

NOTAS

1. Desde los años treinta y hasta 1995, siete gobernadores del estado han sido destituidos ya sea como resultado de los conflictos entre los políticos locales y el poder central —que reclama siempre la subordinación de éstos— o como consecuencia del

ejercicio autoritario del poder que ha terminado en actos de violencia en contra de la ciudadanía.

2. Además, el 21,9 % no terminó la primaria y solamente el 7,7 % cuenta con educación superior (p. 97).

DEL GUSTO POR LA FILOSOFÍA A LA FILOSOFÍA DEL GUSTO¹

Mario Alfredo Hernández

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México

Permítaseme, para mostrar la importancia de la reflexión que Gustavo Leyva emprende en el libro que ahora comento, recordar una de las vetas más sugerentes de la filosofía política contemporánea, la cual vuelve sobre la pregunta clásica acerca de la mejor forma de conciliar la teoría moral con la práctica política y sitúa la respuesta en el análisis kantiano de la facultad de juzgar. Se trata de la parte final de la obra de Hannah Arendt, quien, siempre renuente a etiquetar su trabajo bajo el membrete de la filosofía política, asumió una reflexión decididamente filosófica para resolver el *impasse* que le significó la escritura —inconclusa— de *La vida del espíritu*. En este texto, ella pretendía emprender un tercer estudio consagrado a la *capacidad de juzgar* —después de los dedicados a la *voluntad* y al *pensamiento*—, donde se ocuparía de las estructuras del entendimiento que determinan la situación teórica y práctica de los individuos en el mundo; en particular, Arendt quería intentar en esta última sección de *La vida del espíritu* —como Kant mismo en su *Crítica de la facultad de juzgar*— apuntar las claves que le permitieran a los individuos salvar el abismo que se extiende entre

aquellos mandatos morales e incondicionados a los que *teóricamente* ha arribado la razón y el espacio que la voluntad puede ocupar *prácticamente* para su movimiento en un mundo plural. Sin embargo, ella murió antes de realizar su propósito.² Autores como Henry Allison, Paul Ricoeur, Reinhardt Brandt, Hans-Georg Gadamer o, ahora, Gustavo Leyva, han recurrido a aquella tercera *Crítica* —con la máxima kantiana de *atreverse a pensar por uno mismo*— para resolver su propio *impasse* de talante arendtiano. Me parece pertinente bosquejar las reflexiones de Gustavo Leyva alrededor de Kant y su conceptualización de la facultad de juzgar en tres tiempos.

1. *El problema del gusto en el contexto de la estética*. Como es bien sabido, hacia 1750, Alexander Baumgarten funda la *estética* como disciplina filosófica, definiéndola como el tratado del conocimiento sensible, mismo que tradicionalmente se había considerado de tipo inferior en comparación con la racionalidad de la lógica. La intención de Baumgarten al emprender esta reivindicación del conocimiento sensible y mediato era encontrar

un modo de conciliar la *vida contemplativa del filósofo* con la *vida productiva del artesano*, formas de existencia que la tradición había situado en las antípodas. Como muestra Gustavo Leyva —frente a las denostaciones fáciles que generalmente se hacen del trabajo de Baumgarten—, la intención positiva del filósofo alemán se bifurca: por un lado, asume su obra como expresión del Renacimiento en tanto movimiento humanista que toma distancia de la idea tradicional del universo como expresión racional de un orden divino; y, por el otro, pone en el centro de la discusión estética la idea del hombre como artesano que instaura sentido con los productos de sus manos. Por ello Baumgarten puede referirse a la estética como la disciplina que expresa de manera privilegiada el espíritu de la modernidad, la cual tendría como acontecimiento principal la irrupción del *individualismo* en la filosofía, el arte, la ciencia y la política. Sin embargo, la disciplina estética así constituida, y en lo tocante a la relación entre el *sujeto* y el *objeto*, consideraba a éste como totalmente ajeno al primero por estar situado más allá del flujo conciente de la percepción. Faltaba a la estética, advierte Gustavo Leyva, una reflexión acerca de las formas cognitivas por medio de las cuales el sujeto aprehende la realidad del objeto y la transforma en una imagen propia que no carece de objetividad; es decir, estaba ausente la reflexión que el sujeto pudiera realizar sobre sí mismo. Será en el ámbito de la estética kantiana donde esta reflexión logrará su forma más acabada. Para Kant, es en relación con el gusto estético que la individualidad —liberada de los ejercicios racionales de abstracción o generalización— puede convertirse en objeto de reflexión. Porque la estética moderna quiere, ante todo, recuperar al ser humano en el interior de su experiencia particular y, en este sentido,

