

RACIONALIDAD ESTÉTICA DEL JUICIO POLÍTICO

THE AESTHETIC RATIONALITY
OF POLITICAL JUDGMENT

RACIONALIDADE ESTÉTICA
DO JUÍZO POLÍTICO

*Guillermo Alfonso Zapata Díaz**

Que al juzgar en general le sea propio algo
irrefutable es ello mismo un prejuicio

Hannah Arendt

Guillermo Alfonso Zapata Díaz. Doctor en Filosofía Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, 1994 (Italia). Maestría de Estudios Políticos Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2008. Cc. 70033134. Profesor Titular Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía, Bogotá. Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Grupo de Investigación *De Interpretatione*: Pontificia Universidad Javeriana. El artículo pertenece al grupo de investigación *De Interpretatione*. Y al semillero de investigación: *Paideia Política*, PUJ 2014. Igualmente, miembro del comité de publicaciones de la Revista *Universitas Philosophica* de la Facultad de Filosofía de la PUJ, Bogotá.

Correo electrónico: gazapata@javeriana.edu.co; gzapatasj@hotmail.com

Artículo recibido el 4 de marzo de 2014 y aprobado para su publicación el 1 de julio de 2014.



RESUMEN

Hannah Arendt señala que la acción de los ciudadanos dentro de una democracia participativa consiste en juzgar. El verdadero ciudadano debe estar formado en el juicio político. Cada ciudadano ejerce su participación plena a través del intercambio de argumentos que explican sus acciones. Esta facultad de argumentar dinamiza su participación política. Sin embargo, el juicio político no consiste en ejercitar el pensamiento desde el plano meramente lógico racional del entendimiento. Por el contrario, la política, al estar delimitada por la acción y la palabra, acude a otros registros de la acción práctica, tales como la estética y la historia. En esta reflexión iniciamos el paso de lo estético a lo político precisando lo que entendemos por juicio reflexionante y por juicio estético y que permitirán constituir la facultad de juzgar propia de lo político. Haciendo un recorrido por la racionalidad estética que señala la relevancia de lo subjetivo susceptible de ser comunicado, la estética kantiana nos abre el camino para el juzgar político, también centrado en el diálogo intersubjetivo de intereses por negociar tan propios de un proceso democrático. Conceptos como el gusto, el sentido común, la genialidad estética del genio, bien podrían compararse con el liderazgo político capaz de atraer en el caso de la política y de suscitar el placer por lo estético, en el caso del buen gusto.

PALABRAS CLAVE

Juicio político, Reflexión, Sentido común, Acción política, Política.

ABSTRACT

Hannah Arendt considers that the action of the citizens belonging to a participatory democracy should be judging. Therefore, the true citizen should be educated in political judgment. Every citizen exercises her full participation through the exchange of arguments which account for her actions. Such an argumentation faculty stimulates their political participation. However, political judgment consists not only of thinking within the logical-rational dimension of understanding. On the contrary, since politics is determined by action and speech, it also involves another registers of practical reason, such as aesthetics and history. The following paper initiates the transition from the political to the aesthetical dimension by emphasizing on what we understand by reflective and aesthetical judgment. These kinds of judgments will allow the development of the faculty of judging that is typical of political dimension. By going over aesthetic rationality, which highlights the importance of the subjective dimension that can be communicated, Kantian aesthetics pave the way to political judging, which is also centered in the intersubjective dialogue of interests for negotiating that is characteristic of a democratic process. Concepts such as taste, common sense and aesthetic genius might be compared with political leadership, which can cause attraction (in the case of politics) and produce pleasure for aesthetics (in the case of good taste).

KEY WORDS

Political Judgment, Reflection, Common Sense, Political Action, Political.

