

# ¿POR QUÉ PARA KANT LA *CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR ESTÉTICA* ES LA PROPEDEÚTICA DE TODA FILOSOFÍA?

DEL *SENTIDO COMÚN ESTÉTICO* COMO FUNDAMENTO DE LA COMUNICABILIDAD

LUCY CARRILLO CASTILLO  
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

## Resumen

Este ensayo busca esclarecer por qué Kant concibió la *Crítica de la facultad de juzgar estética* como “propedéutica de toda filosofía”. La tercera *Crítica* no sólo permite a Kant desvelar el origen de la comunicabilidad de la reflexión en los juicios referidos a la complacencia en lo bello, sino que a través de ella podrá descubrir el fundamento de toda comunicabilidad. Aquí no sólo desvela el filósofo otro modo de autoconciencia más, el ‘yo siento’, al lado del ‘yo pienso’ y del ‘yo moral’, sino, precisamente, el fundamento de la unidad de la subjetividad humana en cuanto tal. Que haya belleza únicamente para un *animal rationis capax*, es algo que permite explicar que el *sentido común estético* no sea otra cosa que la disposición en los humanos para la cultura.

**Palabras clave:** Kant, Crítica del Juicio, estética, propedéutica, comunicación.

## Abstract

The purpose of this paper is to understand why Kant conceived the *Critique of aesthetic judgment* as a “propedeutic to all philosophy”. The third *Critique* allows Kant to illuminate not only the source of communicability in judgments about the enjoyment of the beautiful, but also of communicability in general. It illuminates not only a different type of self-consciousness, the ‘I feel’ besides the ‘I think’ and the ‘I ought’, but also the source of the unity of human subjectivity as such. That beauty exists only for an *animal rationis capax*, is a fact that explains why *aesthetic common sense* is nothing but the human disposition for culture.

**Key Words:** Kant, Critique of Judgment, aesthetics, propedeutics, communication.

“Die schöne Dinge zeigen an, dass der Mensch in die Welt passe  
und selbst seine Anschauung der Dinge  
mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme” \*

(Kant, Reflexion 1820)

## Introducción

El concepto de *sentido común estético* que Kant desarrolla en la *Crítica de la facultad de juzgar estética* ha sido objeto de un artículo de Lisímaco

---

\* “Las cosas bellas indican que el ser humano concuerda con el mundo y así mismo que su intuición de las cosas coincide con las leyes de su intuición”

Parra recientemente publicado en esta misma revista<sup>1</sup>. Las divergencias de nuestros puntos de vista se fundan principalmente en la comprensión del concepto. Parra piensa que es necesario recurrir a “una comprensión alternativa” del concepto del sentido común estético, que supone para él “derivaciones extraestéticas” [31], porque ha partido de la convicción de que el sentido común estético, al que apela Kant como fundamento que da legitimidad a la pretensión de la validez universal de los juicios estéticos, es el mismo sentido común “en sentido corriente”; por eso llegará a la conclusión de que “el gusto sea una especie perteneciente a un género más amplio...” [37]. Sólo desde esa perspectiva le resulta posible pensar que ese sentido común “tuviese importantes aplicaciones en ámbitos distintos, como la moral o el conocimiento” [37]. En cambio, desde la dilucidación del carácter propio del sentido común estético a la luz de los resultados de la Analítica, de la Deducción y de la Dialéctica de la tercera *Crítica*, yo haré ver, además, la escasa plausibilidad de las dos supuestas hipótesis distintas de los §8 y §9 [32], de un ‘dogmatismo del juicio de gusto’ [36s] o del supuesto ‘esfuerzo’ o ‘deber’ que se impone en la experiencia estética [37s]. Este ensayo, pues, tiene la pretensión de abrir paso a la posibilidad de una controversia ojalá fructífera, la cual dependerá en todo caso de la benevolencia del lector que quiera llegar en su lectura hasta el final.

Que mi distancia respecto a la lectura que hace Parra del concepto de sentido común estético se funda, no sólo en el modo de plantear la pregunta por tal concepto, sino también en la diferente comprensión que tenemos de diversos pasajes de la obra, tendrá que mostrarse en el curso de mi exposición que sigue aquí el siguiente orden: 1. Sostengo que la limitación de la lectura de Parra se funda, por una parte, en los criterios lógico-lingüísticos desde donde aborda lo que constituye un problema de filosofía trascendental y, por otra parte, en su intento de dilucidar la condición de posibilidad de la pretensión de validez del juicio de gusto desde relaciones causales. 2. A la luz de la idea pascaliana de ‘ni bestia ni ángel, sólo humano’, esclarezco el carácter propio de la experiencia estética en tanto ‘complacencia desinteresada’ o *favor*. 3. Pregunto por el fundamento de la pretensión de comunicabilidad de la complacencia en lo bello. 4. Considero que el concepto de una *conformidad a un fin sin fin determinado* apela a la condición de posibilidad de fundar sentido. 5. Analizo el *sentido común estético* como la disposición de los humanos para la cultura: 5.1. Resultados de la Analítica. El sentido común estético como condición necesaria de la comunicabilidad universal de nuestros conocimientos. 5.2. La deducción estética:

---

<sup>1</sup> Cfr. Lisímaco Parra: *Juicio de gusto y sentido común en la 'Crítica de la facultad de juzgar' de Kant*. En: Ideas y Valores No. 108, Diciembre de 1998, Bogotá, 31-38. Todas las referencias a este artículo están entre paréntesis rectangulares. (Esta réplica ha tenido lugar, porque el tema que analiza Parra en su artículo es asunto de un trabajo de investigación que desarrollo en la actualidad con apoyo de la Fundación Caja Madrid de España).

del abismo entre necesidad y libertad. Sentido común estético como constatación del carácter escindido de la condición humana. 5.3. La Dialéctica estética: oscilación entre necesidad y libertad. Sentido común estético como condición de la unidad de la subjetividad y posibilidad de la 'humanidad'.

### **1. Universalidad y necesidad del juicio de gusto desde criterios lógico-lingüísticos y relaciones causales**

El análisis de las condiciones que hacen posible los juicios estéticos sobre lo bello es tarea de la Analítica de lo bello. La presentación de las mismas está determinada por una analogía con las tablas de las funciones del juicio que Kant presentara en la *Crítica de la razón pura*: cualidad, cantidad, relación y modalidad. En esos cuatro momentos de los juicios de gusto se lleva a cabo el análisis de cada una de esas condiciones, que Kant considera decisiva para la explicitación del sentido peculiar que constituye un juicio de gusto: complacencia desinteresada, pretensión de universalidad, la forma estética como conformidad subjetiva con un fin indeterminado y la exigencia condicionada de esa complacencia a cada cual.

Para indicar la dirección que tomará mi lectura y señalar lo que la distancia de la lectura de Lisímaco Parra, quiero hacer aquí uso de un recurso de comprensión que propone Guyer<sup>2</sup>: si se justificara de algún modo agrupar estos cuatro momentos de la Analítica, podría pensarse en dos grupos que recojan el primero y tercer momentos, por un lado, y el segundo y el cuarto, por el otro. Los momentos primero y tercero de la Analítica están referidos al requerimiento de que la complacencia sea desinteresada y que esa complacencia se cumpla considerando únicamente la forma del objeto, comprendida ésta como conforme con un fin, pero sin fin determinado. Estos dos momentos no pueden ser comprendidos desde análisis lógicos o lingüísticos. Son momentos en que el filósofo atiende al modo de ser de esa complacencia que sale al encuentro de lo bello fácticamente dado, de tal manera que su análisis puede desentrañar el carácter racional de lo estético para hacer explícita desde ahí la pretensión de validez universal y necesaria de esos juicios. El grupo que recoge el segundo y el cuarto momentos, que preguntan respectivamente por la universalidad y la necesidad de los juicios estéticos, podría pensarse—si es que se diera el caso de considerarlos sin relación con el primer grupo—, como conjunto de meros criterios lógico-lingüísticos. A mi modo de ver, este último es el punto de vista desde el cual desarrolla Parra su lectura de la Analítica de los juicios de gusto; criterios a los cuales pareciera reducir, por lo demás, todo el sentido de lo que en su artículo denomina el 'detectivismo trascendental' [31]. Por mi parte, haré ver

<sup>2</sup> Cfr. Paul Guyer: *Pleasure and society in Kant's theory of taste*. En: Ted Cohen & Paul Guyer (eds.): *Essays in Kant's aesthetics*. Chicago/London, The University of Chicago Press, (1982), 26s.

que la pregunta por la validez de los juicios de gusto debe poner en claro qué es propiamente lo que se busca hacer valer; de ahí que considere del todo pertinente tomar en consideración los momentos primero y tercero. No obstante, primero quiero detenerme en los análisis de Lisímaco Parra.

Juicios tales como ‘este acto valeroso me conmueve’, ‘este plato es sabroso’, ‘esta melodía es hermosa’, son juicios estéticos que, en cuanto tales, predicen un modo de sentir algo o de sentirse a uno mismo respecto de algo. Un juicio de la forma “este x es bello” expresa a través de ese predicado de belleza una peculiar complacencia que debe cumplir ciertas condiciones de universalidad y necesidad también peculiares. No se trata aquí de universalidad y necesidad que pueda tener una proposición referida al conocimiento o a la moralidad, sino de la que debe concernir a una complacencia que es comunicable y que es válida para cada cual. El sentido que se expresa en el predicado ‘bello’ y la estructura predicativa del juicio, son criterios que se imponen a la complacencia estética y que, a manera de evidencia lógico-lingüística, legitiman la comunicabilidad del juicio estético.

Es cierto que la pretensión de validez universal de los juicios estéticos permite pensar alguna relación con los juicios de conocimiento. Un juicio de conocimiento de la forma “s es p” guarda en su estructura una relación de similitud innegable con la estructura de un juicio estético en general: “este x me emociona” o “este x me es agradable” o “este x es bello”. Si se preguntara por qué el juicio estético no es juicio de conocimiento, habría que aclarar ante todo que tanto el predicado de emoción o de agrado como el predicado de belleza no se fundan en concepto alguno, sino en un sentimiento de complacencia o de dolor (§1,4)\*. Resulta que desde el punto de vista lógico, un juicio estético es un juicio afirmativo, singular, hipotético y asertórico; en suma, un juicio referido a una cosa individual de la que se dice es ocasión de un placer o dolor casual. Pero desde esa perspectiva no se puede abordar lo distintivo del juicio de gusto: su peculiar carácter reflexivo. Por eso puede surgir la tentación de reducir los juicios de gusto a meras expresiones emotivas o a juicios sobre lo agradable que resultan descritos desde ahí.