es más que simple reflexión en torno a lo bello; la estética moderna puede llamarse con propiedad *teoría del gusto* en tanto parte de la existencia de un sujeto estético específico, que percibe y enjuicia desde una subjetividad localizada en un mundo plural. De este modo se transparenta, en la perspectiva kantiana, que la vivencia del gusto constituye, sobre todo, a un *sujeto* mismo. Ya durante el Renacimiento, el paradigma del hombre de gusto sirvió para describir al individuo civilizado que se mueve y actúa en el mundo y, además, que realiza elecciones morales que no pueden determinarse teóricamente desde la generalidad —que es *prudente*. El gusto estético dejó de considerarse como una facultad *pasiva* para conceptualizarse en adelante como una facultad *activa* por medio de la cual el hombre crea e instaura sentido. Toda esta tradición acerca del gusto como tema central de la estética cristaliza en la *Crítica del juicio* de Kant. Para Gustavo Leyva, «Kant habrá de distanciarse posteriormente del planteamiento [original de la estética] en la medida en que no busca mostrar cómo estándares empíricamente derivados son capaces de suministrar una base objetiva para toda pretensión planteada por un individuo en el sentido de que algo es bello [P]odría decirse que el problema fundamental para Kant será [...] 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» (p. 31).

2. *Kant y el problema general de la teoría del gusto*. En la *Crítica de la razón pura*, Kant había establecido como una de las antinomias de la razón en su uso teórico la que se refiere al gusto. La tesis de

esta antinomia señalaría que el gusto estético no puede estar basado en regla o principio *a priori* puesto que, de ser así, estaríamos capacitados para definir con precisión una salida para nuestras controversias acerca de lo bello, lo cual no es plausible dada la pluralidad de voces que reclaman poseer una experiencia artística genuina y no en relación con los mismos objetos. La antítesis de la antinomia señalaría, por su parte, que los juicios de gusto deben estar basados en alguna regla, pues en caso contrario no podríamos pretender —como de hecho hacemos— que otros secunden nuestras apreciaciones sobre lo bello. La solución a esta antinomia, que Kant va a desarrollar a lo largo de toda la *Crítica de la facultad de juzgar*, consiste en afirmar que, por un lado, existe una regla o principio en que se basan los juicios de gusto pero que, por el otro, su aplicación no implica la negación de la subjetividad histórica y contingentemente situada que los ha formulado. Tras la escritura de las dos primeras *Críticas*, señala Gustavo Leyva, a Kant se le ha abierto un abismo, en apariencia infranqueable, entre la esfera de los conceptos de la naturaleza —construidos por el entendimiento y referidos al ámbito sensible o fenoménico— y la esfera del concepto de libertad —relacionado con la razón práctica que recupera la dimensión nouménica de ideas como las de alma, Dios y mundo y las postula como ideales para la regulación de la acción humana concreta. Parece ser que Kant ha constituido dos mundos que no guardan ninguna relación entre sí: «se trata de determinar la existencia de un fundamento para la *unidad* entre [...] lo suprasensible que yace a la base de la naturaleza y [...] lo que el concepto de libertad encierra de práctico» (p. 50). En la búsqueda del enlace entre la esfera de los *conceptos de la naturaleza* y la del *concepto de libertad* —entre la razón pura y

la práctica—, Kant va a recurrir a una facultad intermedia: la *de juzgar*, en cuyo seno la relación entre lo particular y lo universal parece tener sólo dos alternativas, a saber, la *determinante* y la *reflexiva* o *estética*. La teoría del juicio reflexivo que presenta la tercera *Crítica* de Kant subrayaría la facultad humana para pensar la unidad en lo múltiple y lo simple en lo complejo.

Situado ya plenamente en el ámbito del juicio reflexivo, Gustavo Leyva señala que Kant afirmará que, al momento de descubrirse la posibilidad de pensar la universalidad desde la particularidad —de encontrar la conexión que existen entre todos y cada uno de los fenómenos empíricos respecto de una ley universal de la naturaleza—, se produce un sentimiento de *placer* en quien enjuicia. De este modo, el placer estético es, para Kant, el sentimiento que resulta de experimentar a la naturaleza como una totalidad sistemáticamente *unificada*, pero no *homogeneizada*, porque lo particular ha abierto el camino a la eternidad de lo existente y no al revés. Los objetos que nos representamos estéticamente aluden, fundamentalmente, a la subjetividad del individuo que juzga. En este sentido, es pertinente poner en perspectiva el proyecto kantiano completo, el cual —nos recuerda Gustavo Leyva— trataba de ofrecer una alternativa plausible al dogmatismo —que da por supuesta la posibilidad de la relación entre el objeto y el sujeto de conocimiento— y el escepticismo —que niega la existencia de tal relación. La filosofía trascendental resuelve esta aporía señalando que hay un elemento objetivo en la relación epistemológica, dado por las intuiciones sensibles de los fenómenos, y otro subjetivo, que es el diseño natural del entendimiento humano. Sin embargo, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant ofrece un elemento subjetivo en la representación de un objeto que no podrá convertirse de modo alguno en dato objetivo: se trata del *placer*

o *displacer* que van unidos a la representación de un objeto, pero que no contribuyen en absoluto a su conocimiento.