RESUMO

Hannah Arendt assinala que a ação dos cidadãos dentro de uma democracia participativa consiste em julgar. O verdadeiro cidadão deve estar formado no juízo político. Cada cidadão exerce sua participação plena através do intercâmbio de argumentos que explicam suas ações. Esta faculdade de argumentar dinamiza sua participação política. No entanto, o juízo político não consiste em exercitar o pensamento a partir do plano meramente lógico-racional do entendimento. Pelo contrário, a política, ao estar delimitada pela ação e pela palavra, acode a outros registros da ação prática, tais como a estética e a história. Nesta reflexão iniciamos a passagem do estético ao político, precisando o que entendemos por juízo reflexivo e por juízo estético, os quais permitirão constituir a faculdade de julgar própria do político. Fazendo um percurso pela racionalidade estética que assinala a relevância do subjetivo passível de ser comunicado, a estética kantiana nos abre o caminho para o julgar político, também centralizado no diálogo intersubjetivo de interesses por negociar, tão próprios a um processo democrático. Conceitos como o gosto, o senso comum, a genialidade estética do gênio, bem poderiam comparar-se com a liderança política capaz de atrair, no caso da política, e de suscitar o prazer pelo estético, no caso do bom gosto.

PALAVRAS-CHAVE

Juízo político, reflexão, juízo político, senso comum, ação política.

Introducción

La apertura del espacio público tiene su fundamento en la libertad, tal como tuvimos ocasión de reflexionar en nuestro estudio anterior¹. El espacio público es el escenario del ser en común en donde acaece la verdadera acción política. Ahora bien, esta acción política está delimitada, según Hannah Arendt por la “acción y el discurso”, por la palabra y la acción, tal como anota nuestra pensadora política al aseverar que: “Acción y discurso están tan estrechamente relacionados debido a que en el acto primordial y específicamente humano ... del nacer... a la acción [entendida como] como comienzo, corresponde al hecho de nacer, [y] si [esta acción] es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales” (Arendt 202). En este nuevo estudio consideraremos esta realidad política de la palabra, es decir, del juzgar político, que en ningún momento podemos separar de la acción. Acción no es solamente *praxis* –acción práctica– ni *techné* –técnica científica–, sino el comienzo de un nuevo orden de cosas en el horizonte de los acontecimientos; la política tiene su fundamento en la libertad. Sin libertad no hay acción política en el verdadero sentido. La técnica y la vida se desarrollan en presencia del horizonte de la necesidad, donde los fines están supeditados a los medios; en cambio en la política esto daría ocasión a utilizar la violencia. La política acude al espacio de la libertad. Es distinto el *homo faber* –el hombre de la fabricación– al *homo politicus*, es decir, la actitud del hombre ante la técnica, es distinta al *homo de la política*. Es a través de la palabra como se muestra la pluralidad entre los individuos. Cada palabra responde a la pregunta: ¿Quién eres tú? A través de la palabra se

1 Cfr. Zapata, Guillermo. «El espacio público y su fundamento en la libertad. Pensamiento Político de Hannah Arendt» en Rev. *Papel Político* 17.1 (2012) enero - julio: 159-174. Cfr. del mismo autor: “Hermenéutica política en Paul Ricœur. La fenomenología como resistencia”. *Universitas Philosophica*. 59.29 (2012): 267-281. Cfr. Zapata, D. “El mal desafía la razón y la condición política” *Franciscanum*. Bogotá: Universidad San Buenaventura. 53.156 (2011): 211-238.

da el descubrimiento de quién es alguien, por lo tanto está implícito tanto en sus palabras como en sus actos. Cada quien revela el sentido de sus acciones a través de la palabra, del discurso y a esta implicación es a la que denominamos condición política².

De este modo, nuestra pensadora política, presenta una filosofía de la natalidad en la que el nacer es un hecho pre-político puesto que al nacer necesitamos responder al mismo hecho de haber nacido. Si el nacer corresponde al comienzo de una acción libre, esta acción y natalidad marcan el inicio inesperado de la actividad política. De otra parte, el discurso expresa la pluralidad de la acción que bien puede ser narrada, y para ello requiere de una pluralidad de agentes que escuchen y vean, es decir, que la acción se realiza en la esfera de los asuntos comunes donde todos pueden ser vistos y oídos. En la esfera del ser en común «la mayoría de los actos se realizan a manera de discurso» (Arendt 202), precisamente, porque nuestra pensadora política entiende que palabra y acción se implican a tal punto que ambos son imprescindibles e inseparables.