Esto es lo que pareciera argumentar Parra en su artículo. Apoyándose en las reflexiones que se hace Kulenkampf<sup>3</sup> sobre la lógica de los juicios estéticos, y dejándose llevar por la orientación que tiene la manera como aquel pregunta, Parra repara exclusivamente en la relación entre un juicio de la forma “este x es bello” y otro juicio de la forma “este x me es agradable”. A la luz de la

\* Citaré siempre entre paréntesis la *Crítica de la facultad de juzgar* mencionando el número del párrafo donde se halla el texto aludido o, en su defecto, el apartado correspondiente en la obra, seguido de la paginación de la edición original (A).

<sup>3</sup> Cfr. Jens Kulenkampf: *Kants Logik des ästhetischen Urteils*. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1978, particularmente el capítulo: *Was ist ein reines ästhetisches Urteil?*, 57ss (67s).

diferencia gramatical entre las expresiones ‘placer por algo’ (*Lust zu etwas*) y ‘placer ante algo’ (*Lust an etwas*), deduce que complacerse ‘ante algo’ –como caso de complacencia en lo bello–, viene a ser una especie peculiar del concepto genérico de sentimiento de agrado. No obstante, aunque resulte sorprendente y no se pueda saber cómo, a causa de esa peculiaridad Parra admite que el juicio de gusto eleva una pretensión de validez para otros. Pues su complacencia “no es el efecto de la satisfacción de ninguna inclinación individual, sino de alguna modificación subjetiva transindividual” [32]. No es suficiente esta explicación. Y en cambio sí es clara, aunque del todo rebatible, la consecuencia que de ahí saca: que si el juicio estético predica un placer comunicable, el análisis “ha de orientarse hacia la causa de este placer” [ibid.].

Tal orientación de su análisis lleva a Parra a hacer una notable interpretación del problema de la pretensión de universalidad del juicio de gusto, a manera de serie causal: la causalidad de la representación del objeto tiene como efecto la causa del placer. Entre los dos elementos que están en cada extremo de la serie, esto es, la representación del objeto –que antecede a lo que causa el placer– y el placer –que sobreviene después–, está aquello que es efecto de una y causa del otro. Como mostraré más adelante, en modo alguno puede tratarse de relaciones causales cuando se pregunta por la condición de posibilidad del juicio de gusto. Por otra parte, conforme al modo como Parra comprende el problema, Kant ofrecería dos hipótesis distintas. En el §8 Kant habría sostenido que, a falta de un criterio conceptual, el juicio de gusto se atiene a una ‘voz universal’ que, comprendida como ‘sentido común’, es la causa del placer estético. En el §9 Kant habría expuesto la segunda hipótesis: que el placer es conciencia del ‘libre juego’ de facultades que ha causado la consideración de la forma del objeto. También mostraré más adelante que ambas hipótesis de Lisímaco Parra son discutibles en cuanto tales hipótesis distintas<sup>4</sup>. En todo caso, para cerrar sus reflexiones sobre la Analítica de los juicios de gusto, sostiene Parra que de la pretensión de universalidad sólo se ha ganado “un indicio”, y que por eso buscará a la luz de la ‘hipótesis’ del sentido común que se sugiere en el §8 y que Kant desarrolla en los §§18-22, un fundamento que legitime la pretensión de validez de tales juicios. Si bien deja abierta la pregunta que plantea Kant al final de la Analítica de si hay de hecho tal sentido común (§22,67s), Parra sostiene que, en virtud de la necesidad exigida a la complacencia de los juicios de gusto, el concepto merece ser tenido en cuenta, aunque sólo si se piensa como sentido común en amplia significación, de la cual participaría el gusto únicamente de manera parcial [37s].

Que la lectura que hace Parra de la Analítica resulte problemática, tiene que ver con la parcialidad de su punto de vista. No ha reparado en que sólo

---

<sup>4</sup> Cfr. infra, apartado 3.

desde la dilucidación del peculiar carácter estético de los juicios de gusto, es decir, desde un esclarecimiento del sentido de la complacencia desinteresada que desarrolla Kant en el primer momento (§1-§5), puede preguntarse por su pretensión de universalidad (§6-§9). Precisamente Kant introduce en el mismo comienzo del segundo momento y en las dos primeras líneas del §6 la pregunta por la universalidad del juicio de gusto como sigue: “Lo bello es lo que sin concepto es representado como objeto de una complacencia universal. Esta explicación de lo bello puede deducirse de la anterior definición del mismo, como objeto de una complacencia desinteresada”(§6,17). Porque no se detiene a preguntar por lo que sea esa complacencia que, como *favor*, se distingue no sólo de lo agradable, sino especialmente del sentimiento moral, con el que Kant hará constantemente importantes analogías –eso pareciera ser lo que comprende–, Parra piensa que el sentimiento de belleza es un peculiar sentimiento de agrado para el que hay que buscar al menos un “indicio” que muestre cómo puede pretender alguna universalidad.

Por lo demás, el lector mismo puede juzgar –sin tener que recurrir para eso a Kant–, si se puede sostener que lo bello y lo artístico nos ‘obligan’, o nos mueven a ‘esforzarnos’, o nos imponen como ‘deber’ acordar con los otros [33 y 37s]; como si, por ejemplo –y para citar algo de todos conocido–, al complacernos en la escucha de la habanera de la ópera Carmen, estuviéramos presionados por el deber de encontrar bella esa melodía y tuviésemos que esforzarnos para admitir que es bella, ya que el sentido común estético nos obliga a concordar con el juicio de los demás. Mostraré, en lo que sigue, de qué manera lo que se exige en un juicio de gusto es justamente la libre complacencia. También, que únicamente desde el principio de la conformidad subjetiva con un fin, en el cual se funda la complacencia en lo bello (§10-§17), puede comprenderse que esa complacencia tenga un cierto carácter de necesidad (§18-§22), que es condicionada, por lo demás: no es que yo deba esforzarme y sentirme obligado a considerar bella la melodía de la habanera; es que la encuentro bella, y sólo porque se me ofrece en su belleza, afirmo: ‘tú también deberías encontrarla bella’. Esos primer y tercer momentos de la Analítica esclarecen el sentido de los momentos referidos a las características lógicas del juicio de gusto, y permiten comprender mejor por qué se dirigen las reflexiones de Kant hacia el concepto de *sentido común estético*.

## **2. Ni para la bestia ni para el ángel, sólo para el ser humano hay belleza.**

Bien podría afirmarse que el objeto de la Analítica es propiamente una investigación trascendental del sentimiento. Hay todavía quienes se pueden admirar y hasta sorprender moleestamente por una afirmación como esta. Algunos llegan a creer que Kant habría planteado una contradicción irresoluble entre el sentimiento y la racionalidad. Pero esos prejuicios se fundan, tanto en un

desconocimiento de la filosofía kantiana, como en la equívoca idea de que lo racional tiene que ver exclusivamente con el pensamiento discursivo. Lo que gana precisamente Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar* es hacer ver y legitimar otra manera de ser de la racionalidad humana; nos hace volver la vista hacia otro aspecto de lo que constituye la racionalidad de nuestra condición humana, lo que destaca a cada cual en su ser humano y permite comprender por qué el ser humano es el fundamento propio y el objeto de la filosofía.

La pregunta por la complacencia en lo bello es asunto decisivo y determinante para la crítica de la facultad de juzgar estética. Es complacencia que, por desinteresada, es medio a través del cual accedemos a lo bello. Desde el punto de vista de la intención trascendental que atraviesa estas consideraciones, bien puede decirse que la complacencia desinteresada, como condición de posibilidad de los juicios de gusto, es a la vez la condición de posibilidad de los objetos que se juzgan estéticamente. En otras palabras, lo que hace de mi juicio un juicio de gusto es su referencia a esa complacencia desinteresada; complacencia que, a su vez, hace explicable el hecho de que exista lo bello y lo artístico. No habría belleza para los seres humanos, si no hubiese la complacencia a través de la cual lo bello se muestra. Desde esta primera condición ganan sentido las otras tres condiciones fundamentales de los juicios de gusto expuestas en los tres momentos siguientes de la Analítica. Por eso quiero detenerme aquí en su consideración.

La facultad de juzgar estética tiene únicamente pretensión de autonomía (§32,137), y sólo por eso Kant la llama 'gusto': poder saber lo que sea deleitoso y sabroso, no puede depender de la opinión, ni de los más expertos *chefs* de cocina, ni del juicio de algún exquisito *gourmet*; tal saber supone que sea yo misma quien pruebe y saboree una receta con mi propio paladar y lengua, pueda formar mi propio parecer y enunciar el juicio de si me gusta o no. En los dos breves párrafos del §1 se gana la intelección de que el juicio de gusto es estético porque la representación es referida al sentimiento de placer y dolor. Lo que sea placer o dolor es algo comprendido por cada cual. Uno a veces se siente alegre y en otros momentos acongojado. Pero, ¿qué es un sentimiento?<sup>5</sup> Puede aducirse que una disposición de nuestro ánimo; una determinada proporción de nuestras facultades, a través de la cual tenemos conciencia de 'cómo nos sentimos'. Cada cual sabe qué significa complacerse o dolerse, como también lo que place o lo que duele en ese placer o en ese dolor. Pero lo que interesa saber es qué sea propiamente un sentimiento. Kant plantea una alternativa de dilucidación del placer, al referirse a lo que se siente en el momento en que uno logra un propósito, remitiéndose al acto a través del cual un investigador se da cuenta de que ha descubierto algo (Introd. VI, XXXIX).

<sup>5</sup> Sobre las reflexiones que aquí se siguen sobre el sentimiento, cfr. Walter Biemel : *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*. Köln, Kölner Universitäts Verlag, 1959, (Kantstudien, Ergänzungshefte, 77), 123ss.



