sean capaces de superar su estrecho egoísmo privado, incorporando en su reflexión y en su acción la perspectiva de los otros, esto es, que requiere de gusto (*Geschmack*)<sup>172</sup> que se configura en el interior de una *Bildung*. Aplicación (*Anwendung*),

---

<sup>172</sup> Recuérdese que la utilización del concepto de gusto que precede al empleo de él por Kant permite reconocer que originalmente este concepto poseía una significación de carácter no tanto estético como moral. En efecto, él expresa, según lo subrayamos ya en VI.1., un ideal de humanidad auténtica (Cfr., Gadamer, 65 y ss.). Gusto y *sensus communis* son, de acuerdo a esta tradición, "un momento del ser ciudadano y ético" (Gadamer, 1960, 63) (Cfr., Capítulo VI).

interpretación (Interpretation), *sensus communis*, facultad de Juzgar (reflektierende Urteilskraft), gusto (Geschmack), prudencia (phronesis, prudentia, Klugheit) y formación, cultura (Bildung), se hallarían directamente relacionados, pues, con la preocupación relativa a cómo llegar a ser hombres, a cómo poder vivir con los demás en el interior de una comunidad (Capítulo VI). Lo que me importó destacar en este punto es el modo en que el enjuiciamiento moral se asociaba ya no tanto a la aplicación mecánica de una serie de reglas **generales** a situaciones **particulares**, sino a la posibilidad de reconciliar las diferencias entre individuos que, enfrentados a situaciones **particulares**, deliberan en torno a las diversas interpretaciones que poseen de ellas, de sí mismos, de aquéllo que desean llegar a ser y de cómo desean que sea el mundo en que han de vivir. El enjuiciamiento moral y el *sensus communis* aparecían así referidos a la posibilidad de reconciliar las diferencias a través del debate, la conversación y el diálogo, manteniendo abierta la posibilidad de volver reflexivamente sobre los acuerdos y compromisos previamente alcanzados y, sobre todo, a la posibilidad de proseguir ininterrumpidamente el diálogo; según esto, pues, el enjuiciamiento moral y la racionalidad práctica se conciben y se mantienen a través del diálogo, el debate y la argumentación entre los sujetos (Capítulo VI y parágrafos VII.2., VII.3. y VII.4.).

De acuerdo a lo anterior, a pesar de que el enjuiciamiento moral y, en general, el enjuiciamiento práctico, no esté referido

directamente a reglas formales de carácter **universal**, el juicio moral mismo no cesará de apelar en todo momento al otro, buscando configurar un mundo intersubjetivo socialmente compartido. Será en este sentido que el enjuiciamiento práctico remitirá siempre a aquel modo de pensar extensivo (**erweiterte Denkungsart**) -que es la máxima del **sensus communis**- en virtud del cual el sujeto particular es capaz de pensar en el lugar del otro, de introducir en su enjuiciamiento la consideración de los demás sujetos juzgantes. Quizá no se trataría tanto, como Apel o Habermas parecerían sugerirlo en ocasiones, de considerar esta máxima del **sensus communis** o la norma **ideal** de una intersubjetividad unificada en el acuerdo que éste postula, como una suerte de fundamento último e inmovible que enfatizaría solamente la relevancia de los acuerdos y del consenso intersubjetivo en torno a nuestros juicios. Más que plantear un acuerdo intersubjetivo que estaría ya contenido de modo anticipado en los actos particulares y concretos de nuestro enjuiciamiento, el **sensus communis** y la máxima del pensar extensivo a él asociado expresan la exigencia de mantener siempre abierta la posibilidad del diálogo. Una consideración como ésta no desestima por ello la importancia de los conflictos que resultan siempre del encuentro de diversos sujetos, de diversas tradiciones. No obstante, subraya, al mismo tiempo, que una diversidad de esta clase no nos condena en absoluto a permanecer escindidos entre diversas perspectivas de carácter irreductible y aún antagónico sino que, por el contrario, busca enfatizar la posibilidad de reconciliarlas a través del

debate, la conversación y el diálogo<sup>173</sup>. Una consideración de esta clase insistirá, pues, en que, frente a los conflictos que dimanar de la coexistencia entre diversos sujetos, entre diversas comunidades y culturas, entre diversas formas y proyectos de vida, es necesario subrayar la importancia del diálogo y de la tolerancia articulando, en uno y el mismo movimiento, la

---

<sup>173</sup>Gadamer ha señalado, a mi entender con justeza, que el diálogo es una experiencia de carácter peculiar en el curso de la cual se construye una suerte de lenguaje común que reúne a los participantes en una nueva comunidad que transforma por entero la experiencia del mundo, de los demás y de sí mismos que poseían previamente:

"Esto queda testimoniado...por ejemplo, en una discusión. Es fecunda cuando se encuentra un lenguaje común. En este caso los participantes se separan luego como personas afines. Los aspectos individuales con los cuales ingresaron a la discusión se han modificado y, con ello, también los participantes mismos" (Gadamer, 1981, 79).

En este mismo sentido, anotaría ya en Verdad y Método:

"El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era" (Gadamer, 1960, 458).

Una caracterización como ésta, pues, subraya que el diálogo es el único ámbito en donde se hace posible pensar desde el punto de vista del otro, de los otros, que hablar y argumentar con los otros, tratar de entenderlos y tratar de darnos a entender es la única manera de hacer frente a la impredecible pluralidad de puntos de vista (Wellmer). El diálogo es, en último análisis, como Gadamer lo ha señalado, una experiencia **hermenéutica** en el curso de la cual cada sujeto, cada comunidad, cada cultura, aprenden de otras formas de vivir y de otros horizontes, accediendo, de ese modo, no solamente a la comprensión de los otros, sino también, al mismo tiempo, a la propia comprensión de sí mismos. "Sólo a través de otros, señala Gadamer, ganamos el conocimiento de nosotros mismos".

pluralidad de intereses y puntos de vista y opiniones y la fuerza del diálogo y la argumentación que aspiran siempre al establecimiento de un horizonte común compartido caacterizado por su permanente reflexividad, por su permanente capacidad para volver sobre sí mismo. Una consideración de esta clase insistirá, en fin, en la necesidad de mantener y preservar el diálogo indefinidamente buscando extender siempre sus espacios, manteniendo aquellas condiciones que permitan el encuentro, una y otra vez, de diversas opiniones y perspectivas y cancelando siempre la posibilidad de la reducción del otro al silencio.

Al comienzo de este trabajo, me referí a la tesis de Bäumler de acuerdo a la cual la constitución de la Estética como un ámbito de reflexión específico es paralela a la irrupción del individualismo en el mundo occidental moderno. Sería en este momento que emergería aquélla reflexión que el sujeto realizaría sobre sí mismo. Sería justamente, de acuerdo a Bäumler, en el ámbito de la estética donde una reflexión de esta clase habría de alcanzar una de sus manifestaciones más acabadas. El análisis del **sensus communis** desarrollado a lo largo de este trabajo muestra en forma inequívoca, sin embargo, que esta reflexión que el sujeto realiza sobre sí se configura, al mismo tiempo, como una reflexión que muestra al sujeto individual enlazado con la esfera total de los sujetos, como una reflexión originariamente referida a la preocupación por y a la exigencia de una humanidad unida viviendo

en paz perpetua, vigentes todavia hoy en dia como en tiempos de  
Kant.

## APENDICE I:

### LA NOCION DE GEMÜT EN LA KRITIK DER URTEILSKRAFT DE KANT

En su ponencia presentada en el "Coloquio Conmemorativo del Bicentenario de la Crítica del Juicio" en agosto de 1990 en la ciudad de Lima, Perú y que lleva por título "El concepto de Gemüt en la Crítica del Juicio", Valerio Rohden señala que en sus Reflexiones sobre la Antropología Kant adoptó la utilización que Baumgarten, en su Metafísica, había hecho del término Gemüt, con el que buscaba traducir la expresión latina **animus**, cuyo equivalente al castellano sería el de **ánimo**. Kant emplearía, por ejemplo, la expresión **Sammlung des Gemüts** (**concentración del ánimo**) (Cfr., Rx, 165), que ya Baumgarten había utilizado en la sección denominada "Intellectus" de su Metafísica ya citada. Para Baumgarten, como para Kant, el Gemüt comprendía tanto las facultades **superiores** como las facultades **inferiores** del ánimo, que podían mantener entre sí o bien una relación de oposición y lucha (**dissensus**) o bien una de cooperación y armonía (**consensus**). Es en este sentido que, en la Kritik der reinen Vernunft, el Gemüt aparecerá como la **totalidad** de las facultades trascendentales. Convendría recordar a este respecto, que ya hacia el final de la introducción a esta obra, Kant se referiría al Gemüt, sin mencionarlo explícitamente, como a una desconocida raíz común de la que procedían las facultades del conocimiento humano:

"...existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros (aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen): la sensibilidad y el entendimiento" (KrV, A15/B29).

En este mismo sentido, en la introducción a la "Lógica Trascendental", señalaría que todo el conocimiento se hallaba fundado sobre dos fuentes del Gemüt (Grundquellen des Gemüts), a saber: la sensibilidad (Sinnlichkeit) y el entendimiento (Verstand) (Cfr., KrV, A50/B74). De acuerdo a esto, el conocimiento sería entendido no como otra cosa que como una integración de estas dos facultades del Gemüt. Es por ello que puede decirse que la "Doctrina Trascendental de los Elementos" en su totalidad bien podría ser interpretada como una teoría trascendental del Gemüt.

Es necesario destacar que el Gemüt kantiano no puede ser considerado, en modo alguno, como una sustancia metafísica. En este sentido es significativo el pasaje de Aus Sömmering: über das Organ der Seele (1796), donde Kant señalará lo siguiente:

"Por Gemüt se entiende solamente la facultad (Vermögen) (animus) que compone las representaciones dadas y que efectúa la unidad de la apercepción empírica, todavía no la substancia (Substanz) (anima), según su naturaleza totalmente distinta de la materia (Materie), de la que se abstrae" (AS, 32-33).

De modo más explícito, en la Antropología, Kant apuntará que el **Gemüt** debe ser representado como una simple facultad de tener sensaciones y de pensar (**bloßes Vermögen zu empfinden und zu denken vorgestellt ist**) (Cfr., A,BA-58). Es por ello que, en este mismo pasaje, buscará distinguir el **Gemüt** (ánimo) de la **Seele** (alma) por considerar a éste último término demasiado cargado de connotaciones metafísicas.

Quizá la formulación más completa de la noción de **Gemüt** en Kant sea aquella que aparece en la Kritik der Urteilskraft. En efecto, al término de las dos introducciones a esta obra, Kant presenta un cuadro conjunto de las facultades del **Gemüt** (**Gemütskräfte**):

Facultades del Gemüt (Vermögen des Gemüts)	Facultades cognoscitivas (Obere Erkenntnis- Vermögen)	Principios a priori	Productos
Facultad cognoscitiva (Erkenntnis- vermögen)	Entendimiento (Verstand)	Legalidad (Gesetzmässigkeit)	Naturaleza (Natur)
Sentimiento de placer y displacer (Gefühl der Lust und Unlust)	Facultad de Juzgar (Urteils- kraft)	Finalidad (Zweckmässigkeit)	Arte (Kunst)
Facultad apetitiva (Begehrungs- vermögen)	Razón (Vernunft)	Finalidad que al mismo tiempo es una ley (obligato- riedad) (Zweckmässigkeit, die zugleich Gesetz ist (Verbindlichkeit))	Costumbres (Sitten)

(Cfr., KU, EE, XI, 59 y ss. y KU, IX, LVIII).

En la medida en que que las facultades del Gemüt poseen autonomía -misma que Kant deriva de su aprioridad- serán denominadas por Kant facultades superiores<sup>1</sup>. Así, por ejemplo, en

---

<sup>1</sup> Recuérdese a este respecto el señalamiento que hemos realizado en el parágrafo IV.2., donde destacábamos la doble consideración que Kant realizaba de la facultad de desear o facultad apetitiva:

1) Como facultad superior (als oberes Vermögen nach dem Freiheitsbegriff) según el concepto de libertad y para la cual solamente la razón es legisladora, en la que el placer surge

el caso de la facultad cognoscitiva del Gemüt, la aprioridad y, por tanto, la autonomía, se fundarán sobre los principios constitutivos del entendimiento: la conformidad a leyes o legalidad; en el caso de la facultad apetitiva, sobre el principio de la razón: el fin último (Endzweck) y, finalmente, en el caso del sentimiento de placer y displacer, sobre el principio de la facultad de Juzgar: la conformidad a fines o finalidad independientemente de conceptos y sensaciones. Este último principio desempeñará un papel decisivo no sólo en la Crítica de la facultad de Juzgar, sino, en general, en la concepción total del Gemüt. En efecto, es mediante el principio de la facultad de Juzgar que puede establecerse una mediación, un enlace, capaz de integrar a los conceptos de la naturaleza y a la libertad. Es posible decir por ello que la articulación total de las facultades del Gemüt se halla fundada sobre la facultad de Juzgar.