Si procuramos ahora reflexionar sobre el juicio político entendido como pensar el mundo –actuar el mundo– desde múltiples perspectivas, el juicio se entiende como la facultad que posibilita la asimilación de la actividad política. Hannah Arendt, lectora incansable desde su juventud de Emmanuel Kant, nos da a entender que en la *Crítica del Juicio* (1790) –tercera de las críticas kantianas– se abre a una nueva interpretación de la filosofía política, dando a ésta posibilidades insospechadas. La filosofía política va a explorar la capacidad de juzgar político a partir del dinamismo del juicio estético y del fenómeno del gusto. En otros términos, el juzgar político puede ser interpretado no sólo desde el juicio estético, sino también desde el fenómeno del buen gusto. Esta interpretación política del juicio estético nos permite señalar que existe una estrecha relación entre la política y la estética.

2 Cf.: Zapata, G. “La condición política en Hannah Arendt”. *Papel Político* 11.2 (2006): 505-524.

Para dar cumplimiento a esta hipótesis de la relación entre la racionalidad estética y la racionalidad política, situemos primero esta propuesta del juicio político, precisando qué entiende Kant por juicio estético reflexionante.

Esta interpretación del juicio estético como juicio político –nos advierte Paul Ricœur, pensador francés contemporáneo–, sería incompleto si la teoría del juicio político se centrara solamente en el juicio estético, tal como parece que lo interpreta Arendt; es por ello por lo que para precisar verdaderamente la capacidad de juzgar político se debe recurrir a la teoría del juicio teleológico *a través de* una filosofía de la historia. De esta forma, el juicio político estaría bajo la conjunción del juicio estético y del juicio teleológico.

Teniendo presente que el juicio y la opinión política son análogos en virtud a que ambos pertenecen al ámbito del sentido común, se considerará la fragilidad propia del juicio político y de la opinión³, con base en las intuiciones arendtianas de que la acción político es plenamente impredecible e irreversible y que llega hasta el punto de no tener ni siquiera un sujeto responsable de las acciones.

1. Hacia una lectura política de la *Crítica del Juicio estético* de Kant

En el espacio de aparición, compuesto por hombres que hablan y actúan, se necesita de una facultad por la cual se asimilen los fenómenos del mundo público y le de sentido a los relatos que los hombres elaboran. Es la capacidad del juicio la que hace posible esto, y es precisamente esta facultad la más política de las capacidades mentales del hombre. Arendt recurre a Kant y encuentra que en la teoría de este filósofo sobre el gusto es posible dilucidar el juicio político⁴. Arendt afirma que la *Crítica del Juicio*, y,

3 Al respecto podemos ampliar este asunto en el texto de Ricœur, P. “La fragilidad del lenguaje político”. *Signo y pensamiento* 8.15 (2008): 33-44.

4 La obra de Arendt sobre el juicio político es inacabada y no tiene un carácter uniforme. Según Ronald Beiner en su ensayo interpretativo de las *Conferencias sobre la filosofía política*

en especial, la primera parte de la *Crítica del juicio estético*, contienen una filosofía política desconocida. Dice Arendt en el ensayo *Freedom and politics* (1960) que Kant expone dos filosofías políticas que difieren marcadamente la una de la otra; aparece la primera, la generalmente aceptada como tal, en su *Crítica de la razón práctica*, y la segunda en su *Crítica del juicio*. Que la primera parte de la última es un hecho rara vez mencionado en las obras sobre Kant; por otra parte, creo que se puede ver en todos sus escritos políticos que para el propio Kant el tema del «juicio» tenía mayor peso que el de la «razón práctica». En la *Crítica del juicio*, la libertad es presentada como un predicado del poder de la imaginación y no de la voluntad, y el poder de la imaginación es vinculado muy estrechamente al de esa manera más general de pensar que es el pensamiento político por excelencia, porque nos capacita a «ponemos en lugar de otros» (Beiner 39).