Placer es entonces satisfacción en el cumplimiento de una expectativa, mientras que dolor es la ausencia o fracaso de ese cumplimiento y por eso un estado anímico de malestar. Lo que se siente como placer es la satisfacción de haber alcanzado lo que uno buscaba. Entonces, satisfacción respecto a lo buscado, pero al mismo tiempo satisfacción con uno mismo. Como el ejemplo del investigador que se complace con la solución a un problema planteado, pero también consigo mismo, con sus esfuerzos que le han llevado finalmente al descubrimiento. La satisfacción en *lo logrado* se refiere al modo como lo logrado se conforma a mis fines, que son en este caso prácticos, porque me han puesto en la tarea de alcanzarlos. Y digo fines prácticos en un sentido amplio. Por ejemplo, es práctico el fin de satisfacer mi sed y le doy satisfacción a esa sed bebiendo un vaso de agua. Lograr algo apetecido es al mismo tiempo satisfacción *conmigo mismo*. Con esto pienso en la remisión a una determinada disposición o estado del ánimo que como expectativa, exigencia o pretensión –el deseo imperioso de beber agua–, ha precedido al cumplimiento efectivo de la misma: tengo una conciencia previa de la placidez que me dará beber ese vaso de agua.

Sentirse a uno mismo es obtener información sobre uno mismo; es un modo de autoconocimiento que le aclara a uno el entorno en el que existe, no como ser aislado, sino siempre y de una u otra manera en relación con otros. Sentimiento es a la vez sentimiento del propio cuerpo (Cfr., §29, observación, 129). Por eso, sentir algo y a través de ello sentirse uno mismo, es saberse constantemente referido a algo y solicitado por ello en la adopción de una posición, un conducirse respecto a él. Es importante comprender esa referencia inmediata del sentimiento a algo que le ocasiona, porque esto indica el modo primario (podría decirse originario) en que la existencia humana está referida al mundo. En el Prólogo a la *Crítica de la razón práctica*, Kant ofrece una definición de placer que concuerda con lo aquí dicho: “Placer es la representación de la conformidad de un objeto o de una acción con las condiciones subjetivas de la vida”. En la *Antropología en sentido pragmático*, dice Kant que “ya la naturaleza misma ha dispuesto que entre las sensaciones agradables y que sustentan los sentidos, se deslice el dolor sin ser llamado para así hacer la vida más interesante”<sup>6</sup>. De ello resulta que lo que ha promovido la vida es precisamente el placer; pero el placer en tanto estado de

---

<sup>6</sup> *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. En: I. Kant, Werke in zwölf Bänden. Edit. W. Weischedel. Frankfurt, Suhrkamp, 1977. Vol. XII, 461. (Cito, conforme a esta edición, todas las demás obras de Kant aquí mencionadas). En referencia al sentimiento de placer y dolor dice Kant: “Pueden explicarse estos sentimientos por el efecto que hace sobre el ánimo la sensación de nuestro estado. Lo que me impulsa inmediatamente a abandonar mi estado (a salir de él), me es desagradable, me causa dolor; lo que me impulsa igualmente a conservarlo (a permanecer en él), me es agradable, me proporciona deleite (...) El deleite es sentimiento de expansión de la vida; dolor, el de una restricción de la vida. La vida (animal) es un continuo juguete entre ambas cosas... A todo deleite le ha de preceder un dolor; el dolor es siempre lo primero (...) El dolor es el aguijón de la actividad, y en esta sentimos, ante todo, nuestra vida; sin él se produciría la ausencia de toda vida” (550s.)



ánimo que se tensa a través del tiempo que hay entre el surgimiento de la expectativa respecto a algo y el logro de la misma, de tal modo “que ni la experiencia más común sería posible sin él” (Introd., VI, p.XL)<sup>7</sup>.

Suele pensarse que el sentimiento es lo más opuesto a la razón y, al equipararlo con la sensibilidad, se le resta incluso a ésta su racionalidad. Pero también se habla de la irracionalidad de los sentimientos, porque entonces se los piensa como algo que concierne en exclusividad al animal. Como prototipo de lo placentero se mencionan los deleites sensitivos, la satisfacción instintiva; por eso, al hablar de placer, se busca igualar al ser humano con el animal. Pero si se habla de tendencia o impulso instintivo, hay que preguntar por el carácter de ese tender, de esa impulsividad. La menesterosidad de lo humano no puede comprenderse como mera dependencia de las necesidades instintivas, sino como proveniente de su más esencial limitación: cada individuo se humaniza en el cumplimiento de las necesidades que es capaz de plantearse y de sus posibilidades de ser que es capaz de pensar. Está condenado —como diría Sartre—, a inventar y a elegir permanentemente y decidirse continuamente a actuar conforme a sus opciones. Un individuo humano nunca llega a ser lo que quisiera ser; porque existe abriéndose constantemente a nuevas posibilidades, el placer y el dolor pertenecen necesariamente al modo de existir del ser humano.

La facultad de sentir placer y dolor es una capacidad autónoma frente a la facultad de los conocimientos teóricos y la facultad de las decisiones morales. Su heautonomía<sup>8</sup> consiste en determinarse a ella misma como el modo de reflexión en que permanentemente uno toma conciencia o se apercibe de la propia disposición o estado del ánimo. La facultad de juzgar estética no es otra cosa que el modo en que uno sabe de uno mismo. De ahí que el sentimiento sea la disponibilidad del ánimo para comprender el sentido de lo que le pasa a uno y lo que le concierne a uno, de tal modo que es saberse parte del mundo, participar

<sup>7</sup> “No se puede tampoco negar que todas nuestras representaciones en nosotros, ya sean objetivamente sólo sensibles o completamente intelectuales, pueden estar enlazadas subjetivamente con placer o con dolor, por muy poco que se pueda notar (porque ellas afectan del todo el sentimiento de la vida, y ninguna de ellas, en cuanto modificación del sujeto, puede ser indiferente)” §29, Observación, 129.

<sup>8</sup> “La facultad de juzgar tiene también un principio a priori para la posibilidad de la naturaleza, pero sólo *en consideración subjetiva*, en sí, a través del cual no *da una ley* a la naturaleza (como autonomía), sino *a ella misma* (como heautonomía) *para la reflexión* sobre aquella” (Introd. V, XXXVII, yo subrayo). La facultad de juzgar *estética* es por antonomasia la facultad de juzgar *reflexionante*. Por eso, desde el prólogo mismo de la obra, queda claro el carácter deducido de la teleología, que sólo puede servirse del principio de la conformidad con fines de la naturaleza para un enjuiciamiento lógico de la naturaleza que ciertamente enriquece el conocimiento de la misma y abre perspectivas ventajosas para la moralidad. Pero su principio tiene meramente un uso ‘regulativo’, porque la ‘objetividad’ del mismo es sólo una suposición (Cfr. el apartado IX de la Introducción, particularmente el último párrafo). El carácter ‘constitutivo’ —que se refiere a esa autorreferencia o reflexividad de la complacencia propiamente estética—, del principio de la conformidad con fines de la naturaleza, se funda entonces en la ‘subjetividad’ (idealismo o, también, formalidad) del mismo que debe, en consecuencia, ser algo más que una mera suposición.

junto con otros en lo que acontece. Saber de uno mismo a través del sentimiento lleva implícito el sentido de simpatía, de saberse implicado en el mundo junto con los otros. Saber de la vida de uno mismo no es mera conciencia de la existencia, sino fundamentalmente “sentimiento de bienestar o malestar, esto es, de promoción o impedimento de las fuerzas vitales”. En este sentido, el ánimo que sirve de sustento a todas las facultades “es por sí sólo enteramente vida (el principio mismo de la vida)” (§29, Obsv., 129). El concepto de ánimo en Kant tiene una relación inmediata con el sentimiento de la existencia, en tanto conciencia de la propia corporalidad desde la cual nos comprendemos y comprendemos el mundo. El ánimo pone de manifiesto la finitud de la condición humana<sup>9</sup>, que se manifiesta en el perpetuo afán por suplir su menesterosidad.

Estas reflexiones sobre el sentimiento hasta aquí desarrolladas sólo han querido preparar el terreno para llegar al §5. No puedo evitar pensar siempre en la sentencia de Pascal, cuando tomo en consideración este parágrafo: *ni bestia ni ángel, sólo humano*. Aquí Kant habla de tres modos posibles de complacencia: lo agradable, lo bello y lo bueno en sentido moral<sup>10</sup>. Lo agradable es lo que concuerda

<sup>9</sup> Si el ánimo es el principio de la vida, lo que le constriñe o lo favorece está en relación necesaria con el cuerpo. dice Kant (§29, Observación, 129). Desde esta perspectiva debe pensarse el concepto de finitud de la existencia humana, para esclarecer mejor el enigmático concepto kantiano de “ánimo” (*Gemüt*), objeto de tan disímiles interpretaciones. Si se coteja la disputa de Kant con Sömmering (Cfr. *Aus Sömmering über das Organ der Seele*, Vol. XI, 255ss; cfr. ahí particularmente la primera nota a pie, 256s.), no puede confundirse con el concepto (cristiano) de alma. Tampoco es correcto comprender este importante término como mera “autoconciencia” o ‘*mind*’ (tal como suele traducirse el término al inglés). El colega Carlos Másmela ha llevado a cabo una investigación en torno a este concepto: *Presupuestos metafísicos de la ‘Crítica de la razón pura’*, *Una interpretación de la actividad del ánimo en la deducción trascendental* (Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 1996). En la búsqueda de dar cuenta de la esencia de la razón, el libro de Másmela considera que la actividad del ánimo es base de la unidad de toda experiencia posible y de la propia subjetividad del sujeto (xiv). Yo pienso que esta comprensión suya del concepto resulta valiosa para una dilucidación del mismo. Aunque, a mi modo de ver, el libro de Másmela se orienta en la misma dirección que Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, quien pregunta por “la desconocida raíz común” de la cual proceden sensibilidad y entendimiento (83, 111, 253); mientras Heidegger vio la respuesta en la imaginación trascendental, Másmela piensa hallarla en el ánimo, en tanto fundamento de nuestra facultad de conocer en general. En todo caso, desde esta perspectiva, el discurso de Másmela –por lo demás riguroso y conocedor en detalle de las implicaciones del problema–, debería sostenerse con toda plausibilidad. No obstante, soy de la opinión de que al colocar en el centro de su discurso conceptos problemáticos (como ‘objeto trascendental’ o ‘auto/afección pura del ánimo’ o los conceptos heideggerianos de ‘entre’, ‘entrebilidad’, por ejemplo), oscurece la inteligibilidad de sus reflexiones y hace inevitable pensar constantemente en una analogía con la ontología heideggeriana. Yo creo que si fuera plausible pensar una analogía entre el concepto kantiano de ánimo y el pensamiento de Heidegger, esto únicamente sería posible desde la ‘analítica del *Dasein*’ de *Ser y tiempo*, a saber, la temporalidad de la existencia humana.