Ph. Lersch, en su Aufbau der Person (1951), caracterizaría al Gemüt como una vivencia que tiene lugar donde hay algo que "llega al corazón", que importa mucho (am Herzen liegt)<sup>2</sup>, por ejemplo, precisamente por la determinación de esta facultad de desear por medio de la ley moral;

2) Como facultad inferior en la que el placer precede al principio que dirige y determina a la facultad de desear (Cfr., KU, III, XXIV).

<sup>2</sup> Es en este sentido que Hegel, en su Estética, identificará al Gemüt con el corazón, por oposición a la universalidad abstracta de la voluntad:

cuando el hombre tiene que separarse de su medio familiar y comunitario -paradigmáticamente de su patria. De acuerdo a esto, el concepto que permitiría comprender de un modo más adecuado una vivencia de esta clase sería el de **Bindung** (**reiligare**, atadura, unión, enlace). El **Gemüt** sería entendido, de esta manera, como una participación emocional de valores en el hombre, en las cosas; en ambos casos expresaría una relación de íntimo enlace capaz de generar una vivencia de co-pertenencia recíproca -a los hombres o a la naturaleza. Así entendido, el **Gemüt** expresaría una vinculación que conduciría al hombre más allá de sí mismo, tanto hacia el mundo como hacia los otros. Es en este sentido que, en el Deutsches Wörterbuch de los hermanos Grimm, se llamaría la atención sobre el hecho de que, en la lengua alemana, el prefijo "Ge" denotaría una función integradora. Así, a modo de ejemplo, **Gebirge** (la cordillera), **Gewissen** (todo el saber sobre el bien y el mal), **Gestirn** (la constelación). Cabe destacar, en este mismo sentido, que la utilización de este prefijo en el tiempo perfecto, no busca sino expresar la conclusión perfecta de una acción. Así entendido, el **Gemüt** expresaría la integración, la unificación, de un gran número de **Muten** (disposiciones): **Hochmut** (altivez), **Übermut** (alegría), **Kleinmut** (desaliento), **Grossmut** (generosidad),

---

"...esta ley, el deber (**Pflicht**) que es elegido y realizado en razón del deber como guía de la libre convicción y conciencia interna, es para sí lo universal abstracto de la voluntad (**das abstrakt Allgemeine des Willens**), que tiene su directa oposición en la naturaleza, en los impulsos sensibles (**sinnliche Trieben**), en los intereses egoístas, en las pasiones (**Leidenschaften**), y en todo lo que se aprehende justamente y se llamo ánimo (**Gemüt**) y corazón (**Herz**)" (Hegel, G.W.F., VÄ, XIII, 79).

etc. El Wörterbuch Wahrig insiste en un señalamiento de este tipo, subrayando que el término **Mut** se halla referido a las fuerzas y facultades, de modo que **Ge-müt** vendría a significar la integración de las diversas facultades de pensar, sentir y querer en un todo unificado. Análogamente, en uno de los pocos libros dedicados al análisis del concepto de **Gemüt**, Das Gemüt (1956), S. Straser destacaría su función integradora espiritual. Similarmente, H. Friedmann en Das Gemüt (1956), insistiría en resaltar el carácter del **Gemüt** como un principio formador tanto **objetiva** como **intersubjetivamente**. En efecto, por un lado, en el momento en que se percibe un objeto, irrumpe en el interior del hombre el **Gemüt**; por el otro, en el momento en que el hombre se aparta de una **Gemeinschaft** (comunidad) de la que requiere necesariamente para poder vivir, la vida pierde el sentido (**Gemütskrankheit**=demencia), pues el **Gemüt** es una propiedad de vida no solamente individual, sino también **colectiva, intersubjetiva**. De acuerdo a ello, el **Gemüt** no sería solamente una facultad integradora de las diversas facultades, sino también, al mismo tiempo, de las diversas personas en el interior de una **comunidad, de una vida en común**.

Me parece que es en este sentido que debe entenderse el señalamiento kantiano de acuerdo al cual el **gusto**, la propia facultad de **Juzgar**, es un **sensus communis**, un **sentido común** (**Gemeinsinn**), donde "sentido" deberá ser entendido como el efecto de la reflexión sobre el **Gemüt**. De acuerdo a esto, en virtud de la

reflexión el Gemüt se tornará común (gemein), se elevará y extenderá hasta un punto de vista universal desde el cual enjuiciará los objetos en un movimiento que buscará incluir y abarcar a todos los demás. El Gemüt se vivificaría así por una comunicabilidad intersubjetiva de los hombres entre sí<sup>3</sup>. De acuerdo a esto, el Gemüt se hallaría directamente vinculado con el *sensus communis*, con el sentido común (Gemeinsinn), entendido éste como aquella facultad que haría posible la *Gemeinschaft* (comunidad), a través, y ello constituye un elemento decisivo que tendría que ser introducido en la consideración del Gemüt kantiano, no de la *Gerede* (chismes, habladurías), sino del *Gespräch* (conversación), en un movimiento que buscaría unificar y reconciliar a los hombres para hacer posible su vida en común (*gemeinsames Leben*) mediante un espíritu de solidaridad cada vez más ensanchado, cada vez más extensivo (*erweiterter Gemeingeist*).

---

<sup>3</sup> Me parece que es en este sentido que debe ser también entendido el señalamiento kantiano de acuerdo al cual el Gemüt es, por sí solo, enteramente vida, el propio principio de la vida (*für sich allein ganz Leben (das Lebensprinzip selbst)*).

## APENDICE II:

### ESTETICA Y RETORICA EN EL CONCEPTO DE LO **SUBLIME**

En su Historia de seis ideas, Wladislaw Tartakiewicz señala que en el siglo XVIII dos valores comenzarian a rivalizar con la **belleza**: lo **pintoresco** y lo **sublime** (Tartakiewicz,1976,173)<sup>1</sup>. Respecto de éste último cabría anotar que el concepto de lo **sublime** no fue descubierto, como generalmente se sostiene, en el siglo XVIII. El concepto de **sublimidad** se habría formado en la **retorica** antigua. En este sentido debe ser destacado el escrito De lo Sublime de Longino. En efecto, de acuerdo a Longino, la teoría acerca de lo **sublime** podía ser de utilidad sobre todo para la vida política de una colectividad, por ejemplo, para un hombre que hubiera de hablar en público -en un tribunal, ante una asamblea, etc.- esto es, para cualquier actividad pública desarrollada en el interior de la **polis** (Longino,I,38). Longino insistiría en que las cosas o pasajes **sublimes** constituían una suerte de **eminencia** o **excelencia** del discurso y sería justamente por ello que los más grandes poetas y prosistas han logrado sobresalir (Longino,I,38). Elemento decisivo en la teoría de Longino es el que las cosas **sublimes** no llevarían a los oyentes a la persuasión ni al agrado,

---

<sup>1</sup> Es en este sentido que señalará que en el siglo XVIII se operaría una transición del concepto **general** de belleza al concepto de **belleza clásica**. De esta manera, las decoraciones rococó corresponderían al adjetivo **elegante**, los paisajes prerrománticos al de **pintoresco**, la literatura prerromántica al de **sublime**, reservándose, finalmente, el adjetivo **bello** para las obras clásicas (Tartakiewicz,1976,178).

sino al éxtasis, al espasmo y al asombro<sup>2</sup>. Así, dirá Longino, "siempre y en todas partes lo admirable, unido al pasmo o sorpresa, aventaja a lo que tiene por fin persuadir o agradar" (Longino, I, 39). De acuerdo a esto, las cosas sublimes conferirían al lenguaje un poder y una fuerza invencibles y, de ese modo, se impondrían totalmente al oyente (Longino, I, 40):

"...es realmente sublime aquélllo contra lo cual resulta difícil, más aún, imposible rebelarse" (Longino, VII, 56).

Bajo la acción de lo sublime nuestra alma se elevaría y, habiendo adquirido una animosa dignidad, se colmaría de alegría y orgullo, como si ella misma hubiera producido aquélllo que ha oído (Longino, VII, 55). De acuerdo a Longino, serían cinco las fuentes capaces de producir aquella elevación característica de lo sublime. Cada una de estas fuentes presupondría, como su fundamento común, la capacidad o talento para la oratoria "sin la cual nada en absoluto es posible" (Longino, VIII, 57):

i) La primera y de más peso sería la capacidad de concebir

---

<sup>2</sup> Recuérdese que ya Cicerón en De Oratoria, III, 17, 199, 212, había señalado que los "tres deberes del orador" eran "docere, delectare, movere"

**pensamientos elevados, la grandeza de espíritu<sup>3</sup>;**

ii) La segunda sería la **vehemencia** y el **entusiasmo** en lo **patético** o **emocional**;

Longino mantendría la convicción de que las dos fuentes arriba señaladas constituyen disposiciones o capacidades congénitas; las restantes, por el contrario, serían debidas a la **techné**:

iii) La **forma de elaborar las figuras**, figuras que serían de dos clases:

iii.1) figuras del **pensamiento** (esto es, la forma en que se presenta el pensamiento); y

iii.2) figuras del **lenguaje** (esto es, aquéllas que no afectan a la esencia de lo que se dice y que

---

<sup>3</sup> "...lo sublime es la resonancia o eco de un alma grande". Es por ello posible admirar un pensamiento desnudo de todo ornato, sin voz, escuetamente, por sí mismo, a causa precisamente de la grandeza de su contenido (Longino, IX, 61).

desaparecen con un simple cambio en el orden de las palabras).

iv) La nobleza de la expresión, que comprendería, a su vez,

iv.1) La selección del vocabulario, y

iv.2) La elocución (tropos como sinécdoque, metonimia o metáfora, elaboración, etc.).

v) Composición<sup>4</sup> digna y elevada, quinta causa de lo sublime que tiene que ver con todas las que preceden<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> La composición abarcaba tanto el orden de las palabras, frases e incisos como las consideraciones relativas al ritmo y a la eufonía.

<sup>5</sup> Longino hablaría, además, de otro camino que también conduciría a lo sublime: la imitación (mimesis) de los grandes escritores, suerte de impronta de la que se extraerían las buenas costumbres ejemplificadas por las obras artísticas o plásticas

(Cfr., Longino, VIII, 57-58).

Longino señalaría la existencia de diferentes tipos de **sublimidad**. De acuerdo a él, habría, por un lado, una sublimidad **abrupta** -por ejemplo, la de Demóstenes, quien, a causa de la violencia, de la rapidez, de la fuerza y de la vehemencia con que quemaba y devastaba, bien podía ser comparado con el relámpago o con el rayo; por el otro, una sublimidad **expansiva** (por ejemplo, la de Cicerón, que era como un incendio que se extendía, avanzaba por todas partes y se elevaba, renovándose una y otra vez en sí mismo (Longino, XII, 79). Común denominador de ambos tipos de **sublimidad** era su asociación a lo **grande** (*grandis*) y a lo **grave** (*gravis*). La **sublimidad** se comprendía así asociada a la **grandeza** y a la **gravedad**.

En el siglo XVII el tratado de Pseudo-Longino Sobre lo Sublime se haría famoso, especialmente en Inglaterra. De acuerdo con lo ya señalado anteriormente, este tratado había sido considerado por los antiguos como un tratado de **retórica**. Sin embargo, del siglo XVII en adelante sería leído como un tratado de **estética**. Sería Boileau -traductor y divulgador de Longino y quien había considerado ya como **sublime** lo **maravilloso**, lo **admirable**, lo

---

(Longino, XIII, 81 y ss.).

sorprendente, lo asombroso lo que encanta, deleita, eleva, extasia, transporta- quien comenzaría a interpretarlo de esta manera. El concepto de lo sublime empezaría a desempeñar paulatinamente un lugar central en la reflexión estética. En efecto, como había ocurrido en el siglo XVII con la belleza y la sutileza<sup>6</sup>, la belleza y la sublimidad constituirían las principales categorías estéticas en el arte del siglo XVIII. De este modo, en Inglaterra, a principios del siglo, Addison vincularía a ambas afirmando que eran categorías que atraían a la imaginación. Lo bello y lo sublime se convertirían gradualmente en el lema de la estética inglesa del período de la Ilustración. Esto ocurriría sobre todo a partir de la famosa disertación de Edmund Burke Indagación Filosófica sobre el origen de nuestras Ideas acerca de lo Sublime y de lo Bello (1757). Este proceso se desarrollaría de tal manera que, durante el siglo XVIII, sería difícil que hubiera algún esteta que no se refiriera al tema de lo sublime; no obstante, el contenido que se le asignaría sería por demás variado. Así, por ejemplo, J. Baillie creería que la esencia de lo sublime era la grandiosidad; Hume pensaría que era la elevación y la distancia; A. Gerard sostendría que radicaba en la

---

<sup>6</sup> La sutileza se asociaba a lo agudo, a lo fino y a lo pequeño. En el ámbito de la retórica se designaba mediante ese término al más modesto de los estilos. G. Cardano (*De subtilitate*, 1550) asociaba la belleza a las cosas simples, claras y armoniosas, mientras que la sutileza a las cosas complejas, difíciles y embrolladas que, en el momento de desentrañarlas y comprenderlas, en razón de su dificultad, provocarían aun más placer. La sutileza era, de acuerdo a Cardano y a otros estetas del período manierista, un valor superior al de la belleza, pues en ella se captaban las cosas difíciles y ocultas, en ella se buscaba descubrir la armonía en la no-armónico.