de Kant «el juicio debería haber seguido a «El Pensamiento» y «La Voluntad», y como tercera parte –sería la conclusión– de *La vida del espíritu*, la última obra de Hannah Arendt. Pero como Mary McCarthy, editora de la obra póstuma, indica en su posfacio a los dos volúmenes publicados, Hannah Arendt falleció de repente apenas una semana más tarde de concluir el manuscrito de «La Voluntad» [...] Puede decirse que nuestra visión de *La vida del espíritu* es incompleta sin la parte dedicada del juicio». Además, como el mismo Beiner lo dice, no hay uniformidad: al examinar la obra de Arendt en su conjunto, se constata que propone no una sino dos teorías del juicio. Las referencias a la facultad de juzgar están diseminadas por los escritos arendtianos publicados en la década de 1960, mientras que, a partir de 1970, se detecta una orientación nueva, sutil pero importante. En los textos anteriores al artículo de 1971, «El pensar y las reflexiones morales», el juicio se considera desde la óptica de la *vida activa*; en los textos posteriores, el juicio pasa a considerarse desde el punto de vista de la vida del espíritu. El acento se desplaza del pensamiento representativo y de la mentalidad amplia de los actores políticos al espectador y al juicio retrospectivo de los historiadores y de los narradores de historias [...] Los escritos de Arendt sobre el juicio pertenecen a dos fases más o menos distintas: la primera es práctica; la segunda contemplativa. [...] En el examen, por ejemplo, del «pensamiento representativo» en «Verdad y política» [un texto de la primera fase] todavía no aparece un interés por el juzgar como actividad mental diferenciada (es decir, como una de las tres articulaciones de la vida mental). En lo que considero sus planteamientos «tardíos» no se detecta un interés por el juzgar como característica de la vida política. En cambio, emerge una concepción del juzgar como una articulación distinta del todo unitario que comprende la vida del espíritu». Beiner, Ronald, «Hannah Arendt y la facultad de juzgar», en Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós, 2003.157-163. A mi modo de ver esta dificultad en la obra de Arendt no debe ser problema para establecer el juicio político, pues creo que lo que salva todo es la relación con la opinión. Si bien el juicio lo realiza el espectador, para el actor es primordial la opinión «el modo en que aparece ante los otros», y esos otros serían los espectadores.

La razón por la cual esta «otra» filosofía política nunca haya sido reconocida, ni siquiera por el propio Kant, la atribuye Arendt a los prejuicios, tan antiguos como la tradición de la propia filosofía política, según los cuales la política trata de la regla o el dominio, el interés, la instrumentalidad, de la *techné*, etc. En el juicio político, tomado en su verdadero sentido, se trata de una forma de estar unidos en donde nadie rige ni obedece. En el juicio político las personas se persuaden entre sí, lo cual no significa negar que el interés, el poder y la norma sean conceptos políticos muy importantes y hasta centrales. El problema radica en preguntarnos si estos son conceptos fundamentales, o si estos se derivan del vivir en común, que a su vez brota de una fuente distinta (Beiner 40). Es por ello por lo que Arendt se vuelca hacia una obra cuyo tema explícito es «apariencias *qua* apariencias» –la apariencia en cuanto apariencia.

La *crítica del juicio* es el único gran escrito de Emmanuel Kant cuyo punto de partida es el Mundo y los sentidos y cuyas capacidades que hicieron a los hombres (en plural) buenos habitantes. Tal vez esta no sea aún filosofía política, sin embargo es, ciertamente, su condición *sine qua non*. Si se pudiera descubrir que en las capacidades y el tráfico regulador y la interrelación entre los hombres que están atados entre sí por la común posesión de un mundo (la Tierra) existe un principio *a priori*, entonces podría probarse que el hombre es esencialmente un ser político⁵.