<sup>10</sup> En la Analítica Kant asume una estrategia consistente en presentar la condición correspondiente a cada momento para establecer, inmediatamente después, su diferencia respecto a lo agradable y lo bueno, particularmente comprendido este último como sentimiento moral. Esto le permite a Kant hacer de su punto de vista un argumento, tanto en contra de los empiristas británicos, como en contra de los racionalistas, quienes habían explicado lo estético, ya como sentimiento de agrado, ya como conocimiento (si bien oscuro e inferior), ya como sentido moral.

conmigo mismo en la medida en que yo me considero un individuo y, por tanto, es lo que se conforma a mi subjetividad privada y me place en la sensación; lo bello es lo que armoniza conmigo en tanto considero mi condición humana y, por tanto, es lo que concuerda con lo que constituye a los humanos como humanos en general y place en su aparecer; lo bueno es lo que concuerda conmigo cuando me pienso como un sujeto moral y, por tanto, es lo que concuerda con la idea de lo que debe llegar a ser la humanidad.

Kant dice que lo agradable deleita y, en cuanto tal, vale también para los animales (§5,15). Pero, que en el ser humano haya algo así como instintos, no es prueba de su mera animalidad. Ciertamente el ser humano –tanto como el animal–, está sometido a ciertos requerimientos de su naturaleza. Pero le diferencia del animal el sentido que puede dar a su cumplimiento. Porque desde ahí, justamente, se comprende a sí mismo en lo que él es, en lo que él vale para sí mismo y de cara a los otros. En todo caso, lo que satisface necesidades o caprichos y place sensitivamente, es placer interesado y depende de la existencia de aquello capaz de dar satisfacción (§5,16). Que los animales participen del sentimiento de agrado quiere decir que el animal no es capaz de arrancarse de la mera satisfacción de sus necesidades biológicas. Sólo si no se toma en consideración la satisfacción de esas necesidades, “se puede diferenciar quién entre muchos tiene gusto o no” (§5,16).

Lo bueno –en su acepción moral–, en cambio, es lo que necesariamente respetamos y estimamos y –dice Kant–, vale también para todo ser puramente racional. Suponiendo la posibilidad de imaginar tales seres, habría que pensar su ‘vida buena’ como beatitud o santidad, o mejor, como lo que en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* llama Kant una *voluntad buena* por antonomasia. Pero una voluntad buena sólo puede ser aquella que participe de un reino de fines morales, donde la bondad sólo se comprende como suma de las virtudes, desde la cual únicamente podría justificarse la felicidad. Para una tal existencia beatífica “ya no hay objetivamente ninguna otra elección libre más” (§5,16). Para un ser puramente racional –donde quiera que lo pudiese haber–, sería un sinsentido la complacencia, porque ella supondría pensar en una carencia que tendría que manifestarse como sentimiento de dolor, que a su vez tendría que superar. Que para nosotros los humanos sea posible alguna especie de complacencia en lo bueno, sólo puede explicarse como sentimiento de respeto por la ley moral, sentimiento fundado en el bien moral, que se nos impone como mandato incondicional, desde donde no puede hablarse de libre complacencia.

Ni bestia, ni ángel; ni mero instinto, ni sola moralidad; por eso, “sólo hay belleza para el ser humano” (§5,15). El sentimiento de lo bello es la única complacencia humana libre y desinteresada; por eso, mejor llamarla “favor” (ibid.). Acogemos con favor lo que se nos muestra como bello; le reconocemos, en

cuanto tal, en el favor. Acoger con favor es dejar libre a lo bello para que se nos muestre. Es dejarlo ser como eso otro, en su ser otro, que no es desprenderse de ello sin más<sup>11</sup>. Acoger con favor es favorecer un libre vínculo con lo bello, otorgarle lo que le pertenece, dejarlo ser, permitir que se muestre. Favor, como mejor expresión de la complacencia en lo bello, es actitud bienhechora, benefactora, favorecedora. La complacencia en lo bello se mueve entre lo que es y lo que debe ser como mera posibilidad: entre el interés más egoísta y el más altruista, entre lo privado y lo público; entre lo universal y lo individual; entre la frivolidad y el más alto sentido. El juicio de gusto es estético, aunque un juicio subjetivo que paradójicamente resulta ser lo más objetivo pensable. Accedemos a lo bello cuando nos liberamos de los vínculos de nuestras inclinaciones e intereses, y favorecemos la receptividad y la disponibilidad de las facultades de nuestro ánimo.

### 3. De la comunicabilidad de la complacencia en lo bello.

Los juicios de gusto tienen validez para cada cual, por eso cada cual puede llegar a acuerdo con otros discutiendo. Es posible el análisis filosófico de los mismos, sólo porque estos juicios tienen esa pretensión de validez. Al comienzo del §6 Kant advierte que este problema se puede deducir del primer momento. Esto se explica porque esa universalidad, tal como señalé arriba, está ya implícita en el concepto de desinterés, de *favor*, en tanto desprendimiento de todo interés privado y egoísta. Se trata de una mera pretensión de universalidad de una complacencia que es reflexiva: la complacencia desinteresada, en tanto libre juego de mis facultades, es experiencia existencial potenciada; no sólo ampliación del propio concepto de vida, sino campo de juego en y para esta concepción, porque es ampliación del modo de ver las cosas y de la idea de la vida que descubre aspectos de una forma de vida universal del individuo<sup>12</sup>. Es reflexión sobre la concordancia de nuestras facultades en su libre juego, es ‘tomar conciencia de ella’ (§9,29) y es esa capacidad para apercibirse de ese sentimiento lo que esperamos de los otros. Por eso, cuando juzgo esta belleza o esta obra de arte, me atengo a lo que pienso que vale para nosotros en común (§8,23) y por eso meramente “postulo la posibilidad” (§8,26) de que podamos concordar en que esta cosa es bella o en que este artefacto es una obra de arte. Así, esa “voz universal” que me sirve de criterio para exigir el asentimiento de los otros, no es otra cosa que mi certidumbre de la posibilidad de que los otros concuerden con mi propio modo de juzgar. Porque fundo mi exigencia en esa posibilidad, pienso en algo así como una “voz universal” en tanto criterio de nuestro mutuo acuerdo. Pero esa “voz universal”, en cuanto tal, no puede ser más que una idea (§8,26).

<sup>11</sup> Cfr. Walter Biemel, op.cit., 32ss. Cfr., también M. Heidegger: *Nietzsche I*, (Pfullingen, 1961), 129.

<sup>12</sup> Cfr. Martin Seel: *Eine Ästhetik der Natur*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, 303ss.

Con estas reflexiones pareciera saldado el compromiso del filósofo con el análisis de la pretensión de universalidad de los juicios estéticos. No obstante, este es el punto en que Kant plantea la sorprendente tarea que ha de resolver: “si en el juicio de gusto el sentimiento de placer precede al enjuiciamiento del objeto o si este precede a aquel”. Como si llegados a este punto no nos hubiese ya dado bastantes elementos desde el propio prólogo hasta aquí, como para que –a primera vista–, la pregunta parezca una perogrullada. Y, sin embargo, lo que nos sume en la perplejidad es que Kant piensa este asunto como la “clave de la crítica del gusto y por tanto digno de toda consideración” (§9,27).

La infundada sospecha de frivolidad de la pregunta se desvanece, al comprender el sentido que tiene esa precedencia. Tal como advertía Kant en el §8, la particular determinación de la universalidad de un juicio de gusto concierne al filósofo trascendental, porque trata de la tarea de “descubrir el origen de la misma”, con lo cual a la vez el filósofo puede desvelar “una propiedad de nuestra facultad de conocer que hubiera permanecido desconocida sin este análisis” (§8,21). Kant no pregunta si primero experimentamos una complacencia y luego juzgamos sobre ella, o si más bien sólo después de enjuiciar un objeto podemos complacernos en él. Kant mismo está sorprendido del descubrimiento que ha hecho: un principio a priori de una de las que llama facultades superiores está relacionado inmediatamente con el sentimiento. Ha descubierto la posibilidad de fundamentar la racionalidad del sentimiento. Por eso, ya en la Introducción decía que lo *extraño* y *enigmático* de la facultad de juzgar estética –que no cuenta con un concepto como criterio–, reside en su potestad de juzgar “a través de un sentimiento de placer (...) que le es exigido a cada cual” (Introd. VII, .XLIV, yo subrayo).

Por esta razón, preguntar a qué se remonta, en qué se funda esa pretensión de universalidad del juicio de gusto, es preguntar por la condición de su posibilidad. *Precedencia* quiere decir aquí origen, condición de posibilidad, *fundamento*. Se justifica, entonces, que esta tarea pueda ser pensada como la “clave de la crítica del gusto”. Se trata de que el fundamento precede siempre a lo fundado, aunque no siempre según el tiempo. No siempre puede establecerse una relación de anterioridad en el tiempo entre fundamento y lo fundado. Pero el fundamento tiene siempre una prioridad esencial. Lo fundado no acaece necesariamente como un ‘después de’, sino que incluso, pudiendo ser ‘simultáneo’ con su fundamento, aún así sigue siendo lo fundado. Como la sombra de una persona que se mueve con los movimientos de su cuerpo; sin ese cuerpo no sería lo que es, una mera sombra; como en nuestro caso, en que preguntamos por lo que funda la complacencia libre en lo bello.

Desde esta perspectiva queda excluida la posibilidad de que la complacencia sea lo que sirva de fundamento al juicio estético. Lo que predica justamente el juicio de gusto es esa comunicabilidad universal de la disposición o estado de

ánimo, que no es otra cosa que la misma complacencia que pretende ser compartida con otros que juzgan en relación con la misma cosa bella. El fundamento de determinación del juicio sobre esta comunicabilidad universal de la representación, “no puede ser ningún otro que el estado del ánimo que se encuentra en la relación de las facultades de representación una con otra, en tanto ellas refieren una representación dada al conocimiento en general” (§9,27). Lo que se pregunta implica, por un lado, especificar qué sea esa disposición del ánimo, esto es, la libre disposición y proporción en la que estén puestas en juego las facultades del conocimiento. Por otro lado, lo que es ocasión de este estado del ánimo, o sea, esa representación (de lo bello) sobre la cual se juzga en esa peculiar remisión al conocimiento en general.