**grandeza de dimensiones**, de modo que podían considerarse como **sublimes** todas las cosas que actuaran sobre la mente de forma parecida a como lo hacían las grandes dimensiones. Sin embargo, buena parte de los escritores de la época distinguirían en lo **sublime** una propiedad que estaba relacionada con aquéllo que en francés se expresaba con la noción de **grandeur**.

Es preciso subrayar, por otra parte, que, pese a que la **belleza** y la **sublimidad** aparecían como inseparables, para la mayoría, sin embargo, comenzando por Addison e incluyendo a Burke y a Kant, lo **sublime** era de una clase independiente y distinta a la de la **belleza**<sup>7</sup>. Algunos estetas del siglo XVIII considerarían incluso que se trataba de algo superior a la **belleza**<sup>8</sup>. La **sublimidad** se convertiría incluso en el lema principal de la **poesía** y, más tarde, también de las bellas artes. Resultaría entonces tanto o más atractiva que la **belleza**. La **sublimidad** se definiría -y aquí reaparecerían nuevamente aquéllas connotaciones ya destacadas por la **retórica**- como la capacidad de entusiasmar y elevar el espíritu, unido a la grandiosidad del pensamiento y a la

---

<sup>7</sup> Lo **sublime** y lo **bello**, decía Burke, constituyen un importante contraste (Cfr., Burke, PI, III, 27).

<sup>8</sup> Así por ejemplo, T. Fechner en su Vorschule der Aesthetik (1876, II, 163), señala que "Carrière, Herbart, Herder, Hermann, Kirchmann, Siebeck y Unger piensan que la sublimidad es un tipo especial de modificación de la **belleza**... Por otra parte, según Burke, Kant y Solger, la sublimidad y la **belleza** se excluyen mutuamente, de tal modo que lo sublime no puede nunca ser bello, ni lo bello, sublime" (Fechner, T., Vorschule der Aesthetik (1876), II, 163, Cit., en Tartakiwicz, 1976, 205-206).

profundidad de las emociones. En este sentido conviene recordar la obra ya citada de Burke. En efecto, en relación a lo **sublime**, Burke destacaría, en primer lugar, que la **belleza** era distinta de la **sublimidad**. En efecto, la **belleza** era aquella cualidad o cualidades de los cuerpos por las que éstos podían causar amor o alguna pasión parecida a él<sup>9</sup>. En este sentido, Burke señalaría que el aspecto más obvio que se nos presentaba al examinar un objeto era el de su **extensión** o **cantidad**. Desde esta perspectiva, lo **bello**, que era, según se ha señalado, causa del **amor**, se hallaba referido a cosas **pequeñas** y **placenteras**; lo **sublime**, por su parte, a objetos **grandes** y **terribles** (Burke, PI, III, XIII. Cfr., también Burke, PI, III, XXVII):

"Lo **grande**, a su vez, señala Burke, tiene por base el **terror** que, cuando es modificado, causa aquella emoción en la mente que he llamado **asombro**" (Burke, PI, IV, XXV)

Y, más adelante:

"Todo lo que resulta adecuado para excitar las ideas de dolor y peligro, es decir, todo lo que es de algún modo terrible, o se relaciona con objetos terribles, o actúa de

---

<sup>9</sup> El **amor** significaba para Burke aquélla satisfacción que derivaba de la mente al contemplar cualquier cosa bella, fuera ésta de la naturaleza que fuera. Así entendido, el **amor** era diferente del **deseo**, energía de la mente que precipitaba al hombre a poseer ciertos objetos que lo afectaban no porque fueran bellos, sino debido a causas distintas (Burke, PI, III, I).

manera análoga al terror, es una fuente de lo **sublime**; esto es, produce la emoción más fuerte que la mente es capaz de sentir" (Burke,PI,I,VII)<sup>10</sup>.

Es por ello que, según Burke, lo **bello** se fundaría en el **placer** mientras que lo **sublime** lo haría en el **dolor** (Burke,PI,III,XXVII. Cfr., también Burke,PI,II,XXII).

En una dirección análoga a este respecto a la de Burke, Kant señalaría, en el Libro Segundo de la Analítica de lo sublime en la Kritik der Urteilskraft, que si bien era cierto que entre lo bello y lo sublime había similitudes -a saber, por un lado, el que ambos placen por si mismos y, por el otro, en que ninguno de los dos presupone un juicio **empírico determinante** o un juicio lógico **determinante**, sino, más bien, un juicio **reflexionante**- también es cierto que entre ambos habría diferencias importantes. En este sentido, en primer lugar, mientras que lo bello podía considerarse

---

<sup>10</sup> En este misma dirección apuntará, nuevamente:

"La pasión causada por lo grande y lo sublime en la **naturaleza** cuando aquellas causas operan más poderosamente, es el **asombro**; y el **asombro** es aquel estado del alma, en el que todos sus movimientos se suspenden con cierto grado de horror. En este caso, la mente está tan llena de su objeto, que no puede reparar en ninguno más, ni en consecuencia razonar sobre el objeto que la absorbe. De ahí nace el gran poder de lo sublime, que, lejos de ser producido por nuestros razonamientos, los anticipa y nos arrebatada mediante una fuerza irresistible. El **asombro**, como he dicho, es el efecto de lo sublime en su grado más alto; los efectos inferiores son admiración, reverencia y respeto" (Burke,PI,II,I).

como la exposición de un concepto indeterminado del entendimiento, lo sublime, por su parte, se interpretaría como la exposición de una idea de la razón. En segundo lugar, la satisfacción alcanzada en lo bello diferiría de la satisfacción alcanzada en lo sublime según la especie, pues mientras la primera llevaría consigo directamente un sentimiento de impulsión a la vida -y por tanto podía ser unida con el encanto y con una imaginación que juega- la segunda, en cambio, podía surgir sólo indirectamente por el sentimiento de una suspensión momentánea de las facultades del ánimo al que seguiría inmediatamente un desbordamiento tanto más fuerte de las mismas. Esta segunda satisfacción, considerada como emoción estaría asociada, pues, no a un juego (Spiel) como en el caso de lo bello, sino, más bien, a la seriedad (Ernst) en la ocupación de la imaginación (in der Beschäftigung der Einbildungskraft). Es por ello que mientras que el gusto en lo bello supondría y mantendría en el espíritu una contemplación reposada, el sentimiento de lo sublime se caracterizaría por un movimiento del ánimo ligado a la consideración del objeto<sup>11</sup>.

11 Recuérdese que en sus Vorlesungen über Ästhetik (Hegel, VÄ, 13, 466 y ss.), Hegel señala que Kant que Kant había distinguido en forma adecuada lo bello de lo sublime. De este modo, Hegel recordaría la forma en que Kant había destacado que la sublimidad no estaba contenida en ningún objeto de la naturaleza, sino en el ánimo del sujeto en cuanto éste era consciente de ser superior a la naturaleza, tanto en relación a su naturaleza interior como en relación a su naturaleza exterior. Según Hegel, de acuerdo a Kant, "lo sublime, en general, es el intento de expresar lo infinito, sin encontrar en el reino de los fenómenos un objeto que se muestre adecuado para esta representación (Das Erhabene überhaupt ist der Versuch, das Unendliche auszudrücken, ohne in dem Bereich der Erscheinungen einen Gegenstand zu finden, welcher sich für diese Darstellung passend erwiese)...Lo infinito permanece inexpresable según su infinitud, y sublime sobre cada

Kant distinguirá entre lo sublime **matemático** y lo sublime **dinámico**. De acuerdo a esta división, la naturaleza sería considerada **matemáticamente** sublime en aquéllos fenómenos en los que evocara la idea de **infinitud** -fuera ésta **espacial** o **temporal**. Llamamos **sublime**, dirá Kant, a aquéllo que es absolutamente **grande**, a lo que es grande "más allá de toda comparación". Kant señala que conocer qué tan grande es algo en la intuición ha de requerir siempre otra magnitud como medida. Sin embargo, nada en la intuición sensible sería adecuado como un standard para lo **infinitamente grande**. La aplicación de cualquier standard sensible, mensurable simplemente conduce a totalidades más y más grandes. A pesar de ello, la **razón** sería capaz de formar la idea de lo infinito, de pensar lo infinito, aunque los poderes de la **imaginación** fueran inadecuados para aprehenderlo. De acuerdo a esto, la contemplación de un fenómeno natural considerado muy grande produciría un conflicto en la operación de nuestras facultades anímicas: una idea de **razón** (lo infinito) para la que la **imaginación** es inadecuada. El estado de ánimo que de ello

---

manifestación a través de lo finito (**Das Unendliche...bleibt seiner Unendlichkeit nach unaussprechbar und über jeden Ausdruck durch endliches erhaben**)" (Hegel, VÄ, 13, 467). No obstante, este acuerdo con Kant no obstará para que Hegel critique en forma expresa lo que él denomine la reducción que el autor de la Kritik der Urteilskraft habría operado de todas las categorías de lo sublime a lo subjetivo, a las facultades del ánimo. De este modo, en contra de Kant, Hegel señalará que la **sublimidad** no puede ser colocada en la simple subjetividad, en el mero ánimo (**Gemüt**) y sus ideas de razón, sino que la debemos concebir fundada en la única sustancia absoluta como el contenido que tiene que representarse.

resultaría será el de un sentimiento de displacer. Lo sublime haría por ello intuitivamente evidente la superioridad de la determinación racional de nuestras facultades del ánimo sobre la **sensibilidad**. El conflicto propio al sentimiento de lo sublime mostraría la superioridad de la **razón** y el dominio que ella ejerce sobre la **imaginación sensible**. Lo sublime **dinámico** sería entonces aquel sentimiento en virtud del cual se mostraría a una facultad del ánimo -a saber, la **razón**- sobrepasando toda medida **sensible** (KU,25,89). En un sentido análogo, lo sublime **dinámico** en la Naturaleza sería aquéllo que poseyera **fuerza o poder (Macht)** -por ejemplo, una tempestad furiosa en virtud de la cual la naturaleza se muestra como omnipotente. En lo dinámicamente sublime experimentaremos por ello un displacer causado por la inadecuación de nuestros poderes en comparación con el poder de la Naturaleza<sup>12</sup>. El objeto que nosotros llamamos **sublime** nos llevaría

---

<sup>12</sup> Posteriormente y en una consideración por demás análoga, Hegel hallaría la **sublimidad** en aquéllo que él denominara arte **simbólico**. De acuerdo a Hegel, en el arte **simbólico**, la **Idea** buscaría aún su auténtica expresión artística. En él la Idea sería todavía abstracta e indeterminada, se hallaría opuesta tanto a los objetos exteriores de la naturaleza como a los acontecimientos humanos. En lugar de lograr una identificación perfecta con ellos, conseguiría únicamente un acuerdo y una armonía abstractos. Todo el arte simbólico podría ser entendido por ello como una continua lucha entre la adecuación y la inadecuación, entre el significado (**Bedeutung**) y la forma (**Gestalt**). Es por ello que la primera aparición del arte simbólico se vincularía al **asombro (Verwunderung)**. Este **asombro** suponía ya la separación del hombre de la naturaleza, el arrancarse del hombre de su conexión primaria con la naturaleza. En virtud de ello, los objetos naturales se le impondrían, caerían sobre él, mostrándose como lo otro, siempre en el interior de una relación de alteridad y exterioridad en la que el hombre se esforzaría en vano por reencontrarse a sí mismo en ellos (Cfr., Hegel, VÄ, 13, 393 y ss.). El resultado de ello sería que el hombre se enfrentaría con la naturaleza y la objetividad en general como con algo ajeno a lo que veneraría como a una fuerza.

a pensar a la naturaleza como exposición, como presentación (Darstellung) de lo suprasensible.

De acuerdo a lo anteriormente señalado, en el curso de la reflexión estética moderna desarrollada en la Alemania del siglo XVIII desde Kant y, en general, de la reflexión estética moderna en general, el concepto de lo sublime se habría ido desprendiendo de su originaria referencia a la retórica y, en último análisis, a la política. Acaso sería ahora el tiempo de pensar los vínculos entre la estética y la retórica -y, de esta manera, la política- subrayando no solamente aquella articulación entre ambos dominios operada por el concepto de lo sublime, sino quizá, sobre todo, la íntima vinculación, insinuada ya por Kant, entre el gusto y la deliberación (Cfr., Apartados VI y VII.4. de este mismo trabajo).

---

El comienzo del arte sublime, esto es, del arte simbólico y, en general, del arte considerado en su conjunto, se hallaría entonces en estrecha conexión con la religión. Es precisamente en este sentido que Hegel recordaría el carácter mitológico de las primeras obras de arte; en ellas los fenómenos de la naturaleza aparecen como lo absoluto, en ellas, pues, el hombre presiente lo absoluto que se intuye en los objetos naturales (Cfr., Ibid.).