3. *Sensus communis e intersubjetividad.* Cuando cada uno de nosotros, a través de la actividad del enjuiciamiento reflexivo, encuentra placer en el acto de hallar la armonía entre los hechos particulares y la norma universal dictada por la razón, entonces afirmamos que algo es *bello*. La universalidad del juicio de gusto estético está dada, por un lado, por el reconocimiento de la situación de armonía en que tal hecho particular se haya en relación con la naturaleza y, por el otro, a través del asentimiento que deseamos nos den los demás. Esta segunda característica es la relevante para Gustavo Leyva en el sentido de permitir una recuperación política de la estética kantiana: los juicios sobre lo bello son considerados, desde la subjetividad que los formula, como válidos para todos. Kant va a demostrar que la universal comunicabilidad del estado de ánimo que se deriva en el individuo por el enjuiciamiento de lo bello presupone un sentido común o *sensus communis*. El enjuiciamiento estético ha de expresar una condición de comunicabilidad que tenemos que presuponer en cada individuo y que significa, además, la común posesión de condiciones subjetivas en la facultad de juzgar. Así como el espacio y el tiempo como formas puras de la intuición condicionan nuestra percepción de los fenómenos —es decir, que no podríamos percibir ningún objeto no situado espacial o temporalmente—, de la misma manera, la capacidad de percibir placer en el reconocimiento de la particularidad en la universalidad es inherente a nuestras disposiciones naturales para el enjuiciamiento.

En la idea de *sensus communis* kantiano, señala agudamente Gustavo Leyva —y aquí se muestra una de las constantes de

este libro: originalidad de sus lecturas filosóficas y rigor en la reconstrucción histórica de las mismas—, confluyen tres grandes líneas interpretativas: la de Cicerón, la de Vico y la de la tradición empirista inglesa. *Primero*, en Cicerón aparece la noción de *sensus communis* asociada a la retórica como discurso acerca de las formas adecuadas para comunicar el pensamiento. El orador ciceroniano, quien tiene la función de comunicar sus reflexiones gestadas en solitario a un público plural, debe estar familiarizado con aquello que hace iguales a los seres humanos, es decir, su condición contingente en el mundo. *Segundo*, Vico critica a la filosofía moderna por haber hecho gravitar todo el conocimiento alrededor de la idea de verdad concebida por un individuo en la soledad de su razonamiento lógico y, en este sentido, se dirige contra el cartesianismo que recomienda una desconfianza hacia las intuiciones que son motivo de distracción para el alma que piensa. Para Vico, el *sensus communis* no es una forma de pensar acrítica y tradicional asentada en el prejuicio, sino que es un proceso de constitución de certezas prácticas para las que no puede ofrecerse una regla de acción universal, puesto que las circunstancias en que el hombre tiene que decidir su acción son siempre cambiantes. En este sentido, el *sensus communis* expresa un modo de conocimiento que se muestra como una capacidad de juzgar en lo particular y concreto, sin el recurso a criterios universales previamente formulados. *Tercero*, la tradición británica equipara la noción de *common sense* a la *phronesis* griega en el sentido de caracterizarla como un sentido social común y elemental que se traduce en una forma de prudencia práctica en el trato con el mundo y, especialmente, entre los seres humanos que conviven entre sí. El *common sense* significa la adecuada interpretación de las

situaciones concretas en que nos hallamos para lograr la acción más adecuada en orden a relacionarnos de una manera civilizada con los demás. En este sentido, a diferencia de Vico, el *sensus communis* hace referencia no a una capacidad natural e innata de los hombres sino a un proceso de educación de las formas de socializar propias para lograr la experiencia de una convivencia estable y pacífica. Por eso, en la epistemología, cuando una cuestión se vuelve particularmente polémica, la tradición inglesa hace intervenir al *sentido común* libre de prejuicios y anclado en la inmediatez de la reflexión particular (pensemos, por ejemplo, en la teoría de la moderación epistemológica que se traduce en un alegato a favor de la tolerancia política en Locke). Si el *common sense* inglés alude a un proceso de gradual perfeccionamiento de la sociabilidad humana por medio de la educación, entonces se aprecia que no puede identificarse con una opinión unificada de la mayoría en una determinada época o territorio político.