Es importante destacar esta doble dirección del preguntar, porque a través de ella puede comprenderse que la complacencia referida al juego libre de las facultades de conocimiento, en todo caso, es posible en ocasión de la presencia de lo bello. En virtud de la presencia efectiva de un objeto bello ante mí y que tomo en consideración –lo juzgo estéticamente–, mis facultades son puestas en un libre juego de mutua promoción. Lo que se exige a cada cual es la mera posibilidad de que sus facultades –su sensibilidad y su espontaneidad–, puedan concordar en un libre juego en que se disponen a la actividad cognoscitiva, aunque de modo indeterminado y para reflexionar meramente sobre un objeto (§9,31), donde esa reflexión funda la posibilidad de la complacencia. La pretensión de universalidad, pues, se funda en la suposición que puedo hacer de que los otros tengan –lo mismo que yo–, las mismas facultades y aptitudes que determinan la humana condición (§9,31s). De ahí la idea de una “voz universal” que como criterio común me hace sentir autorizado a esa exigencia.

Desde esta consideración de los §8 y §9 no se ve cómo pueda sostenerse la lectura de Lisímaco Parra, que propone dos hipótesis distintas, aunque “íntimamente relacionadas”, pero cuya “vinculación no se ha establecido suficientemente” [32]. Así también se ve que el problema no estriba en el modo gramatical de mi juicio. No tiene que ver con el uso que yo haga del lenguaje y si, entonces, debo decir siento ‘placer por’ (*Lust zu*) o mejor ‘placer ante’ (*Lust an*) lo bello [ibid.]. Se trata de que mi complacencia en lo bello es complacencia en el acto de enjuiciar –en el juego libre de facultades–, y no placer en el objeto mismo. La importancia decisiva del §9, que Kant piensa como “clave de la crítica del gusto”, consiste en el análisis que lleva aquí a cabo del *carácter reflexivo de los juicios de gusto*. Decisivo, entonces, no sólo para el concepto de belleza natural del que se sirve Kant como ejemplo prototípico de lo bello, sino también para el arte: “La comunicabilidad universal de un placer lleva ya consigo en su concepto que ella no puede ser un placer del deleite, desde la mera sensación, sino de reflexión; y así es el arte estético, como arte bello, que tiene como medida a la facultad de juzgar reflexionante y no a la sensación de los sentidos” (§44,179).



En todo caso, no se puede hablar sin más del libre juego de facultades, sin tener en cuenta que ese juego es desencadenado por la presencia efectiva de lo bello. Por eso es importante señalar al menos qué sea esa “representación” en torno a la cual se disponen imaginación y entendimiento a ese juego libre. Ese es el objeto del tercer momento de la Analítica.

#### **4. El concepto de ‘conformidad con fines, sin fines determinados’ apela a la condición de posibilidad de fundación de sentido**

Que no haya un concepto de lo que sea la belleza, que no se puedan admitir reglas o normas propuestas para juzgarla, tiene que ver con el modo de ser de lo bello que no aparece como objeto explicable, determinable. A lo sumo puede decirse que la “belleza (ya sea natural o artística) es expresión de ideas estéticas” (§51,204). La idea de que en la experiencia estética no puede hablarse de una relación de sujeto/objeto tiene pleno sentido. A esto apunta la enigmática definición de belleza que da Kant en el §42,170: “escritura cifrada mediante la cual la naturaleza nos habla figuradamente”. Luego nos detenemos a considerar la belleza de la naturaleza, porque sabemos que “la naturaleza ha producido esa belleza” (§42,167), y por eso también le concedemos esa especial dignidad a la producción artística, en tanto “disposición innata del ánimo mediante la cual la naturaleza le da la regla al arte” (§46,181). Las cosas bellas y las obras de arte tienen un peculiar carácter de indisponibilidad. A esto se refiere el concepto de la conformidad con un fin sin fin determinado<sup>13</sup>.

El tercer momento, que Kant llama de relación de los juicios de gusto, no trata de mostrar una relación en esos juicios, sino en el modo como lo juzgado – lo bello –, está determinado por una relación de conformidad con fines. En otras palabras, en la estructura del acto de complacerse en lo bello hay algo así como un conformarse con un fin o con fines. Se trata del modo como nuestra complacencia se conforma con lo bello, se pliega a lo que se muestra en su belleza, favoreciendo ese mostrarse. Pero, por otra parte, se trata también del modo como los elementos que constituyen lo bello se conforman con un fin, con una forma que sostiene y da sentido a esa belleza.

A esta conformidad con fines apela la reflexión de Kant que he citado como epígrafe: “las cosas bellas indican que el ser humano concuerda con el mundo”. Esa concordancia del ser humano con el mundo, dice Kant en esa

---

<sup>13</sup> Una traducción al castellano del término *Zweckmässigkeit* por ‘conformidad a fin’ –tal como ha propuesto Oyarzún–, es ciertamente más cercana al sentido del concepto kantiano que la traducción del mismo como ‘finalidad’ que ofreciera García Morente. No obstante, Jorge Aurelio Díaz –atendiendo al uso correcto del castellano y a la necesidad de hacer el término más comprensible–, me sugiere traducir *Zweckmässigkeit* por ‘conformidad con un fin’, la cual, referida a la formalidad del concepto, debería leerse como ‘conformidad con un fin, sin fin determinado’. La expresión da lugar a dificultades en la redacción de algunos pasajes, pero aquí acojo gustosamente su propuesta.

misma reflexión, es la conciencia de que “su intuición de las cosas coincide con las leyes de su intuición”. Esto recuerda un importante pasaje de la *Crítica de la razón pura*: “Las condiciones a priori de la experiencia en general son, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia” (A 111). Dicho de otra manera, las leyes de nuestra experiencia hacen posible los objetos que experimentamos. Estas leyes son lo que Kant llama las categorías del entendimiento, que dan las leyes a la naturaleza como compendio de todos los objetos de la experiencia (cfr. B 163). La determinación de un objeto del conocimiento debe someterse a las leyes del entendimiento. La consideración estética reflexiva, en cambio, nos indica solamente que nuestras potestades se ajustan efectivamente a lo que puede llegar a darse.

Se comprende la relación de la conformidad con fines. Lo bello es, entonces, la forma de lo que se muestra como conforme con sus fines inherentes que, además, se conforma con los fines de su espectador: lo propio de lo bello es mostrarse; ese es su fin. Cuando consideramos lo bello, éste se nos muestra en nuestra propia complacencia. La complacencia en lo bello es el modo en que nos conformamos con el fin de lo bello, a la vez que lo bello se conforma con nuestros fines. En lo bello hay, pues, una conformidad con fines. Pero Kant dice que se trata de “una conformidad con fines, sin fines determinados” (§10,33), porque esa conformidad es sólo “formal”, es decir, no material, porque no la podemos asir o explicitar (cfr. §58). Este concepto, el más importante después del concepto de favor en tanto complacencia desinteresada, es más complejo aún. La formalidad del concepto de la conformidad con fin aunque sin fin determinado, se refiere tanto a la forma de una conformidad con fines, como a una conformidad con fines en la forma. Se alude con la primera al modo de ser de la complacencia, esto es, a la disposición proporcionada y libre de las facultades en su juego que se favorecen mutuamente y, con la segunda, a lo que sea lo bello en tanto forma.

Nuestro modo de considerar lo bello se determina como conformidad con fines, es decir, como experiencia inmediata de favorecimiento, de vivificación de las facultades. Lo bello se muestra como conforme con fines, como algo que favorece y promueve esa vivificación del ánimo desencadenada a través de su consideración.. Se puede hablar de una conformidad con un fin sin fin, es decir, sin fin determinado, cuando con ello se hace referencia a la proporción de las facultades en disposición de conocer, en que se promueven mutuamente; es favorecimiento de la disposición para el conocimiento, aunque sin dirigirse a ningún conocimiento determinado. La forma de una conformidad con fines, aunque sin fin determinado, es la estructura de la complacencia en lo bello que posibilita la demora reflexiva en la contemplación (§12,37), que tiene sólo el sentido de remitir al sujeto a sí mismo y dar ocasión a una experiencia de unidad, de concordancia consigo mismo y de sí mismo con el mundo. El favo-

recimiento mutuo de las facultades del espectador es sentimiento de que se conforma con fines, como si él mismo fuera favorecido, conformado con sus fines, aunque sin determinar cuáles. Este 'como si' explica que la comunicabilidad de la complacencia en lo bello sea mera pretensión y que la exigencia a los otros sea condicionada

La forma bella es "concordancia de lo múltiple con lo uno (sin determinar qué deba ser éste)" (§15,45). La forma es lo que constituye la belleza, porque es ella la que constituye la unidad de lo que se muestra y sólo esta unidad ocasiona la unidad experimentada por el sujeto. Por eso, en consideración de la forma bella, el "dibujo" y la "composición" (§14,42s) son lo decisivo. El dibujo aprehende por medio de la línea al objeto en sus límites, en lo propiamente estructural y le permite mostrarse; permite aprehender relaciones en la unidad. La forma de un objeto, en tanto forma bella, es forma favorecida: es feliz ensamblamiento de sus partes que enriquece y amplía el sentido de la misma. La conformidad con fines es sin fin en lo bello, porque hay favorecimiento de la multiplicación de sentido, sin indicar en qué determinado sentido, es decir, sin indicar con cuales fines. Lo decisivo del concepto de la mera forma de una conformidad con fines, es su sentido de configuración de unidad, de fundación de unidad. Conformidad con fines sin fines apela a la condición que hace posible la fundación de sentido, la cual tiene por fundamento al sentido común estético.

## **5. Del sentido común estético como disposición de los humanos para la cultura**

### **5.1. Resultados de la Analítica. El sentido común estético como condición necesaria de la comunicabilidad universal**

En analogía con los principios del entendimiento, la modalidad, que pregunta por el grado de certeza o de verdad de un juicio, tampoco amplía el concepto de lo que sea un juicio de gusto. Ya ha señalado Kant que "sólo hay belleza para los humanos". Lo bello es, aunque de un modo muy especial. Y especial también es el grado de certeza y de verdad con que juzgamos lo bello. Fundamos la certeza y pretensión de verdad de nuestro juicio de gusto en las condiciones ya señaladas: complacencia desinteresada, universalidad subjetiva, conformidad con fines sin fines determinados. De un juicio de gusto no se dice que sea meramente posible, como puede ser posible un conocimiento, y por eso no es un juicio problemático. Con la afirmación "este x es bello" no quiero decir que mi complacencia sea sólo efectiva o casual (como en lo agradable), porque mi juicio sería sólo asertórico. Lo que afirmo es que lo bello place de modo necesario, con lo cual doy sustento a la pretensión de universalidad, porque mi juicio de gusto reviste un peculiar carácter de apodicticidad.