Similarmente, en Die Welt als Wille und Vorstellung, A. Schopenhauer apuntaría que cuando los objetos de la naturaleza se le presentan al sujeto en una relación de hostilidad, cuando le amenazan con su poder irresistible o su grandeza inconmensurable, "...cuando el hombre se ve expuesto a su acción destructora y, sin embargo, convertido en mero espectador, no pone atención en esta relación hostil, sino que, viéndola y reconociéndola, se eleva sobre ella desasiéndose de su voluntad, olvidándose de sí mismo y, abandonándose a la contemplación, mira con calma y fuera de toda volición esos mismos objetos terribles, concibiendo únicamente la Idea pura y sin mezcla de relación alguna y se absorbe en ella, elevándose por este mismo hecho sobre su individualidad y su querer, entonces es presa del sentimiento de lo sublime" (Schopenhauer, WWV, I, III, XXXIX, 278-279).

### APENDICE III:

#### FRAGMENTACION DE LA INTERSUBJETIVIDAD Y MODERNIDAD

La crítica al desgarramiento y escisión imperantes en el ámbito de las relaciones comunitarias, intersubjetivas, entre los hombres -desgarramiento que, en opinión de muchos de los pensadores a los que a continuación habremos de referirnos, constituiría uno de los rasgos característicos de la época Moderna, de la Modernidad- y la necesidad de acceder a o de reconquistar nuevamente una armonía en las relaciones entre los hombres, una relación intersubjetiva no mediada por la violencia ni por la racionalidad reducida a su dimensión meramente instrumental, estratégica, ha sido un tema recurrente en el pensamiento alemán en general y en la filosofía alemana en particular. Ello se muestra con cierta claridad ante una mirada de largo alcance que busca abarcar a pensadores como Kant o Schiller en el interior de un movimiento que conduciría hasta Habermas, Gadamer y Apel, pasando por Hegel, Marx, Wagner, Schopenhauer y Tönnies, por citar tan sólo algunos nombres significativos.

Ya Schiller había apuntado que, en comparación con la humanidad griega, los hombres de la época moderna aparecían como miserables. De acuerdo a Schiller, la civilización presente se habría formado a partir de una creciente especialización. El hombre característico de ella sería un individuo mutilado,

deforme, tanto en lo físico como en lo moral, encadenado a una actividad que no le permitiría desarrollar más que una sola habilidad. Esta escisión constitutiva de la existencia moderna se expresaría también a nivel político. En efecto, según Schiller, el Estado se encontraría también escindido, dividido: clases enteras de ciudadanos se hallaban consagradas a los mismos trabajos monótonos. En una colectividad de esta clase no podía haber una unidad de voluntades, sino solamente un ensamblaje mecánico de especializaciones. En una situación semejante, ningún hombre sería verdaderamente libre de sus decisiones ni poseería la integridad de alma que le permitiera juzgar respecto del destino de la colectividad. Contrariamente a ello, Schiller señalaría que en los griegos se encontraba una sensibilidad intacta y un espíritu vinculado a la realidad que salvaguardaban su integridad y hacían del individuo particular un buen juez de los intereses colectivos, comunitarios. Es por ello que, según él, la tarea del presente no era otra que la de restituir a esta humanidad integral que él se representaba como una República de la belleza sin miseria, similar a la Grecia de la bella época aunque sin el rasgo agobiante de la esclavitud. En una República semejante, sostenía Schiller, se restablecería aquella armonía originaria entre la sensibilidad y la razón -el hombre accedería a una perfección moral tal que aboliría la ley del deber, fría y plena de reproches que es en nosotros una suerte de humillante testimonio de la discordia interior en la que viven nuestra inteligencia racional y nuestros instintos sensibles- entre la Naturaleza y la libertad,

entre los hombres y la naturaleza y, finalmente, la armonía y reconciliación de los hombres entre sí. Schiller estaba convencido de que solamente el arte podría establecer nuevamente este feliz equilibrio. Es en este sentido que se preocuparía por propagar una educación estética del género humano.

En modo similar a Schiller, Hölderlin vería a los hombres de su época encadenados a labores infértiles, en talleres y fábricas ensordecedores en donde el sentido de lo divino, de las fuerzas eternamente vivientes en la Naturaleza, habría desaparecido ya irremediablemente. El dolor de Schiller se transformaría en Hölderlin en un profundo lamento sobre la humanidad cuya división interior habría acabado por conducirla a un nuevo estado de barbarie: se ven artesanos, obreros, pensadores, maestros, pero no hombres. Cada uno confinado en su propio oficio: "**Handwerker siehst du, aber keine Menschen. Denker, aber keine Menschen. Ist das nicht wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinander liegen, indessen das vergossene Lebensblut in Sande zerrint**" (Ves artesanos pero no hombres. Pensadores, pero no hombres. No es esto como un campo de batalla donde manos, brazos y miembros yacen en pedazos unos sobre otros mientras, regada, la sangre de la vida se derrite en la arena" (Hölderlin, Hyperion). La humanidad moderna estaría constituida, pues, por hombres parcializados, especializados (**Teilmenschen**), desembarazados de los dioses que, en lo sucesivo, vagarían entre

nosotros sin encontrar una morada donde permanecer. Desvinculada de lo divino, la humanidad misma se habría extraviado en una suerte de errancia sin fin<sup>1</sup>. Sin embargo, será en Hegel en quien encontraremos una de las reflexiones más lúcidas a este respecto.

Ya desde su "Escrito de la Diferencia" (1801,) Hegel había entendido la ruptura de la armonía de la vida, el extrañamiento del espíritu de sí mismo y la renuncia al anhelo de totalidad como desafíos prácticos para la filosofía y como explicación de su necesidad:

"Cuando el poder de la reconciliación desaparece de la vida de los hombres y las oposiciones han perdido su relación y reciprocidad vivientes y han cobrado autonomía, surge la necesidad de filosofar (*Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie*). Tal necesidad es, pues, contingente y casual, pero en situaciones de desgarramiento como la actual representa el necesario intento de cancelar el enfrentamiento de la subjetividad y la objetividad petrificadas y de entender como proceso y devenir la configuración adquirida por el mundo intelectual y real" (Hegel, DFS, 2, 22).

De acuerdo a Hegel, solamente la Razón (*Vernunft*), reducida

---

<sup>1</sup> Haber vivido una vez como los dioses, he aquí lo único que podría consolarnos de descender en la nada eterna, dirá Hölderlin (Cfr., Hölderlin, *Empédocles*, IV).

por la Ilustración a mero entendimiento (**Verstand**), sería capaz de superar al estado de desgarramiento en que el "sistema completo de la vida" había sido colocado en la época Moderna. Se trataba por ello para Hegel de "movilizar a la razón como poder reconciliador contra las positivities de una época desgarrada". Es en este sentido que criticaría las contraposiciones establecidas por la filosofía -particularmente en exponentes como Kant y Fichte- entre naturaleza y espíritu, sensibilidad y entendimiento, entendimiento y razón, razón teórica y razón práctica, juicio e imaginación, yo y no-yo, finito e infinito, fe y saber. Hegel pretendía de esta manera tanto mostrar las limitaciones que la comprensión de la época moderna, de la Modernidad poseía en los filósofos precedentes como ofrecer una respuesta a la crisis que expresaba este desgarramiento de la vida constitutivo de la Modernidad. Es en este sentido que el joven Hegel sugeriría la reconciliación de esa Modernidad en discordia consigo misma mediante la constitución de una totalidad ética, tomada de aquel pasado idealizado representado por la religiosidad comunitaria del cristianismo primitivo y la polis griega. Hegel erigiría así, frente al desgarramiento de la época, el poder unificador de una intersubjetividad que se presenta bajo los rótulos de "amor" y "vida" y que expresaría una relación ya no del sujeto con el objeto como de los sujetos entre sí considerados como una totalidad ética (Cfr., Habermas, 1985, 45). Es en este sentido que parece pertinente recordar el diagnóstico que Hegel ofrecería de la sociedad moderna tanto en los Fundamentos de la Filosofía del

Derecho como en la propia Filosofía del Derecho. En efecto, en esta obra, Hegel subrayaría que uno de los principios de la sociedad civil moderna (*eine Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft*) sería la persona concreta que es para sí un fin particular (*die konkrete Person, welche sich als besondere Zweck ist*). La sociedad civil le aparecería a Hegel como aquél ámbito caracterizado no por la armonía, sino por el enfrentamiento entre particulares, entre fines egoístas (*selbtsüchtige Zweck*) que fundarían un sistema de dependencia multilateral (*begründet ein system allseitiger Abhängigkeit*) en el interior del cual parecía imposible la configuración de una universalidad, de una comunidad. La sociedad civil expresaría así, en sus contraposiciones y en su desarrollo, un espectáculo de corrupción, de miseria y de descomposición física y ética (*Die bürgerliche Gesellschaft bietet in diesen Gegensätzen und ihrer Verwicklung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens dar*) (Hegel, GPR, 7, 182-187, 339 y ss.). Es aquí que se inscribiría y haría inteligible la función del Estado, unidad sustancial (*substantielle Einheit*), fin último absoluto e inmóvil (*absoluter unbewegter Selbstzweck*) que, orientado a armonizar a los individuos particulares reconciliándolos con la universalidad, poseería el derecho más elevado frente al individuo cuyo deber superior sería no otro que el de ser miembro del Estado (*das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu sein*) (Hegel, GPR, 7, 258, 399).

En una consideración no exenta del influjo del diagnóstico hegeliano sobre la sociedad moderna, Marx señalaría en su Contribución a la Crítica de la Filosofía hegeliana del Derecho que el autor de la Fenomenología había mostrado la negatividad de la sociedad burguesa, especialmente con su énfasis en que la ley del movimiento económico de la sociedad burguesa es el azar, la casualidad. En modo análogo al de Hegel, Marx subrayaría que, bajo la apariencia de un interés común, la sociedad burguesa ofrecía ese "espectáculo de miseria física y moral". De este modo, por citar solamente un ejemplo, en las Notas de Lectura tomadas entre 1844 y 1845 de los Elementos de Economía Política de J.S. Mill, Marx se empeñaría en contraponer esta sociedad burguesa a aquélla que él mismo denominaría la **comunidad humana (menschlichen Gemeinwesen)** que, de acuerdo a él, expresaría la esencia de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio goce, su propia riqueza. Es en este sentido que apuntaría que "...mientras el hombre no se reconozca como hombre y, por tanto, organice al mundo de manera humana, esta **comunidad** aparecerá bajo la forma de **enajenación (erscheint dies Gemeinwesen unter der Form der Entfremdung)** (Marx, AJM, 451). La moderna sociedad burguesa, **sociedad de este hombre enajenado (diese Gesellschaft dieses entfremdeten Menschen)** sería, entonces, la caricatura de la **comunidad real (wirkliches Gemeinwesen)**. Esta crítica a la moderna sociedad burguesa y a su incapacidad orgánica para configurar un orden comunitario susceptible de armonizar las relaciones entre los hombres al margen de la lógica abstracta mercantil-capitalista

y de la dinámica de explotación que a ella es inherente, habría de hacerse extensiva a la **economía política (Nationalökonomie)**, empeñada en concebir a la **comunidad de los hombres (Gemeinwesen des Menschen)** bajo la forma del intercambio y del comercio. La **sociedad (Gesellschaft)** a la que se refería la economía política no sería sino un sistema de intercambios recíprocos (Destutt de Tracy), de actividades comerciales (Adam Smith), en último análisis, dirá Marx, la forma **enajenada** de la comunidad, por oposición a la forma esencial y original, la verdaderamente adecuada a la determinación humana (Marx, MEW, EE, 451). Es en señalamientos como éstos que podrá advertirse que, aquéllo que Schiller y Hegel denominaran el "sistema del egoísmo" o la "totalidad ética desgarrada", habría de transformarse en Marx en una sociedad dividida en clases antagónicas.