Por su parte, la formulación kantiana del *sensus communis* en la tercera *Crítica* lo caracteriza como el medio de enlace entre el sujeto que formula un juicio de gusto individual y la esfera total de los sujetos juzgantes. El *sensus communis* se refiere aquí a una comunidad de sujetos juzgantes cuya actividad de enjuiciamiento no se reduce a los límites de una validez meramente privada y cuyos integrantes, en virtud de una capacidad compartida de juzgar, se enlazan entre sí en su juicio de gusto y pueden aspirar a una validez universal del mismo. En el *sensus communis*, los sujetos no se colocan en relación con una determinada cualidad de los objetos sensibles sino, más bien, con la esfera total de los sujetos juzgantes en general. El *sensus communis*, como totalidad ideal de los sujetos juzgantes, resuel-

ve la tensión entre lo particular y lo universal que la filosofía kantiana había planteado al final de las dos primeras *Críticas*. En efecto, el sujeto juzgante individual puede alcanzar lo universal en su juicio de gusto particular sin tener que recurrir necesariamente a leyes universales o conceptos lógicos, en la medida que coloca su juicio en el espacio virtual de los sujetos juzgantes y se inserta él mismo en la esfera total de éstos. Kant señala, en apoyo a esta forma de pensar lo singular como contenido en lo universal, tres máximas que deben regir para este entendimiento humano común: 1) pensar por sí mismo (el *modo de pensar ilustrado*); 2) pensar desde el lugar del otro (el *modo de pensar extensivo* —que Arendt tanto aprecia como condición para el mantenimiento del espacio público democrático—); y 3) pensar siempre en concordancia con uno mismo (el *modo de pensar consecuente*).

Ahora bien, pensemos que ya a Hannah Arendt importaba mucho lograr la recuperación del modo de pensar extensivo como propio de los sujetos que juzgan políticamente. Si la política es pluralidad —aparición ante la pluralidad—, entonces es necesario recuperar esta máxima del *sensus communis* que es el *modo de pensar extensivo* para lograr que los sujetos juzguen políticamente poniéndose en el lugar del otro, y de este modo, se coloquen por encima de aquellas condiciones privadas y subjetivas del juicio individual. Los sujetos podrán, apelando al *sensus communis*, juzgar políticamente desde un *punto de vista universal*, el cual se determina colocándose cada uno en el lugar de los demás. En relación con este modo extensivo de pensar que nos provee el *sensus communis*, Kant afirma —al final de la tercera *Crítica*— que se trata del elemento específicamente humano de la estructura del entendimiento que determina

nuestra relación con el mundo. Esto es así porque el *sensus communis*, en relación con el *modo de pensar extensivo*, permite la realización de la comunicación entre los hombres y, por ello mismo, es condición de posibilidad de la vida en esta tierra, es decir, para usar la expresión de Arendt, *tal y como nos fue dada a vivir a los seres humanos plurales*. En este sentido, la idea de *humanidad* toma un sentido distinto del de la filosofía de la historia: no es ya más una noción regulativa para el desarrollo de los talentos morales que se interrumpe con la muerte de cada individuo, sino que se convierte en el sentimiento universal de simpatía que es germen de la sociabilidad que nos permite *sobrevivir* y, también, *vivir bien* con los demás. Porque los animales se agrupan para satisfacer sus necesidades básicas —aquellas que también están presentes en el ser humano como ser laborante según la distinción hecha por Arendt en *La condición humana*—, pero sólo el hombre necesita de los demás para pensar correctamente y actuar en el mundo responsablemente. Para Kant, el cultivo del sentimiento de lo bello es capaz de generar una especie de sensibilidad moral hacia el

ejercicio constante de los mandatos de la razón práctica. En este sentido es que Gustavo Leyva concluye que...

[...] el enjuiciamiento 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 [...] Una consideración como ésta no desestimará la importancia de los conflictos que resultan siempre del encuentro de diversos individuos, de diversas historias de vida, en el espacio público. No obstante, subrayará que esta diversidad constitutiva del espacio público no nos condena en absoluto a permanecer escindidos entre diversas perspectivas individuales de carácter irreductible y aun antagónico sino que, por el contrario, buscará enfatizar la posibilidad de reconciliarlas a través del debate, la conversación y el diálogo [pp. 274-275].

NOTAS

1. Reseña al libro de Gustavo Leyva, *Intersubjetividad y gusto. Un ensayo sobre el enjuiciamiento estético, el *sensus communis* y la reflexión en la Crítica* de la facultad de juzgar, México, Porrúa/ Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2002, 339 pp.

Agradezco al Dr. Jorge Rendón Alarcón sus comentarios críticos a una primera versión de este texto.

2. Cfr. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edición de Ronald Beiner, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.