Es una apodicticidad análoga a la de un juicio moral, el cual postula: “esta acción mía, que se conforma a la norma moral que me he dado, bien puede convertirse en una norma moral universal”. En un juicio de gusto, afirmar “este x es bello”, es tanto como decir: “este juicio mío, mediante el cual soy yo quien hallo en mí el criterio para predicar de este objeto su belleza, en virtud de ese criterio, bien puede convertirse en un juicio de validez universal”. Constantemente Kant menciona esta analogía entre lo bello y lo moral, precisamente por la similitud estructural que comparten esos juicios. Fundamentalmente comparten su autonomía: soy yo en cada caso quien da la norma al gusto y la ley en lo moral. Ambos juicios también comparten el carácter reflexivo: el acto de buscar en mí misma la norma y hallarla, ya sea a través de la complacencia al descubrir la belleza de lo que se me muestra, ya sea mediante el sentimiento de la conformidad de mi acto moral con los fines morales de toda la humanidad. Ambos juicios juzgan algo individual: una acción moral o un objeto bello. Pero un juicio moral tiene una apodicticidad a toda prueba: nadie puede dudar de la validez de la ley moral universal. Puedo obrar moralmente, porque debo actuar contra mí mismo, es decir, contra mis limitaciones. Lo que vale en el mandato absoluto de la ley es lo mandado moralmente, y no hay lugar para consideraciones de las debilidades del sujeto que debe obrar moralmente. No es este, en modo alguno, el caso del juicio de gusto. La norma, la medida, lo que en cada caso me sirve de criterio para juzgar lo bello, me la doy precisamente en consideración de la medida de mis limitaciones y fragilidades.

Al hablar de la necesidad de los juicios de gusto me refiero a la pretensión de hacer valer, ya no la autonomía como en lo moral, sino la *heautonomía* de mi modo de juzgar. Esa *heautonomía*, esa idea de una “voz universal” que me permite pensar que los otros bien pueden compartir conmigo este modo mío de juzgar, es apelación al *carácter reflexivo* de mi modo de juzgar. En la complacencia en lo bello se trata de esa concordancia de las facultades puestas en un libre juego que yo experimento como placidez y que puedo suponer en los otros. Yo puedo juzgar de este modo, porque supongo que los otros están en capacidad de hacerlo así también. Este juicio de gusto mío es un mero “ejemplo” (§18,62) de un modo de juzgar reflexivo que todos compartimos. Luego no se trata, en modo alguno, de esperar que los demás estén de acuerdo conmigo porque mi juicio, en tanto juicio ejemplar, sea criterio que yo quiera imponer a los demás<sup>14</sup>. Se trata más bien y

<sup>14</sup> La hipótesis que desarrolla Lisímaco Parra en su artículo, en torno a la posibilidad de que en el concepto de ‘sano entendimiento’ haya encerrado un cierto ‘dogmatismo’ [33s y 36s], no me parece sólo ingeniosa, sino completamente viable como argumento para el intento de comprender la ‘dialéctica de la Ilustración’ (en el sentido en que la pensaran Horkheimer y Adorno). Pero esta hipótesis es desarrollada por Parra desde una supuesta ‘circularidad de la prueba’ del sentido común estético, que se aclararía a la luz de las máximas que cita Kant en el §40 referidas a la ‘idea’ de un sano entendimiento. Ciertamente, no es posible imaginarnos a un individuo que pudiese enjuiciar ‘absolutamente libre de prejuicios y supuestos’ [34]. Yo creo que el problema para Kant reside ahí precisamente: no pudiendo

ante todo de que yo estoy convencida que pueden, justamente, porque *de antemano les reconozco potestades* para estarlo (§19,63).

La cuestión decisiva del problema de la necesidad estriba en hallar la condición que hace posible esa pretensión —ese convencimiento mío—, de que los otros deberían poder concordar con mi juicio. Se trata de desvelar “un principio subjetivo... que solamente a través del sentimiento, aunque con valor universal, determine lo que place o lo que displace. Un tal principio tendría que ser considerado solamente como un sentido común” (§20,64). Este sentido común aquí mencionado apela a lo que en el §8 Kant llamaba la idea de una voz universal, ya que ambas expresiones se refieren al ‘efecto que surge de un libre juego de las facultades’ en las que se promueven y vivifican una a otra, es decir, a la complacencia en la mera reflexión. Tanto en el segundo momento como ahora, se pregunta por el fundamento de la posibilidad de la complacencia libre y desinteresada en lo bello, que ya no es mera idea, sino “principio subjetivo”. En el apartado VIII de la Introducción ha sostenido Kant que, si bien la facultad de juzgar estética no aporta nada al conocimiento de sus objetos, su crítica debe contar como “crítica del sujeto que juzga y de sus facultades de conocimiento”, y que por eso su crítica “es la propedéutica de toda filosofía” (LI). La pregunta por el fundamento de posibilidad de los juicios de gusto, ha sostenido también Kant en el §9, es la “clave de la crítica del gusto”, porque descubre “una propiedad de nuestra facultad de conocer que hubiera permanecido desconocida sin este análisis”. Pues bien, ahora sabemos que ese descubrimiento tiene que ver con un sentido común estético, que es “fundamento común a todos” (§19, 63).

La pregunta que surge aquí es ¿por qué es importante para el filósofo trascendental este sentido común que más adelante, en la deducción, será llamado con mayor propiedad *sentido común estético*? Se ha reparado muy poco en los razonamientos que expone Kant en el §21, que enseguida, más que comentar, voy a citar: todos nuestros juicios —incluyendo la convicción nuestra ahí implicada—, tienen la pretensión de comunicar algo. Si aceptamos que nuestros juicios sobre determinados objetos son comunicables, por igual razón han de ser comunicables los juicios que quieren comunicar la disposición del ánimo en la que la proporción de las facultades es disposición para un conocimiento en general, ya que “*sin esta proporción, en cuanto condición subjetiva del conocer, el conocimiento como efecto no podría surgir*” (§21,65, yo subrayo). ¿En qué consiste la proporción de facultades de la que habla Kant? Al darse a

---

existir un ser humano tal, la cuestión es cómo puede pensarse, de todos modos, que hay casos en que los humanos juzgamos en consideración del modo de juzgar de los otros. A mí me parece que el argumento de Parra es digno de ser tomado en consideración, y que debe permanecer como problema abierto de cara a una reflexión sobre la Ilustración. Lo que no creo es que pueda hallar fundamento en el concepto kantiano de sentido común estético, el cual —a mi modo de ver—, subraya más bien el carácter dialéctico de la razón. Cfr. infra, apartado 5.3.

través de los sentidos un objeto en la sensibilidad, ella, es decir, la imaginación, se pone en actividad para aprehender, recoger y componer la multiplicidad de la representación, poniendo ella a su vez con esto en actividad al entendimiento, cuya espontaneidad hace posible pensar esa multiplicidad bajo la unidad del concepto<sup>15</sup>. En cada acto de conocimiento determinado, y de acuerdo con la multiplicidad de los objetos que es posible conocer, la proporción o juego de las facultades es distinta. Prevalece sólo el sometimiento de la actividad de la imaginación a las reglas que proporciona el entendimiento. Esto significa que la representación a través de la cual nos es dado un objeto, está determinada en cada caso por un concepto. Ahora bien, *sentido común estético* es el nombre para una proporción de las facultades en la que, referidas a una representación, resulta ser “la más propicia para ambas facultades de cara al conocimiento en general” (§21,66, yo subrayo), en la que se promueven y vivifican mutuamente. Libre del sometimiento a las reglas del entendimiento y en vigorosa actividad, la imaginación une a la representación dada de lo bello una inacabable multiplicidad de representaciones afines, proporcionando con ello abundancia de pensamiento al entendimiento que busca pensar bajo sus conceptos, no pudiendo hacerlo expresable con palabras. Esta promoción de las facultades en la que se favorecen mutuamente en sus potestades, es vivificación del propio ánimo que se abre a la perspectiva de un horizonte inmenso de pensamientos; vivificación del ánimo que se experimenta como complacencia en lo bello. El *sentido común estético*, dice Kant, bien “podrá ser admitido con razón... , como la condición necesaria de la comunicabilidad universal de nuestro conocimiento, que tiene que ser presupuesta en toda lógica y en todo principio de conocimiento que no sea escéptico” (§21,66, yo subrayo). En consecuencia, este sentido común estético, en tanto fundamento de esta plácida disposición del ánimo, hace posible que ella deba poder comunicarse.

La Analítica se cierra, en todo caso, planteando decisivas preguntas que deberán ser respondidas en la Deducción trascendental de los juicios de gusto y en la Dialéctica trascendental del gusto, de las cuales recojo una esencial: «¿Es, entonces, el gusto una facultad originaria y natural, o sólo la idea de una por adquirir aún y artificial?» (§22,67s).

---

<sup>15</sup> En las apretadas cuatro líneas de este razonamiento expone Kant los lineamientos generales más importantes de lo que fuera para él el decisivo problema de la deducción trascendental de los conceptos del entendimiento en la *Crítica de la razón pura*. En ella debía justificar precisamente la validez universal y necesaria de los conceptos, o, lo que es lo mismo, justificar el modo en que la mera espontaneidad del entendimiento podía ponerse en juego con la receptividad de la sensibilidad para constituir los objetos de la experiencia posible.