En una singular reflexión que intenta articular en forma coherente dos líneas de pensamiento cuyos orígenes son por entero distintos -por un lado, aquélla heredera de Kant y, por el otro, aquélla vinculada a los escritos sagrados de los Indos y a Platón-, Schopenhauer buscará añadir al **Faktum** de la razón pura práctica -**Faktum** guiado por el principio del Norte, es decir, por el Luteranismo, en particular por el principio protestante según el cual el hombre no es capaz por sí mismo de bien alguno- el **Datum** de la experiencia. Sería justamente en este **Datum** de la experiencia que Schopenhauer encontraría algo incontestable: la

piEDAD (Mitleiden), como conjunto de actos de caridad, como movimiento de solidaridad y de unión gratuita y desinteresada entre los seres por el que éstos renuncian totalmente a toda forma de egoísmo. En efecto, dirá Schopenhauer, ya en medio de la crueldad entre los hombres, encontramos que ocasionalmente se ayudan entre sí, se tienen piedad reciprocamente, se compadecen los unos a los otros. Se trata de un dato básico de la experiencia que ninguna fenomenología puede rechazar y que expresa un movimiento de unión entre los seres que es distinto cualitativamente a otros -por ejemplo, la sexualidad, donde, pese a operarse un movimiento de unión entre los seres, no parece renunciarse totalmente al egoísmo, distinta en este aspecto al gesto consolador que no espera nada del otro. La piEDAD, dirá Schopenhauer, no es ni racional -pues no responde a cálculo alguno- ni se identifica tampoco con el conocimiento sensible sin más. Se trata más bien de algo que **con-mueve**, que pone en movimiento al sujeto en dirección a otro sujeto en una **simpatía universal** en virtud de la cual el **Leiden** (**padecer**) se revela como **Mit-Leiden** (**com-padecer, padecer-con, compasión, piedad**), en virtud de la cual, pues, los seres humanos pueden reconciliarse u enlazarse nuevamente entre sí. Esta compasión (**Mitleiden**) sería para Schopenhauer la verdadera base no solamente de todo amor auténtico, sino también, además, de toda justicia y de toda convivencia entre los hombres<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> "Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Menschenliebe. Nur sofern eine Handlung aus ihm entsprungen ist, hat sie moralische Wert:

Nietzsche, por su parte, señalaría en la segunda de sus Consideraciones Intempestivas que la conciencia moderna, anhelante de saber histórico, había perdido aquella "fuerza plástica de la vida" que ponía a los hombres en condiciones de "interpretar el pasado a partir de la fuerza suprema de la actualidad" en una orientación hacia el futuro (Nietzsche,UB,I,273 y 293). Es en este sentido que podría entenderse su empeño por remontarse hacia atrás del mundo alejandrino y del mundo romano-cristiano, hacia la Grecia arcaica en una suerte de retorno hacia los orígenes. El dilema abierto con la Modernidad se le presentaría a Nietzsche, como bien lo señala Habermas, en la forma de la siguiente alternativa: por un lado, la razón no es capaz en absoluto de sustituir el poder unificador de la religión tradicional; por el otro, la Modernidad tiene cerrado por principio toda vía de retorno en pos de una nueva restauración. Es en este sentido que habría que entender su énfasis en la mala habituación moderna (**die schlechte moderne Gewöhnen**) que, roto en pedazos (**in Stücke zerrissen**) por artes absolutas, no podía gozar más como hombre entero, como hombre total (**nicht mehr als ganze Menschen geniessen können**) y, por el contrario, gozaba también en pedazos: unas veces solamente mediante el oído, otras veces únicamente a través de la mirada, etc. (Nietzsche,DGM,I,518). Es por ello que citaría al "genial" Anselm Fueerbach (Cfr., Nietzsche,DGM,I,518 y ss.) quien, en un ensayo denominado **Der vatikanische Apolo**, había

---

**und jede aus irgendwelchem andern Motiven hervorgehende hat keinen"** (Schopenhauer,BG,III,740. Cfr., Ibid. 740 y ss.).

insistido en caracterizar al drama antiguo como un arte total (*Gesamtkunst*) en el que se reunían en una unidad poético-religiosa las tribus griegas separadas en un movimiento de reunificación no solamente de las artes, sino también de los hombres. Es por ello, pues, que destacaría aquel impulso **primaveral** que explota con una fuerza extraordinaria, esa especie de furor que conocen todos los pueblos y la propia naturaleza al aproximarse la primavera, aquel **instinto profundo** presente en las muchedumbres excitadas de un modo salvaje, disfrazadas de sátiros y silenos, con los rostros pintados, errando por los bosques. Se trata, dirá Nietzsche, del efecto omnipotente de la primavera que irrumpe súbitamente e **incrementa las fuerzas vitales** con una desmesura tal que por todas partes aparecen **estados extáticos, visiones y una creencia en una transformación mágica de sí mismo** (*die allgewaltige, so plötzlich sich kund gebende Wirkung des Frühlings steigert hier auch die Lebenskräfte zu einem solchen Übermass, dass ekstatische Zustände, Visionen und der Glaube an die eigne Verzauberung allerwärts hervortreten und gleichgestimmte Wesen schaarenweise durchs Land ziehen*) (Nietzsche, DGM, I, 521-522). En ese estado de éxtasis, de hallarse fuera de sí, el hombre no retorna a sí mismo, sino que **ingresa en otro ser**, se conduce como un ser mágicamente transformado (*In dem Zustande des "Ausser sich seins", der Ecstase ist nur ein Schritt noch nötig: wir kehern nicht wieder zurück, sondern gehen in ein anderes Wesen ein, so dass wir uns als Verzauberte geberden*) (Nietzsche, DGM, I, 521-522). Es en ese momento que vacilaba el suelo, la creencia en la indisolubilidad y fijeza

del individuo (**der Glaube an die Unlöslichkeit und Starrheit des Individuums**) (Nietzsche, DGM, I, 522); es en ese momento, pues, que se asistía al despertar de las **emociones dionisiacas** en cuya intensificación lo **subjetivo desaparecía** hasta llegar al **completo olvido de sí** (Nietzsche, GT, I, 29), renovándose la **alianza entre los seres humanos** (**der Bund zwischen Mensch und Mensch**) y reconciliándose la **naturaleza** -antaño enajenada, hostil y subyugada- con el **hombre** (**die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen**):

"...[Se trata] de la armonía universal (**Weltenharmonie**), [donde] cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido, con su prójimo, sino uno con él (**fühlt sich Jeder mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern eins**), cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante lo misterioso Uno primordial. Cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad superior... Por sus gestos habla la transformación mágica... también en él resuena algo sobrenatural: se siente dios, él mismo camina ahora tan estático y erguido como en sueños veía caminar a los dioses. El ser humano ya no es un artista, se ha convertido en una obra de arte: para suprema satisfacción deleitable de lo Uni primordial (**das Ur-Eine**) [expresión tomada de Schopenhauer] la potencia artística de la naturaleza entera se revela aquí bajo los estremecimientos de la embriaguez... resuena la llamada de los misterios eleusinos... '¿Presientes tú al creador, oh mundo?'" (Nietzsche, GT, I, 29-30).

Es en este sentido que debe destacarse la profunda deuda de Nietzsche con Wagner, quien había demandado una mitología renovada

en términos estéticos que fuera capaz de volver a unificar a los hombres en el interior de una comunidad espiritual, de una mitología que abriría a la conciencia moderna a experiencias arcaicas que permitieran a los hombres ceder ante "el avasallador sentimiento de unidad que [los] devuelva al corazón de la naturaleza" (Nietzsche,GT,I,56). Se trata de una insistencia en la necesidad de que el arte debía recobrar el carácter de una institución pública capaz de desarrollar la fuerza necesaria que permitiera regenerar la totalidad ética del pueblo. M. Frank señala que tanto la idea de una nueva mitología como el recurso a Dionisos comprendido como Dios venidero son nociones de origen romántico -piénsese sobre todo en Schelling quien, en la parte final del Sistema del Idealismo Trascendental (1800), había demandado una nueva mitología que instauraría a la poesía como maestra de la humanidad o en F. Schlegel quien, en su Discurso sobre la Mitología (1800), había señalado que la principal carencia de la poesía alemana de la época era la de un centro unificador similar a aquél que para los antiguos constituyera la mitología. Nietzsche, sin embargo, se distanciaba del uso romántico de estas nociones proclamando una versión aún más radical de ellas. De acuerdo al mismo M. Frank, motivo decisivo de esta atracción hacia Dionisos es que éste aparecía como un Dios venidero vinculado a esperanzas de redención. En efecto, Dionisos se distingue del resto de los dioses griegos por ser un Dios ausente cuyo retorno está próximo, un "dios extranjero" cuya ausencia precipita a Occidente en una "noche ayuna de dioses",

dejándole tan sólo los dones del entusiasmo y el delirio, del pan y del vino y cuyo retorno, como Novalis, Schelling, Creuzer y, sobre todo, Hölderlin, lo sugirieran<sup>3</sup>, permite establecer ciertos paralelismos con Cristo. Esta identificación del delirante dios del vino con el dios redentor sólo fue posible porque el "mesianismo romántico" de estos poetas y filósofos buscaba no tanto la **renuncia** a Occidente, como su **rejuvenecimiento**<sup>4</sup> (Habermas, 1985, 119). Esta nueva mitología no se proponía entonces negar la emancipación que la liberación respecto de los poderes míticos del origen había aportado a los sujetos individuados en presencia de un Dios único; perseguía únicamente el objetivo de restituir una solidaridad entre los hombres ya perdida. Dionisos, señala Habermas, ofrece una peculiaridad: en sus excesos culturales suministra un fondo de solidaridad social que el Occidente cristiano ha visto desvanecerse junto con las formas arcaicas de religiosidad. Carente ya de este marco originario de solidaridad social, la Modernidad europea se habría deslizado gradualmente en el interior de una vaciedad, de una noche profunda, que conduciría a algunos de sus críticos más radicales hacia la búsqueda de un nuevo Dios salvador que permitiera la regeneración del hombre y de

---

<sup>3</sup> Cfr., la elegía Brot und Wein y el comienzo del himno Patmos, ambos de Hölderlin.

<sup>4</sup> De este modo, dirá Habermas, Hölderlin relacionaría con el mito de Dionisos aquélla interpretación de la historia que convierte a ésta en portadora de una esperanza mesiánica, idea que se mantendría viva hasta Heidegger. El Occidente moderno se movería así en la noche de la lejanía de los dioses o del olvido del Ser; solamente el Dios perdido podría renovar las fuerzas perdidas del origen.

los vínculos que lo unen tanto a la tierra (Naturaleza, Ser) como a los demás hombres (comunidad).

Esta suerte de pesimismo trágico perteneciente a la retórica del **modernismo** enunciada por Baudelaire en Francia y por Nietzsche en Alemania, asociada eventualmente a la búsqueda de un **heroísmo moderno** y de valores religiosos y tradicionales en vías de extinción como un modo de restablecer los lazos de solidaridad social, reaparecería en el pensamiento sociológico alemán. En efecto, como H. Liebersohn lo ha destacado ya, Weber, Tönnies, Troeltsch, Simmel y Lukács asignarían un papel especial al concepto de **Gemeinschaft** (comunidad). Mediante este concepto, acuñado por el fundador de la sociología alemana, F. Tönnies, se buscaba significar un orden social delimitado por una unidad sustancial de voluntades. En efecto, la principal obra de Tönnies llevaba por título Gemeinschaft und Gesellschaft (1887). En ella su autor señalaría que las distintas voluntades humanas mantenían entre sí múltiples relaciones en virtud de las cuales se formaban grupos que se hallaban unidos entre sí por medio de un **vínculo (Verbindung)**. Estas relaciones podían ser de una vida orgánica y real dando lugar así a lo que él denominaría **Gemeinschaft (comunidad)**, caracterizada por una convivencia íntima y por la existencia de lazos sustanciales entre sus miembros. Así, por ejemplo, subrayaba Tönnies, a través de la **Gemeinschaft** que uno mantiene con la propia familia, se vive en el interior de ella

desde el nacimiento hasta la muerte. Sin embargo, la forma paradigmática de la **Gemeinschaft** sería para Tönnies la suministrada por la **comunidad religiosa**:

"En el sentido más general podemos hablar de una **Gemeinschaft (comunidad)** que comprenda el conjunto de la humanidad, tal y como la Iglesia quiere ser considerada, por ejemplo" (Tönnies, GG, 28).

Tönnies distinguiría tres tipos de comunidad: una **comunidad de la sangre**, una **comunidad de vida física** y una **comunidad de espíritu**:

1) La **comunidad de la sangre** o **comunidad parental** implicaba una relación común con los seres humanos en donde el vínculo unificador entre ellos vendría dado por la sangre y por la herencia (**parentesco**). La **casa** constituiría la sede y el cuerpo del parentesco. En efecto, en ella las personas viven juntas bajo un techo protector, compartiendo las posesiones y los placeres, alimentándose con los mismos suministros y sentándose a la misma mesa<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Este tipo de vida comunitaria se desarrollaría en una relación permanente con la tierra y el enclave del hogar:

"El estudio del hogar es el estudio de la comunidad como el estudio de la célula orgánica es el estudio de la vida" (Tönnies, GG, 52).

De este modo, mientras que los bosques, las praderas y los

2) La **comunidad de vida física** denotaría una unidad de ser que se desarrollaba y diferenciaba dentro de la localidad y que se basaba en un hábitat **común**. En este caso se trata también de una relación **común** entre los seres humanos donde el vínculo estaría dado por la propiedad colectiva de la tierra (**vecindad**). Esta vecindad responde al carácter general de la vida compartida en la aldea rural. En efecto, la proximidad de las casas, los campos en común, etc., exigen múltiples contactos humanos y propician el conocimiento íntimo de los individuos; particularmente exigen la cooperación en el trabajo, en el orden y en la administración y conducen a la común petición de gracia y misericordia a los dioses, a los rituales y cultos en común.

3) La **comunidad de espíritu**, por su parte, implicaría una diferenciación más aguda que entrañaría cooperación y acción coordinada hacia una meta común. Se trataría de una **comunidad**

---

labrantios constituirían la esfera **exterior** natural del hogar, el lar y su fuego encendido constituirían su esfera **interior**, el corazón mismo de la casa, el lugar en torno al cual el anciano y el joven, la mujer, el marido y los hijos se congregarian y compartirían los alimentos. El hogar y la mesa adquieren así un significado simbólico. El **hogar** se mostraría como la fuerza vital de la casa capaz de perdurar a través de las generaciones. La **mesa**, por su parte, como el factor que uniría a los miembros presentes para el sustento y la restauración de cuerpo y alma (Cfr., Tönnies, GG, 54).