**5.2. La Deducción estética: del abismo entre necesidad y libertad. Sentido común estético como constatación del carácter escindido de la condición humana.**

La sencillez de esta deducción estriba, según Kant, en que aquí no hay que legitimar ninguna realidad objetiva de ningún concepto, tal como fuera el caso en las deducciones de las dos primeras *Críticas* (los conceptos puros del entendimiento en la primera y la ley moral en la segunda) (§38, Observación, 152). Sin embargo, no puede pensarse que en esta deducción no se halle en juego una cuestión fundamental de contenido, como en las otras dos *Críticas*. Respetables estudiosos lo han pensado así, y por eso es lugar común creer que la deducción de los juicios estéticos puros no tiene ninguna importancia en la tercera *Crítica*, y que se justifica solamente por el afán de Kant por mantener la misma arquitectura expositiva en las tres *Críticas*. La deducción estética tiene que ver exclusivamente con la legitimación de las condiciones subjetivas del uso de la facultad de juzgar en general. Por tanto, se orienta hacia aquello subjetivo que puede suponerse en todos los humanos, en tanto puede exigirse para todo conocimiento en general (§38, nota al pie 152). Por eso la concordancia de una representación con estas condiciones de la facultad de juzgar puede ser considerada como válida a priori para cada cual. En última instancia, lo que viene a ser esta deducción es un esclarecimiento de por qué podemos sabernos autorizados para suponer en cada cual las mismas condiciones subjetivas de la facultad de juzgar en general que encontramos en nosotros mismos.

La deducción de los juicios estéticos puros no tiene por tarea la mera justificación de la pretensión de validez de tales juicios, sino que en tal deducción se pone en juego la intención trascendental misma de la obra, que se decide en la respuesta que halla el filósofo para la pregunta general y abarcante: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? (§36, 149). Evidentemente, aquí se trata de un sentido peculiar de esta pregunta: se trata de la síntesis fundamental, decisiva y última que gana su lugar propio frente a las síntesis teóricas y prácticas particulares. Si lo que se debe legitimar es el sentido común estético, entonces esta deducción no puede ser otra cosa que el momento decisivo de la filosofía crítica en el que, precisamente, todos los momentos de la misma tienen que poder ser pensados en una síntesis o unidad sistemática y, en consecuencia, se podrá comprender por qué Kant afirma que con la tercera *Crítica* culmina “todo su negocio crítico” (Prólogo X). Enunciada de otra manera, lo que pregunta esta deducción es propiamente: ¿cómo es posible que el sentido común estético sea la condición necesaria de la comunicabilidad de nuestro conocimiento en general? Para comprender en qué consiste esa unidad sistemática y esta culminación de la tarea crítica,

creo necesario hacer al menos una mención comparativa de las tres deducciones<sup>16</sup>

En la *Crítica de la razón pura* Kant define una deducción trascendental como “la explicación del modo como conceptos a priori pueden referirse a objetos” (B 116). La deducción teórica determina el horizonte de la experiencia posible. En otras palabras, esclarece los límites y el alcance del proceder de la facultad de juzgar determinante, a través del cual lo pensable únicamente puede tener realidad, en tanto conocimiento objetivo. Esa objetividad queda fundada en la necesidad inherente a la causalidad de las leyes de la naturaleza, de donde resulta que “para la omnipotencia de la naturaleza, o mejor, para la causa última de la misma que es para nosotros inconocible, el ser humano es meramente una insignificancia”<sup>17</sup>. Desde esa necesidad de las leyes naturales, cada individuo puede explicarse a sí mismo únicamente como ente biológico determinado genéticamente, si bien susceptible y adaptable al influjo de un entorno socio-cultural preexistente y autónomo, que podría modificarlo y moldearlo a través del condicionamiento. En suma, como seres naturales, los humanos son completamente causados y, por tanto, totalmente determinados. Es más, la historia conocida de la especie humana da constantes ejemplos a través de las catástrofes naturales (huracanes, terremotos, epidemias, etc.), que indican el modo en que siempre la humanidad ha estado expuesta a los efectos más destructores de la naturaleza. Y, de todos modos, aunque la naturaleza fuese bienhechora de los humanos, ellos mismos se encargan constantemente de alejarse de facto de sus anhelos de felicidad, o bien procurándose tormentos íntimos, o bien a través del ejercicio del afán de dominio que lleva constantemente a las guerras, a la barbarie, a la injusticia, etc. (§83,385s).

Desde esa condición de mero ser natural, la pregunta por la libertad es sólo pensable, aunque de modo tal que resulta insostenible: “No es posible evitar una cierta indignación cuando se contempla el hacer y dejar de hacer [de los humanos] sobre el inmenso escenario del mundo; y, a pesar de la esporádica aparición de la prudencia en algunos individuos, uno encuentra todo entretejido de locura, vanidad pueril y a menudo también de maldad y afán destructivo; de donde uno al final no sabe qué clase de concepto formarse de nuestra especie que tiene tan alta idea de sí misma”<sup>18</sup>. Desde el horizonte de la experiencia objetiva, preguntar por la libertad resulta ser un problema insoluble. Es más, conduce a aporías de la razón, a la dialéctica de la razón que, en todo caso, hace posible

<sup>16</sup> Para esta comparación me sirve de apoyo la interpretación de la misma que expone Peter Heintel: *Die Bedeutung der ästhetischen Urteilskraft für die transzendente Systematik*. *Ergänzungshäfte Kantstudien* 99. Bonn, 1970. Cfr. en particular 120ss.

<sup>17</sup> *Der Streit der Fakultäten*. Segunda sección, 7, vol. XI, 362.

<sup>18</sup> *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, prólogo, vol. XI, 34.

pensar que el problemático concepto de libertad puede tener un sentido práctico-moral. La deducción teórica, pues, reconoce sus límites en lo práctico.

Por el contrario, la deducción de la *Crítica de la razón práctica* tiene por objeto probar su propio presupuesto, es decir, la libertad moral como el fundamental *hecho de la razón*. La típica de la facultad de juzgar pura práctica da prueba de la libertad, haciendo ver la facultad autónoma del ser humano para darse a sí mismo la ley moral. Como sujeto moral, cada cual es libre para elegir y puede hacerse responsable de todo su obrar. No obstante, la libertad moral exige a cada individuo actuar contra sí mismo, dadas sus limitaciones naturales que le impulsan a la búsqueda egoísta (y en consecuencia, inmoral) de su propia felicidad. A esto se suma el hecho de que la felicidad es en cada caso una idea demasiado vaga y arbitraria. El ser humano, ni puede él mismo coincidir consigo mismo respecto a lo que anhela como felicidad, ni la naturaleza da muestras de ser disponible como instrumento de felicidad.

El mundo moral kantiano que permite concebir al individuo humano desde la grandeza y nobleza de 'lo suprasensible en él' y, por tanto, desde su soberanía y absoluta independencia de la naturaleza, hace abstracción de la condición de dependencia de la existencia humana; el ser humano —en tanto sujeto moral capaz de obrar conforme a una ley a la que todos los sujetos morales podrían querer someter sus voluntades—, resulta ser un sujeto abstracto arrancado de sus lazos de familia, de amigos, del Estado, en suma, de todo vínculo efectivo con la sociedad en la que únicamente podría hacer ejercicio de su moralidad. El extraordinario hallazgo de esa facultad de los humanos para ponerse por encima de todo condicionamiento natural, y que hace posible pensar en el individuo humano, como ser sensible, una facultad suprasensible, la libertad, resulta en todo caso concreto inviable. La *Crítica de la razón práctica* desemboca también en una dialéctica. Esto es, en la búsqueda de una respuesta para la pregunta de cómo puede un individuo humano hacerse virtuoso y a la vez hacerse digno de ser feliz, Kant responde que hay la posibilidad de apelar a la idea meramente especulativa del sumo bien, en tanto conjunción de virtud y felicidad, y como determinación y fijación teórica de la mera posibilidad de los principios morales. La deducción práctica, pues, reconoce sus límites en lo teórico.

La deducción de los juicios estéticos ha de mostrar que el *sentido común estético* no es más que la posibilidad de tomar conciencia del "efecto de la reflexión sobre el ánimo" (§40,160). Esto no puede significar otra cosa sino que este *sentido* es la facultad de "elevarnos por encima de los sentidos hacia las facultades de conocimiento más altas" (§40,156). Pero, por otra parte, conforme a la intención trascendental de la *Crítica de la facultad de juzgar*, la deducción debe mostrar la necesidad de ensamblar a las otras dos en una unidad sintética que deje intactas, tanto la determinabilidad teórica objetiva, como la posibilidad infinita de la libertad. La deducción estética debe permitir comprender esa

apelación mutua en la que terminan tanto la dialéctica teórica como la práctica, a raíz de los límites establecidos por las dos correspondientes deducciones<sup>19</sup>. Consecuentemente, la deducción de los juicios estéticos puros “únicamente asevera que estamos autorizados a suponer universalmente las mismas condiciones subjetivas de la facultad de juzgar que hallamos en nosotros mismos” (§38, Observación 152) y que lo que “cada uno espera y exige de todo otro” es únicamente que “tome en consideración la comunicación general, como si se tratara de un *contrato originario* que hubiera sido *dictado por la misma humanidad*” (§41, 163, yo subrayo). Dicho con otras palabras, si el individuo humano es un *animal rationis capax*, el *sentido común estético* no es otra cosa que la capacidad de reconocer en los otros las mismas capacidades que hallamos en nosotros mismos<sup>20</sup>. Este *sentido* mismo es la mera disposición en los humanos para la cultura.

Las condiciones subjetivas que hallamos en nosotros -marcadas por la necesidad y la libertad de nuestra condición-, y que suponemos que compartimos con los otros, son puestas de manifiesto a través de la facultad de juzgar estética, por lo cual ella puede, “más propiamente que la intelectual llevar el nombre de un sentido comunitario (den Namen eines gemeinschaftlichen Sinnes)” (§40, 160). Ese sentido comunitario es lo que hace posible que podamos concordar al hablar de un sentido de la verdad, de un sentido de la belleza, de un sentido de la decencia o de la justicia (§40, 156). El *sentido común estético* como “legitimación de las condiciones subjetivas del uso de la facultad de juzgar en general” es manifestación de nuestra mera pretensión de hacernos comprender por parte de los otros, a la vez que pretensión de poder comprender a los otros, no obstante, los supuestos y prejuicios conforme a los que cada cual juzga. Sin embargo, permanece aún la pregunta por lo que pueda ser el fundamento último de esa pretensión de hacer uso de ella misma -en cuanto tal pretensión- como máxima que sirve de base a cada conocimiento efectivo y a cada decisión de obrar efectiva.

Que una plena legitimación del *sentido común estético* no sea llevada cabo en la Deducción, es debido al carácter dialéctico del mismo, para el cual sólo puede hallarse un esclarecimiento en una Dialéctica de la propia crítica del sentido común estético en tanto crítica del gusto.