**de vida mental**; de acuerdo a Tönnies, este último tipo de comunidad representaría la forma de comunidad verdaderamente humana y suprema; se trataría aquí también, nuevamente, de una relación común basada en un vínculo suministrado por los lugares sagrados y las deidades a que se rinde culto (**amistad**). Aquellos que se encontraran unidos por una comunidad de esta clase se sentirían unidos por completo mediante cadenas espirituales y de solidaridad en una tarea común (Tönnies, GG, 39 y ss.).

De acuerdo a Tönnies, estos tres tipos de comunidad aparecerían estrechamente relacionados tanto en el espacio como en el tiempo; en todos los fenómenos de la vida humana en general y en su historia:

"Dondequiera que los seres humanos se encuentren relacionados por su voluntad de una manera orgánica y se afirmen entre sí, encontraremos una comunidad de uno u otro tipo" (Tönnies, GG, 40).

El sentimiento recíproco, obligatorio, como voluntad peculiar de una comunidad sería denominado por Tönnies **consenso (Verständnis)**. Este consenso representaría la peculiar fuerza y propensión social que mantendría unidos a los seres humanos como miembros de una totalidad (Tönnies, GG, 45). El consenso y la

armonía, la concordia (Eintracht), serían así para Tönnies una y la misma cosa, a saber, la voluntad comunitaria en sus formas más elementales<sup>6</sup> (Tönnies, GG, 47).

A los vínculos sustanciales de los hombres con la naturaleza y entre sí que caracterizaban a la **Gemeinschaft** (comunidad), Tönnies contrapondría aquella otra relación que daba lugar a una estructura mecánica y formal, esto es, a la **Gesellschaft** (sociedad):

"...la **Gesellschaft** (sociedad) humana se concibe como mera coexistencia de individuos independientes unos de otros" (Tönnies, GG, 28).

La **Gesellschaft** no sería sino la construcción artificial,

---

<sup>6</sup> Es importante destacar que, para Tönnies, el órgano real mediante el cual se desarrollaría el consenso sería el **lenguaje**:

"El lenguaje...no ha sido inventado y acordado como medio y herramienta para el entendimiento recíproco. Es el entendimiento vivo en sí mismo, tanto en su contenido como en su forma" (Tönnies, GG, 46).

Y, más adelante:

"Por supuesto, el lenguaje, como muchos otros medios de comunicación entre las mentes, no surge ni de una ni de otra clase de hostilidad...sino de la intimidad, la afición y el afecto. La lengua de la madre debería desarrollarse más fácilmente y con mayor rigor, puesto que nace del profundo entendimiento que se establece entre madre e hijo" (Tönnies, GG, 47).

mecánica de una amalgama de seres humanos que superficialmente se asemejaba a la comunidad en el hecho de que en su interior los individuos convivían pacíficamente. Sin embargo, anotaría Tönnies, "...en la comunidad permanecen unidos a pesar de todos los factores que tienden a separarlos, mientras que en la sociedad permanecen esencialmente separados a pesar de todos los factores tendientes a su unificación" (Tönnies, GG, 67).

El actuar de los individuos en el interior de la **sociedad** no resultaría de una unidad sustancial; por el contrario, en la **Gesellschaft**, cada uno se mantendría por sí mismo y aislado en relaciones de tensión con los demás. Las esferas de actividad de los diversos individuos se encontrarían, pues, totalmente separadas, "tanto que todos en general rechazan el contacto con los demás y la inclusión de éstos en la esfera propia". Se trataría de relaciones negativas, de tensión y hostilidad hacia los otros (Tönnies, GG, 67):

"[La **Gesellschaft**] rebasa sus fronteras reales y fortuitas constantemente. En ella toda persona lucha por aquéllo que supone un beneficio y afirma los actos ajenos sólo en cuanto pueden servir a sus intereses propios. Antes y fuera de la convención y también antes y fuera de cada contrato especial, puede concebirse la relación de todo con todo como una hostilidad potencial o guerra latente...El perjuicio de éste es el beneficio de aquél...La competencia ha sido descrita por muchos pesimistas como una ilustración de la guerra de todos contra todos, que un célebre pensador ha considerado el

estado natural de la humanidad" (Tönnies, GG, 81-82).

Estableciendo un balance entre **Gemeinschaft** y **Gesellschaft**, Tönnies señalaría que toda alabanza de la vida rural habría reparado en que la **Gemeinschaft** de sus gentes es más fuerte y se mantiene más viva; que ella por tanto constituye la forma genuina y perdurable de la convivencia; en oposición a ella, la **Gesellschaft** sería transitoria y superficial. La **Gemeinschaft** debía ser entendida en este sentido como **organismo vivo**, mientras que la **Gesellschaft** ha de ser comprendida como un **artefacto**, un **añadido mecánico** (Tönnies, GG, 29). Tönnies vincularía la **Gemeinschaft** a la antigüedad, particularmente a la comunidad aldeana medieval. La **Gesellschaft**, por su parte, sería más bien un fenómeno de la época **moderna** y, particularmente, del advenimiento de la cultura urbana y mercantil.

La dualidad entre **Gemeinschaft** y **Gesellschaft** aparecería en el interior del pensamiento sociológico alemán vinculada a dos conceptos de enorme significación, por un lado, el concepto de **destino (Schicksal)**; por el otro, al concepto de **utopía (Utopie)**. **Destino** significaría para los pensadores arriba señalados no otra cosa que la fragmentación de los órdenes sustanciales de la **Gemeinschaft** y de los vínculos intersubjetivos que a ella eran característicos y su irreversible sustitución por el dominio

formal e impersonal de la **Gesellschaft**. De acuerdo a esto aquellas divisiones culturales, religiosas y políticas que caracterizaban a la Alemania de principios de siglo eran expresión de una escisión más fundamental, la escisión de las voluntades humanas. En lugar de afirmarse recíprocamente, en lugar de formar una voluntad general que reconciliara y armonizara a los individuos, los hombres de la época o bien negarían la existencia del otro, o bien se asociarían con los otros para la consecución de objetivos limitados que nunca habrían de poder sustituir su carencia de fines generales. En realidad era opinión compartida por Tönnies, Simmel, Weber, Troeltsch y Lukács, el que los individuos modernos participaban en un orden social que mostraba una singular eficiencia para encarlecar a los seres humanos que lo constituían. Weber hablaría así de una **jaula de hierro (stahlhartes Gehäuse)**, Simmel de una **tragedia de la cultura**, Lukács de una **cosificación de la conciencia**, etc. El concepto de **utopía**, por su parte, no era simplemente una negación del presente; se trataba de una resurrección del pasado cuya significación podía comprenderse solamente mediante la superación de la propia fijación en una dirección del tiempo de modo que pudiera descubrirse en el tiempo perdido el tiempo recobrado, mediante un singular ejercicio de la memoria capaz de convertir la opresión pasada en redención futura. **Utopía** significaría, pues, una unidad de voluntades renovada. En este sentido, Tönnies sería uno de los más nostálgicos por la **Gemeinschaft** perdida del pasado. Pese a ello el trabajó por una reforma social y consideraría

ocasionalmente a la clase obrera para un eventual renacimiento de la **Gemeinschaft**; Troeltsch, por su parte, se orientaría hacia la búsqueda de una síntesis que mediara de pasado y presente, tradición y modernidad; Weber renunciaría a la comunidad tradicional pero también, al mismo tiempo, no ocultaría un marcado escepticismo respecto a la propuesta del socialismo; excluidas ambas posibilidades, su reflexión se caracterizaría por un **pathos** trágico; Simmel sería el más inequívocamente **moderno**, el más reacio a las pretensiones de la **Gemeinschaft**; sin embargo, también él lucharía en contra de la moderna fragmentación, buscando una unidad perdida en una utopía de unidad social; finalmente, Lukács resumiría de alguna manera las preocupaciones de estos pensadores expresando a un mismo tiempo la nostalgia por la comunidad tradicional y, al mismo tiempo, la voluntad revolucionaria por reconquistarla en el futuro aunque transfigurada en el interior de un proyecto específicamente socialista.

Intentando esbozar un balance provisional de los problemas ya referidos anteriormente, un pensador como Jürgen Habermas ha señalado, desde mi punto de vista con razón, que desde principios del siglo XVIII el discurso de la **Modernidad**, por diversos que hayan sido los rótulos bajo los que se ha ido presentando, ha tenido un único tema: el menoscabo de las fuerzas de cohesión social, la privatización y el desgarramiento, en una palabra: las deformaciones de una praxis cotidiana unilateralmente

racionalizada que demandaba una suerte de sustituto capaz de suministrar un poder unificador similar a aquél que antaño ofreciera la religión. Para ello, algunos invocarían la fuerza mitopoiética de un arte que habría de constituir el centro de la regeneración de la vida pública defendiendo de ese modo la necesidad de una nueva mitología en términos de crítica a la razón -tal y como acontece en esa vertiente que va de Schlegel a Nietzsche; otros insistirían en la regeneración de formas de vida sustanciales que, apelando a la religión, a la familia, a la patria o a la sangre, no vacilarían en alinearse en proyectos de connotaciones políticamente conservadoras; finalmente, otros, y Habermas se alineará inequívocamente en este último grupo, pondrían su esperanza en la fuerza reflexiva de la razón<sup>7</sup>. Insistirá, de esta manera, en asignar un papel de primera importancia a aquéllo que él mismo denomine **racionalización comunicativa** propia de las sociedades modernas, que no hará más que expresar esa peculiar racionalización del mundo de la vida que surge allí donde las formas de acción comunicativa, del diálogo y de la argumentación han sustituido y desplazado a otros mecanismos en los procesos de interacción y convivencia social entre los

---

<sup>7</sup> Es en este sentido que Habermas destaca una crítica a la **Modernidad** como la de Hegel que presupone y se sirve de aquélla reflexión que ha surgido y se ha desarrollado en el interior mismo de la **Modernidad** como uno de sus componentes constitutivos. Aún más, dirá Habermas, ni Hegel ni tampoco sus discípulos de izquierda, pretendieron jamás cuestionar el legado de la Modernidad, aquéllo de lo que la Edad Moderna había extraído su autoconciencia y legitimidad. De un modo u otro, todos ellos expresarían su irrenunciable esperanza en una dialéctica de la Ilustración capaz de hacer valer a la razón como equivalente del poder unificador de la religión.

miembros de una colectividad y que supone por ello tanto una renuncia absoluta a la racionalidad sustantiva de las interpretaciones religiosas metafísicas del mundo recibidas por la tradición como una forma específica de enfrentarse a las incoherencias, contradicciones y disensiones que surgen en el ámbito de la interacción humana para, de ese modo, mantener siempre abierta la posibilidad de una convivencia pacífica con los demás hombres<sup>8</sup>. A pesar de lo acertado de las opiniones de Habermas, me parece que, de cualquier manera, el debate en torno al desgarramiento y reconfiguración de las relaciones entre los hombres en las sociedades modernas -debate en el que, de una u otra forma, han participado pensadores de la talla de Hegel, Marx, Nietzsche, Tönnies y, en nuestros días, Habermas, Taylor, McIntyre o Rorty- continúa todavía abierto en nuestros días.

---

<sup>8</sup> Es por ello que, según Habermas, esta razón comunicativa permite reconstruir el concepto hegeliano de totalidad ética con independencia de toda premisa proveniente de la filosofía de la conciencia (Habermas, 1985, 374). Esta racionalidad comunicativa remite, además, a las ideas de logos en la medida en que comporta una dimensión relativa a la capacidad de aunar sin coacciones, de fundar consenso, que posee un discurso en el que los participantes superan la subjetividad en que inicialmente se hallan atrapadas sus ideas para acceder a un acuerdo racionalmente motivado (Habermas, 1985, 373). Ella remite, pues, al universo de una forma de vida en común.

## B I B L I O G R A F I A

Apel, K.O. Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Bouvier Verlag, Bonn, 1963.

Apel, K.O. Transformation der Philosophie, Suhrkamp Verlag, 2 Bde., Frankfurt am Main, 1972-1973 (Tr. esp. de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill, La Transformación de la Filosofía, 2 Vols., Ed. Taurus, Madrid, 1985). Se cita según la edición española.

Arendt, H., Between Past and Future, New York, Viking Press, 1961.

Arendt, H., Lectures on Kant's Political Philosophy, Chicago Univ. Press, 1982.

### Aristóteles

EN Ética a Nicómaco. Se cita Aristóteles, EN, indicando a continuación el número del libro.

R Retórica. Se cita Aristóteles, Retórica, indicando a continuación el pasaje.