<sup>19</sup> Cfr. Rolf-Peter Horstmann : *Why must there be a transcendental deduction in Kant's Critique of judgment?* En: Eckart Förster (edit.): *Kant's transcendental deduction*. Stanford, Stanford University Press, 1989. Cfr. particularmente 164-169. También. ahí mismo: Reinhard Brandt . *The deduction in the critique of judgment: comments on Hampshire and Horstmann*, 178-190.

<sup>20</sup> Otra indicación que da Kant al respecto consiste en que “debemos juzgar sólo de acuerdo con aquello que nos está concedido inteligir por nuestra propia naturaleza (según las condiciones y límites de nuestra razón)” y que por eso hemos de hacerlo “conforme a la máxima de nuestra facultad de juzgar reflexionante, por consiguiente, conforme a un fundamento subjetivo irremisiblemente inherente a la especie humana” (§75, 338s).

### 5.3. *La Dialéctica estética : oscilación entre necesidad y libertad. Sentido común estético como condición de la unidad de la subjetividad y posibilidad de la 'humanidad'*

Nadie puede pretender convertir su juicio en regla general; por eso no puede haber una dialéctica de la facultad de juzgar estética. Si hay una dialéctica será la dialéctica de una "crítica" de la facultad de juzgar estética, aunque no de esa facultad misma, sino de su principio que puede dar lugar a posiciones en apariencia inconciliables (§55,232): O los juicios de gusto se apoyan en conceptos y puede darse pruebas de su pretensión de validez. O no se apoyan en conceptos y no se puede disputar sobre ellos porque son siempre juicios particulares, por lo cual se ha de abandonar tal pretensión de validez. Ambas partes concuerdan en que a través de la consideración de lo bello se experimenta complacencia desinteresada. Pero ambas posiciones o apelan a un concepto o lo rechazan, teniéndolo como principio que puede o no fundar sus criterios. Llegados a este punto, se pone en evidencia que el sentido común estético que funda esa complacencia en la mera reflexión debe tener, a su vez, un fundamento que permita sustentar la pretensión de comunicabilidad de sus juicios.

¿Qué es propiamente lo que pretende comunicar la complacencia en lo bello? Por un lado, la experiencia de una indecible ampliación de sentido de una representación. Pero también, por otro lado, la experiencia de una indecible ampliación de nuestra propia subjetividad<sup>21</sup>. Lo que sirve de fundamento al sentido común estético no es ningún concepto de algún objeto, sino el concepto de lo que sirve de fundamento a todos los objetos de la naturaleza, que es inconocible y que por eso ha de permanecer indeterminado; tampoco es ningún concepto psicológico, sociológico o antropológico de sujeto, sino el concepto de libertad que sirve de fundamento bien determinado a nuestra humana subjetividad. El *sentido común estético*, por tanto, "mira por encima de lo sensible y busca en lo suprasensible el punto de unión de todas nuestras facultades" (§57, 239). Lo único que puede hacer posible una explicación de la fundación y la ampliación de sentido que acaece en la experiencia de lo bello, es la mera idea de lo suprasensible, tanto fuera de nosotros, como en nosotros mismos. El esclarecimiento del fundamento último del *sentido común estético* apela a la idea de lo suprasensible en tanto idea de la mera posibilidad de una

---

<sup>21</sup> Literalmente dice Kant: "en el juicio estético hay encerrada una relación ampliada de la representación del objeto (al mismo tiempo también del sujeto), sobre la cual fundamos una extensión de esa clase de juicios como necesaria para cada uno, a la base de la cual, por tanto, debe estar necesariamente algún concepto que no se deja determinar por intuición, mediante el cual no se puede conocer nada y, por tanto, no se puede dirigir prueba alguna para el juicio de gusto. Un concepto semejante es, no obstante, el mero y puro concepto de razón de lo suprasensible que sirve de fundamento al objeto (y también al sujeto que juzga), como objeto de los sentidos y, en consecuencia, como fenómeno" (§57,235s).

existencia humana que se conforma con sus fines más elevados: un conocimiento máximo de la naturaleza al servicio de la máxima libertad moral. Por eso, dice Kant, esa idea “es la única clave para descifrar esa facultad oculta para nosotros mismos en sus fuentes y nada más puede hacerla explicable” (§57, 238).

De ahí que la unidad de naturaleza y libertad en conformidad con sus fines no pueda explicarse como un hecho en su determinación, sino que como presupuesto trascendental toma en consideración su mera posibilidad: incluso en medio de la más brutal barbarie, a pesar de todos “los males que nos abruma y que provienen en parte de la naturaleza y en parte de [nuestro propio] insociable egoísmo”, cada uno tiene esa extraordinaria capacidad que “invoca las fuerzas del alma, las acrecienta y temple para que no sucumbamos ante los males, y nos permite sentir una aptitud para los fines más elevados, la cual reside oculta en nosotros” (§83, 391). El escrúpulo de la conciencia, el reconocimiento de los otros y el respeto por sí mismo, en tanto condiciones puramente estéticas,<sup>22</sup> traducen la predisposición natural de los humanos para la cultura y, a través de esta, para la moralidad en cuanto tal. Es propiamente el sentimiento estético lo que favorece nuestra receptividad para el sentimiento moral (Introd. IX, LV) y es desde este punto de vista como puede ganar sentido la doctrina del derecho y la idea de una filosofía política en Kant. Esto significa que el carácter antinómico de nuestra facultad para enjuiciar lo bello nos ofrece un indicio del modo en que para cada uno de nosotros puede ser posible la transición del atractivo sensible hacia la receptividad para el sentimiento moral. El *sentido común estético* pone en evidencia -y esto es lo más importante para Kant-, que el ser humano *debe obrar moralmente, porque puede hacerlo*. Esto es lo suprasensible hacia lo cual tiende el gusto (§59, 258).

Si desde aquí retomamos el problema en torno a la antinomia del gusto, nos percataremos de lo que constituye el sentido de la posibilidad de su solución: el concepto al que se refieren ambas posiciones tiene sentido diferente en cada caso (§56, 234). Por un lado, si sostengo que mi juicio de gusto no se funda en un concepto, he de aclarar que no puede estarlo porque no puedo aducir en cuál determinado; por el contrario, si lo que sostengo es que mi juicio de gusto sí se funda en un concepto, debo aclarar que se trata de un concepto en todo caso indeterminado (§57, 237). La antinomia -en tanto enfrentamiento inconciliable de nuestro parecer-, puede solucionarse sólo si llegamos al acuerdo de que nuestra complacencia no es de mero agrado y que tampoco se funda en un concepto determinado. Con que estemos de acuerdo en que “buscamos, en el juicio de la belleza en general, la medida de la misma *a priori* en nosotros mismos” (§58, 252) y que, en consecuencia, nuestra complacencia es desinteresada y fundada en la mera reflexión, tanto tu juicio como el mío “pueden

<sup>22</sup> Cfr. *Metaphysik der Sitten*. Tugendlehre, A 35ss.



ser verdaderos” (§57,238) y sobre ello podremos siempre discutir, aunque no tendremos derecho alguno a disputar (§55,233). Dar término a la discusión es tanto como querer imponer y hacer prevalecer dogmáticamente nuestro punto de vista o aducir que podemos explicar lo inexplicable y negarnos a las posibilidades de sentido que siempre podemos descubrir. El *sentido común estético*, más que traer consigo una solución definitiva, descubre más bien nuestra necesidad de buscar permanentemente sentido a todo cuanto acontece o puede acontecer y, por ello, es capacidad para buscar acuerdos. Como sentido aún indeterminado de lo que pueda llegar a ser la existencia humana, es en todo caso posibilidad de determinación de la misma. La antinomia misma no puede ser solucionada, sino que permanece como dialéctica insuperable entre determinación (libertad) e indeterminación (naturaleza) de la condición humana y como mera determinabilidad (§57,II,245); como horizonte de las meras posibilidades de las potestades de los humanos. Ese es el sentido de la antinomia que persistirá en tanto permanezcamos los humanos.

El *sentido común estético* es propiamente, entonces, la capacidad de cada individuo humano para humanizar su condición animal, donde “humanidad designa, por una parte, el universal sentimiento de simpatía y, por otra parte, la facultad de comunicarse íntima y universalmente ; propiedades que, enlazadas, constituyen la sociabilidad apropiada a la humanidad por la cual se distingue ella de la estrechez animal” (§60,262). Por eso, la cultura no es triunfo sobre la naturaleza o desarrollo a costa de los sentimientos naturales ; más bien es prolongación natural de una propensión del ánimo humano que se revela en la facultad de juzgar estéticamente<sup>23</sup>. De ninguna manera se trata de que cada individuo tenga algo así como una idea previa del lugar que ocupa en el mundo, y que desde allí pueda comprenderse originariamente como ser racional. Por muy elevada que pueda ser la idea que de nosotros mismos tengamos, una sana facultad de juzgar estética nos hace comprender que cada uno de nosotros no es más que un *animal rationis capax*.

En lugar de ingenua fe en el progreso del género humano, prevalece en Kant la incertidumbre fundamental sobre el futuro de la humanidad. Sostiene que seguramente permanecerá la ‘miseria esplendente’ entre los humanos (§83, 389), aunque junto con ella también la esperanza fundada en las posibilidades que pueda abrir todavía la cultura. Por eso –tal como reza la reflexión kantiana que he querido citar como epígrafe para este ensayo–, afirmar que lo bello nos anuncia que cada individuo humano concuerda con el mundo, no es más que otra manera de decir –tal como supusiera Adorno–, que lo bello nos indica solamente que, a pesar de todo, aún es posible mantener la promesa de felicidad que permanece quebrantada en la realidad.

---

<sup>23</sup> Cfr. Stuart Hampshire. *The social spirit of mankind*. En: Eckart Förster (edit.), op. cit., 145-156

Si en torno al *sentido común estético* se ha planteado la pregunta, «¿es una facultad originaria y natural, o sólo la idea de una por adquirir aún y artificial?» (§22, 67s), yo querría responder que el carácter antinómico del sentido común estético –que pone de manifiesto el carácter oscilante de nuestra propia condición–, permite pensarlo como una facultad originaria y natural, aunque al mismo tiempo como la idea de una facultad aún por adquirir a través de la cultura, y por eso artificial.

*Medellin, Junio de 1999.*