T Tópicos. Se cita Aristóteles, T, indicando a continuación el pasaje

- Bartuschat, W. Zum systematischen Ort von Kant's Kritik der Urteilskraft, Frankfurt, 1972.
- Bäumler, A. Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2. Auflage, 1967.
- Beck, L.W. A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, University of Chicago Press, 1960.
- Beiner, R. Political Judgement, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1983. (Tr. esp. Beiner, R. El Juicio Político, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, México, 1987). Se cita según la edición española.
- Bennet J. Kant's Analytic, Cambridge University Press, London-New York, 1966 (Tr. esp. Bennet, J. La "Crítica de la Razón Pura" de Kant, Vol.I, La Analítica, Alianza Editorial, Madrid, 1979). Se cita según la edición española.
- " " Kant's Dialectic, Cambridge University Press, London-New York, 1974 (Tr. esp. Bennet, J. La "Crítica de la Razón Pura" de Kant, Vol.II, La Dialéctica, Alianza Editorial, Madrid, 1981). Se cita según la edición española.
- Brandt, R. "The Deductions in the Critique of Judgement" en Förster, E. (Ed.), Kant's Transcendental Deductions. The three 'Critiques' and the 'Opus Postumum', Stanford University Press, Stanford, California, 1989, pp. 177-190.
- Bruch, J.L. La Philosophie religieuse de Kant, Aubier, Editions Montaigne, 1968.

- Burke, E. A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful (Tr. esp. Burke, E., Indagación Filosófica sobre el origen de nuestras Ideas acerca de lo Sublime y de lo Bello, Ed. Tecnos, Col. Metrópolis, Madrid, 1987. Se cita según la edición española mediante la indicación Burke, PI, indicando a continuación número de capítulo y/o parágrafo.
- Cassirer, H.W. Commentary on Kant's "Critique of Judgement", 1938, Reprint London, Methuen, 1970. (Cassirer, 1938, 200 y ss.)
- Cramer, K. "Problemas de la fundamentación kantiana de la ética" en Cuadernos de Filosofía y Letras, Bogotá, Colombia, Vol. IX, No.3-4, Julio-Diciembre de 1987.
- Cohen, T. "Why Beauty Is a Symbol of Morality, en Guyer, P., Cohen, T. (Eds.). Essays in Kant's aesthetics, University of Chicago Press, Chicago, 1982, pp.221-237.
- Crawford, D.W. Kant's Aesthetic Theory, The University of Wisconsin Press, 1974.
- Crawford, D.W. "Kant's Theory of Creative Imagination" en Guyer, P., Cohen, T. (Eds.). Essays in Kant's aesthetics, Op. Cit., pp.151-179.
- Derrida, J. "Préjugés, devant la loi" en Derrida, J./Lyotard, J.F., et. al. La Faculté de Juger (Colloque de Cerisy), Les Editions de Minuit, Paris, 1985, pp. 87-141.
- Eisler, R. Kant=Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants Sämtlichen Schriften/Briefen und Handschriftlichem Nachlass, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, 1961.

- Elliot, R.K., "The unity of Kant's Critique of Judgement", en British Journal of Aesthetics, 8 (1968).
- Frank, M. Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie, Suhrkamo, Frankfurt, 1982.
- Gadamer, H.G. Wahrheit und Methode, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960 (Tr. esp. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Verdad y Método, Editorial Sígueme, Salamanca, 1977). Se cita según la edición española.
- Gadamer, H.G. Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, Heidelberg, 1978 (Tr. ingl. de Ch. Smith, The Idea of the Good in platonian-aristotelian Philosophy, Yale University Press, New Haven and London, 1986. Se cita según la edición inglesa.
- Gadamer, H.G. "¿Qué es la praxis? Las condiciones de la razón social" en Gadamer, H.G., La razón en la época de la ciencia, Editorial Alfa, Barcelona, 1981, pp. 41-57.
- Gadamer, H.G. "Hermenéutica como filosofía práctica" en Gadamer, H.G., La razón en la época de la ciencia, Op. cit., pp. 59-81.
- Guyer, P. Kant and the claims of taste, Harvard University Press, 1979.
- Guyer, P. "Pleasure and Society in Kant's Theory of Taste" en Guyer, P., Cohen, T. (Eds.). Essays in Kant's aesthetics, Op. Cit., pp.21-55.

- Habermas, J. Erkenntnis und Interesse, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1968 (Tr. esp. de Manuel Jiménez, José F. Yvars y Luis Martín Santos, Conocimiento e Interés, Taurus, Madrid, 1982). Se cita según la edición española.
- Habermas, J., "Arbeit und Interaktion" en Habermas, J., Technik und Wissenschaft als Ideologie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1968 (Tr. esp. de Manuel Jiménez Redondo, "Trabajo e Interacción" en Habermas, J., La técnica y la ciencia como "ideología", Tecnos, Madrid, 1982, pp.11-51). Se cita según la edición española.
- Habermas, J. "Erkenntnis und Interesse" en Habermas, J., Technik..., Op. cit., pp. 159-181. Se cita según la edición española.
- Habermas, J. Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1981 (Tr. esp. de Manuel Jiménez Redondo, Teoría de la Acción Comunicativa, Taurus Ediciones, Madrid, 1987). Se cita según la edición española.
- Habermas, J. "Questions and Counterquestions" en Habermas, J., et.al., Habermas and Modernity, Basil Blackwell, (Tr. esp. de F. Rodríguez Martín, Habermas, J., "Cuestiones y Contracuestiones" en Habermas, J., et.al., Habermas y la Modernidad, Cátedra, Madrid, 1988, 305-343. Se cita según la edición española.
- Habermas, J. Zur Logik der Sozialwissenschaften, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1982 (Tr. esp. de Manuel Jiménez Redondo, "La pretensión de validez de la hermenéutica" en Habermas, J., La Lógica de las ciencias sociales, Tecnos, Madrid, 1988, pp.277-305). Se cita según la edición española.

- Habermas, J. Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1983 (Tr. esp. de Ramón García Cotarelo "Ética del Discurso. Notas a un programa de Fundamentación en Habermas, J., Conciencia moral y acción comunicativa, Península, Barcelona, 1985, pp.57-134). Se cita según la edición española.
- Habermas, J. "Was heisst universal Pragmatik?" en Habermas, J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1984 (Tr. esp. de Manuel Jiménez Redondo, "¿Qué significa pragmática universal?" en Habermas, J., Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios previos, Cátedra, Madrid, 1989, pp.299-368). Se cita según la edición española.
- Habermas, J. "Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje" en Habermas, J. Vorstudien..., Op. cit., pp. 19-133. Se cita según la edición española.
- Habermas, J. "Wahrheitstheorien" en Habermas, J. Vorstudien..., Op. cit., pp. 113-158. Se cita según la edición española.
- Habermas, J. "Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa", en Habermas, J. Vorstudien..., Op. cit., pp.479-507. Se cita según la edición española.
- Habermas, J. Der Philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985 (Tr. esp. de Manuel Jiménez Redondo, Habermas, J. El Discurso Filosófico de la Modernidad, Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1989). Se cita según la edición española.

Hampshire, S. "The social spirit of Mankind" en Förster, E. (Ed.), Kant's Transcendental Deductions. The three 'Critiques' and the 'Opus Postumum', Op. cit., pp. 145-156.

Hegel, G.W.F.

DFS Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, en Hegel, G.W.F. **Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe** Redaktion Eva Moldenbauer und Karl Markus Michel, 21 Bände, Suhrkamp Verlag, Band II. Se cita mediante la indicación Hegel, DFS, 2, señalando a continuación el número de la página.

VÄ Vorlesungen über die Ästhetik, 3 Vols., en **Werke**. Op. Cit., Bände XIII, XIV und XV. Se cita mediante la indicación Hegel, VÄ, señalando a continuación los números de tomo y página.

GPR Grundlinien der Philosophie des Rechts, **Werke**. Op. Cit., Band VII. Se cita mediante la indicación Hegel, GPR, 7, señalando a continuación números de parágrafo y página.

Henrich, D. "Beauty and Freedom: Schiller's Struggle with Kant's Aesthetics" en Guyer, P., Cohen, T. (Eds.). Essays in Kant's aesthetics, Op. Cit., pp. 237-257.

Henrich, D. "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the first Critique" en Förster, E. (Ed.), Kant's Transcendental Deductions. The three 'Critiques' and the 'Opus Postumum', Op. Cit., pp. 29-46.

Horstmann, R.P. "Why must there be a transcendental deduction in Kant's Critique of Judgement? en Förster, E. (Ed.), Kant's Transcendental Deductions. The three 'Critiques' and the 'Opus Postumum', Op. Cit., pp. 157-176.

Hume, D. A Standard of Taste. Se cita mediante la indicación Hume, ST, señalando a continuación el número de párrafo.  
Treatise of Human Nature. Se cita mediante la indicación Hume, Treatise, señalando a continuación los números de libro, parte y página en la edición española de F. Duque (Editora Nacional, Madrid, 1979).

An Enquiry concerning Human Understanding. Se cita mediante la indicación Hume, Enquiry, señalando a continuación el número de la sección correspondiente.

Kant, I.

A Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Antropología en sentido pragmático) en Kant's gesammelte Schriften, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 ss. 29 Bde., Band VII. Se cita mediante la letra A, indicando a continuación el número de página de acuerdo a la edición de la Academia ya citada.

AS Aus Sömmering: Über das Organ der Seele en Kant's gesammelte Schriften, Op. Cit., Band XII. Se cita mediante las siglas AS, indicando a continuación el número de página de acuerdo a la edición de la Academia ya citada.

- BES Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime) en Kant's gesammelte Schriften, Op. Cit., Band II. Se cita mediante las siglas BES, indicando a continuación el número de página de acuerdo a la edición de la Academia ya citada.
- DO Was heisst sich im Denken orientieren? (Qué significa orientarse en el pensamiento?) en Kant's gesammelte Schriften, Op. Cit., Band VIII. Se cita mediante las siglas DO, indicando a continuación el número de página de acuerdo a la edición de la Academia ya citada,
- G Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres) en Kant's gesammelte Schriften, Op. Cit., Band IV. Se cita mediante la letra G, indicando a continuación el número de página de acuerdo a la edición de la Academia ya citada.
- K Korrespondenz (Correspondencia) en Kant's gesammelte Schriften, Op. Cit., Bände X, XI, XII y XIII. Se cita mediante la letra K, indicando a continuación únicamente la fecha de la carta.
- KU Kritik der Urteilskraft (Crítica de la Facultad de Juzgar) en Kant's gesammelte Schriften, Op. Cit., Band V. La versión definitiva de la introducción. Se cita mediante las siglas KU, indicando a continuación el apartado correspondiente con números romanos y el número de la página. Por lo que se refiere al cuerpo mismo de la obra, ésta se cita mediante las mismas siglas, especificando a continuación el número de párrafo y de la página. En ambos casos la numeración dese realiza de acuerdo a la segunda de las ediciones originales de esta obra.

KU,EE Kritik der Urteilskraft (Erste Einleitung) (Primera Introducción a la Critica de la Facultad de Juzgar) en Kant's gesammelte Schriften, Op. Cit., Band XX. Se cita mediante las siglas KU,EE, indicando a continuación el apartado correspondiente con números romanos y el número de la página de acuerdo a la segunda de las ediciones originales de esta obra.

KrV Kritik der reinen Vernunft (Critica de la Razón Pura) en Kant's gesammelte Schriften, Op. Cit., Band III (Zweite Auflage) und IV (Erste Auflage). Se cita mediante las siglas KrV, indicando a continuación la edición -la primera mediante la letra A y la segunda mediante la letra B, como generalmente se hace- y el número de página correspondiente en la primera y segunda ediciones originales.

KpV Kritik der praktischen Vernunft (Critica de la Razón Práctica) en Kant's gesammelte Schriften, Op. Cit., Band V. Se cita mediante las siglas KpV, indicando a continuación el número de página de acuerdo a la edición de la Academia ya citada.

L Logik (Lógica) en Kant's gesammelte Schriften, Op. Cit., Band IX. Se cita mediante la letra L, indicando a continuación el número de página de acuerdo a la edición de la Academia ya citada.

L,E Logik. Einleitung (Lógica. Introducción) en Kant's gesammelte Schriften, Op. Cit., Band IX. Se cita mediante las siglas L,E, indicando a continuación el número de párrafo y de página de acuerdo a la edición de la Academia ya citada.

- MA Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte (Comienzo conjetural de la Historia humana) en Kant's gesammelte Schriften, Op. Cit., Band VIII. Se cita mediante las siglas MA, indicando a continuación el número de página de acuerdo a la edición de la Academia ya citada.
- MS Die Metaphysik der Sitten (Metafisica de las Costumbres) en Kant's gesammelte Schriften, Op. Cit., Band VI. La Metaphysik der Sitten se divide, como se sabe, en dos partes: la primera, constituida por los Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (Principios Metafisicos de la Doctrina del Derecho) (pp. 203-372 de la edición de la Academia), y la segunda, por los Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (Principios Metafisicos de la Doctrina de la Virtud) (pp. 373-493 de esta misma edición). Esta obra se cita mediante las siglas MS, indicando a continuación de cuál de las dos partes se trata, T para la Tugendlehre y R para la Rechtslehre, el número de parágrafo y de página de acuerdo a la edición de la Academia ya citada.
- P Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (Prolegómenos a toda metafisica futura) en Kant's gesammelte Schriften, Op. Cit., Band IV. Se cita mediante la letra P, indicando a continuación el número de parágrafo y de página de acuerdo a la edición de la Academia ya citada.
- RV Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (La Religión dentro de los límites de la mera razón) en Kant's gesammelte Schriften, Op. Cit., Band VI. Se cita mediante las siglas RV, indicando a continuación el número de página de acuerdo a la edición de la Academia ya citada.

RX Reflexionen (Reflexiones) en Kant's gesammelte Schriften, Op. Cit., Bände XIV (Reflexionen zur Mathematik, Physik, Chemie und physische Geographie), XV (Reflexionen zur Anthropologie), XVI (Reflexionen zur Logik), XVII (Reflexionen zur Metaphysik I), XVIII (Reflexionen zur Metaphysik II) y XIX (Reflexionen zur Moralphilosophie Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie). Se citan mediante las siglas Rx, indicando a continuación el número de la Reflexión en cuestión de acuerdo a la edición de la Academia ya citada.

TP Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (Sobre el Tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica) en Kant's gesammelte Schriften, Op. Cit., Band VIII. Se cita mediante las siglas TP, indicando a continuación el número de página de acuerdo a la edición de la Academia ya citada.

UD Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (Preisschrift) (Investigación sobre la claridad de los principios morales de la Teología y de la Moral) en Kant's gesammelte Schriften, Op. Cit., Band II. Se cita mediante las siglas UD, indicando a continuación el número de capítulo y de párrafo de acuerdo a la edición de la Academia ya citada.

Kortian, G. "Le Droit de la Philosophie dans la controverse politique" en Derrida, J./Lyotard, J.F., et. al. La Faculté de Juger (Colloque de Cerisy), Les Editions de Minuit, Paris, 1985, pp. 141-165.

Lebrun, G. Kant et la fin de la Metaphysique. Essai sur la "Critique de la faculté de Juger", Librairie Armand Colin, Paris, 1970.

Leibniz, G.W.

DM Discurso de Metafísica. Se cita mediante la indicación Leibniz, DM, señalando a continuación el número del párrafo. La edición empleada es la de Julián Marias (Revista de Occidente, Madrid, 1942).

M Monadología. Se cita mediante la indicación Leibniz, M, señalando a continuación el número del párrafo.

Liebersohn, H. Fate and Utopia in German Sociology, 1870-1923, MIT Press, 1988.

Locke, J. Ensayo sobre el Entendimiento Humano, 1690. Tr. esp. de E. O'Gorman, FCE, México, 1982. Se cita mediante la indicación Locke, 1690, señalando a continuación el número de página en la edición española.

Longino De lo Sublime, Ed. Aguilar, Biblioteca de iniciación Filosófica, Buenos Aires, 1980. Se cita mediante la indicación Longino, señalando a continuación los números de capítulo y página

Lyotard, J.F. "Judicieux dans le différend" en Derrida, J./Lyotard, J.F., et. al. La Faculté de Juger (Colloque de Cerisy), Op. Cit., pp. 195-236.

Lledó, E. "Aristóteles y la ética de la 'polis' " en Camps, V.(Ed.), Historia de la Etica, Vol. I, Ed. Critica, Barcelona, 1988, pp. 136-208.

Marx, K.

AJM Auszüge aus James Mills Buch "Elémens d'Economie politique" Trad. par J.T. Parisot, Paris, 1823, en Marx, Karl/ Engels, F. Werke, Institut für Marxismus-Leninismus, BEIM ZK DER SED, Dietz Verlag, Berlin, 43 Bände, Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil, pp. 443-463. Se cita mediante la indicación Marx,AJM, señalando a continuación el número de página.

Nietzsche, F.

DGM Das Griechische Musikdrama en Nietzsche, F. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, Walter de Gruyter, Band I. Se cita mediante la indicación Nietzsche,DGM,I, señalando a continuación el número de página.

GT Die Geburt der Tragödie en Nietzsche, F., Sämtliche Werke. Op. Cit., Band I. Se cita mediante la indicación Nietzsche, GT,I, señalando a continuación el número de página.

- UB Unzeitgemässe Betrachtungen en Nietzsche, F., Sämtliche Werke. Op. Cit., Band I. Se cita mediante la indicación Nietzsche, UB,I, señalando a continuación el número de página.
- Paton, H.J. Kant's Metaphysics of Experience. A Commentary on the first half of the "Kritik der reinen Vernunft", 2 Vols, Humanities, London, 1936. ( P a t o n , 1936,1,138).
- Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. Traité de l'Argumentation. La Nouvelle Rhétorique, Editions de L'Université de Bruxelles, 1958 (Tr. esp. de Julia Sevilla Muñoz, Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L., Tratado de la Argumentación. La Nueva Retórica, Editorial Gredos, Biblioteca Románica Hispánica, Madrid, 1989). (Perelman,1958,30)
- Perelman, Ch. "Le Raisonnement pratique" en Klibansky, R. (Ed.).. Contemporary Philosophy, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1968.
- Philonenko, A. "Kant et la philosophie biologique" en Henrich, D. et.al. L'Heritage de Kant, Beauchesne Editeur, Paris, 1982, pp.63-81.
- Philonenko,A. L'Oeuvre de Kant, 2 Vols., Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1988.
- Reardon, B. Kant as philosophical Theologian, Barnes & Noble Books, Totowa, New Jersey, 1988.

- Rohden, V. "El concepto de Gemüt en la Critica del Juicio", ponencia presentada en el "Coloquio Conmemorativo del Bicentenario de la Critica del Juicio" en agosto de 1990 en la ciudad de Lima, Perú.
- Rousseau, J.J. El Contrato Social. Se cita mediante la indicación Rousseau, CS, indicando a continuación números de libro y sección.
- Schopenhauer, A.
- BG Die Beiden Grundprobleme der Ethik, en Schopenhauer, A., Sämtliche Werke in 5 Bänden. Textkritisch Bearbeitet und Herausgegeben von Wolfgang Frhr. Von Löhneysen, Cotta-Insel. Band III. Se cita mediante la indicación Schopenhauer, BG, III, señalando a continuación el número de página.
- PP Parerga und Paralipomena en Schopenhauer, A., Sämtliche Werke, Op. Cit., Bände IV und V. Se cita mediante la indicación Schopenhauer, PP, señalando a continuación los números de volumen y página.
- WWV Die Welt als Wille und Vorstellung en Schopenhauer, A., Sämtliche Werke, Op. Cit., Bände I und II. Se cita mediante la indicación Schopenhauer, WWV, señalando a continuación los números de libro, capítulo y página.
- Scruton, R. Art and Imagination. A Study in the philosophy of mind, Methuen & Co. Ltd., London, 1974.

- Silber, J. "Verfahrensformalismus in Kants Ethik" en Funke, G. (Ed.). Akten des 4 Internationalen Kant-Kongresses, Walter de Gruyter, Berlin, 1975.
- Strawson, P. The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason, Methuen, London, 1968. (Tr. esp. de Carlos Thiebaut, Strawson, P., Los límites del Sentido. Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1975). Se cita según la edición española.
- Strawson, P.F. "Sensibility, Understanding, and the Doctrine of Synthesis" en Förster, E. (Ed.), Kant's Transcendental Deductions. The three 'Critiques' and the 'Opus Postumum', Op.Cit., pp. 69-77.
- Tartakiewicz, W., Dzieje szesciu pojec, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe Warszawa, 1976 (Tr. esp. de F. Rodríguez Martín, Tartakiewicz, W., Historia de seis Ideas, Ed. Tecnos, Col. Metrópolis, Madrid, 1987). Se cita según la edición española.
- Taylor, Ch. Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers, Vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Tönnies, F. Gemeinschaft und Gesellschaft, (Tr. esp. de J. F. Yvars, Tönnies, F., Comunidad y Asociación, Ed., Península, Barcelona, 1979. Se cita mediante la indicación Tönnies, GG, señalando a continuación el número de página en la edición española.

- Tugendhat, E. "Antike und moderne Ethik" en Tugendhat, E., Probleme der Ethik, Philip Reclam, Stuttgart, 1984 (Tr. esp. de Jorge Vigil, E. Tugendhat, "Ética Antigua y Moderna" en Tugendhat, E., Problemas de la Ética, Ed. Crítica, Barcelona, 1988).
- Verneaux, R. La Vocabulaire de Kant. Doctrines et méthodes, 2 Vols., Aubier-Montaigne, Paris, 1967. (Verneaux, 1967, I, 90 y ss.).
- Vico, G. Opere (A cura di Fausto Nicolini), Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli, 1953.
- MS Il Metodo degli Studi del Tempo Nostro, en Vico, G., Opere, Op. cit., pp. 168-242. Se cita mediante el señalamiento Vico, MS, indicando a continuación el número de la página correspondiente.
- SN Principi di Scienza Nuova, en Vico, G., Opere, Op. cit., pp. 367-905. SE cita mediante el señalamiento Vico, SN, indicando a continuación el número de parágrafo correspondiente.
- Walker, R. Kant, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1972.
- Wellmer, A., "Intersubjetividad y Razón" en Olivé, L. (Comp.), Racionalidad, Siglo XXI Editores, México, 1988.
- Wilkerson, T.E. Kant's Critique of Pure Reason, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1976.

Wittgenstein, L. Philosophische Untersuchungen, Basil Blackwell, London, 1953 (Tr. esp. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Wittgenstein, L., Investigaciones Filosóficas, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Editorial Critica, Barcelona, 1988).

Zimmerman, R. "Kant: The Aesthetic Judgement" en Wolff, R.P., Kant. A Collection of Critical Essays, Macmillan, London-Melbourne, 1968, pp. 385-406.

# INDICE

PROLOGO.....	iii
INTRODUCCION.....	1
I. LA ESTETICA EN LA PRIMERA CRITICA.....	10
II. LA ESTETICA EN LA <u>CRITICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR..</u>	14
II.1. Problema general de la <u>Crítica de la facultad de Juzgar</u> .....	17
II.2. La Facultad de Juzgar.....	34
II.3. Facultad de Juzgar <b>determinante</b> y Facultad de Juzgar <b>reflexionante</b> .....	40
II.3.1. Facultad de Juzgar <b>reflexionante</b> y unidad sistemática de la naturaleza según leyes particulares.....	47
II.3.2. Facultad de Juzgar <b>reflexionante</b> y principio de finalidad de la naturaleza..	54
II.3.3. Facultad de Juzgar <b>reflexionante</b> , principio de finalidad de la naturaleza y sentimiento de placer.....	64

II.3.4.El Juicio de Gusto.....	73
III. GUSTO, REFLEXION Y SENSUS COMMUNIS.....	78
III.1. Juicio de gusto sobre lo bello y juicio de gusto sobre lo agradable.....	85
III.2. Deducción Trascendental de los Juicios de Gusto.....	90
III.3. Comunicabilidad universal del estado de ánimo.....	106
III.4. Libre juego de las facultades de conocimiento en el enjuiciamiento estético de lo bello.....	113
III.4.1. Imaginación y entendimiento en la <u>Crítica de la Razón Pura</u> .....	115
III.4.2. Imaginación y entendimiento en la <u>Crítica de la Facultad de Juzgar</u> .....	133
III.5. La finalidad formal en el enjuiciamiento estético de lo bello.....	143
III.5.1.La noción de <u>finalidad</u> en la <u>Crítica de la Facultad de Juzgar</u> .....	148

III.5.2.La distinción forma/materia en el enjuiciamiento estético de lo bello.....	154
III.6. Gusto y <i>sensus communis</i> .....	176
III.7. <i>Sensus communis</i> , reflexión e intersubjetividad.	192
III.8. <i>Sensus communis</i> , estética y moralidad.....	206
III.9. <i>Sensus communis</i> y comunidad.....	225
IV. LENGUAJE Y <i>SENSUS COMMUNIS</i> .....	240
V. JUICIO TEORICO Y <i>SENSUS COMMUNIS</i> .....	282
V.1.El juicio teórico en la <u>Critica de la Razón Pura</u> y en los <u>Prolegómenos</u> .....	282
V.2. El juicio teórico en la <u>Critica de la facultad de</u> <u>Juzgar</u> .....	287

V.3. Juicio teórico y <i>sensus communis</i> .....	294
VI. GUSTO, <i>SENSUS COMMUNIS</i> , REFLEXION Y DELIBERACION....	301
VI.1. Gusto y <i>sensus communis</i> en la tradición humanista.....	301
VI.2. <i>Sensus communis</i> , <i>phronesis</i> y retórica.....	311
VII. JUICIO MORAL, <i>SENSUS COMMUNIS</i> Y REFLEXION.....	326
VII.1. El Juicio moral en Kant.....	326
VII.2. Juicio moral y <i>sensus communis</i> .....	334
VII.3. Juicio moral, <i>sensus communis</i> y reflexión...	340
VII.4. Juicio moral, <i>sensus communis</i> , reflexión y diálogo.....	353

VIII. CONCLUSION..... 357

APENDICES:

APENDICE I: LA NOCION DE GEMÜT EN LA KRITIK DER URTEILSKRAFT  
DE KANT..... 377

APENDICE II: ESTETICA Y RETORICA EN EL CONCEPTO DE LO  
SUBLIME..... 385

APENDICE III: FRAGMENTACION DE LA INTERSUBJETIVIDAD Y  
MODERNIDAD..... 398

BIBLIOGRAFIA..... 423

INDICE..... 442