Ahora bien, antes de considerar el juicio estético kantiano –objetivo de nuestra segunda parte–, anotemos que tanto el arte como la política se mueven en el mundo de las apariencias, es más, ambos necesitan de un espacio en donde aparecer. Si bien la belleza captura la atención del espectador, por su parte el actor intenta realizar acciones bellas; el espectador es quien juzga esas mismas acciones bajo el mismo criterio de la apariencia. De esta conexión común que une las acciones bellas y las acciones políticas en el mundo de las apariencias, podemos advertir la

5 Citado en: Beiner, Ronald. *El juicio político*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. 40-41. Esta cita es de una conferencia inédita de un curso dado en la Universidad de Chicago sobre *La filosofía política de Kant* (1964).

cercanía de las teorías del buen gusto indicadas por Emmanuel Kant en la *Crítica del juicio* estético y la concepción del juicio político planteada por Hannah Arendt en algunos de sus textos.

Nuestra autora, Hannah Arendt, en el ensayo *La crisis de la cultura: su significado social y político* (1961) afirma que la política y el arte adecuadamente comprendidos existen por sí mismos. La política y el arte ayudan a justificar la vida y están bella y memorablemente presentes de tal modo que lejos de necesitar justificación le dan brillo a la vida misma. «Esos objetos [culturales] comparten con los «productos políticos» –las palabras y los hechos– la circunstancia de que les es necesario cierto espacio público en el que puedan estar y ser vistos; pueden alcanzar su propio ser, que es la apariencia, sólo en un mundo común a todos» (Arendt, *La crisis en la cultura* 230).

Presente en la esfera común de aparición, el arte sólo es posible dentro de un espacio público. Al igual que la política, la belleza sólo puede ser reconocida en compañía de otros. Sin este espacio para el reconocimiento todos los objetos culturales no tendrían sentido y no serían más que un objeto dentro de todos los objetos⁶.

Ahora bien, el significado mismo de la palabra cultura revela aun más la relación entre arte y política. Cultura se deriva del vocablo latino *colere*, que podemos traducir como cultivar, cuidar, colonizar, ocuparse de algo, atender y conservar; por lo tanto, se refiere a la atención y al cuidado que nos remite al cultivo de la naturaleza para que el hombre pueda habitar en ella. En este contexto del *colere* la producción de arte no es posible. Precisamente la cultura es el conjunto de la actividad espiritual de la humanidad. No obstante en Roma existía una gran reverencia por los monumentos que mostraban las acciones del pasado. Los griegos

6 En la contemplación de los productos artísticos y políticos no puede haber espacio para la privacidad, pues análogo a la política «en el espacio limitado de la vida y la posesión privadas, los objetos artísticos no pueden alcanzar su validez inherente, y no importa si esa protección consiste en instalarlos en lugares sacros [...] o bajo el cuidado de museos y de curadores de monumentos [...]». Cfr. (Arendt, *La crisis en la cultura* 230).

se apartaron de esta concepción de cuidado. Para estos su relación con la naturaleza se redujo a arrancar «del seno de la tierra los frutos que los dioses habían ocultado allí de los ojos de los hombres» (Arendt, *La crisis en la cultura* 225). Por su parte, tampoco compartían con los romanos la reverencia hacia el testimonio del pasado.

Por otra parte, la cultura nos remite igualmente al buen gusto y a la sensibilidad por lo bello. El buen gusto es el atributo que posee todo espectador sensible que contempla la belleza de las obras de arte y las creaciones culturales de la humanidad.

El pueblo griego antiguo siempre ha tenido una alta consideración por la belleza. A partir de estos pueblos antiguos sensibles a la estética podemos entender la cultura como una forma de relación establecida por las civilizaciones, con la menos útil y más mundana de las cosas, la obra de los artistas, poetas, músicos, filósofos y demás creadores de cultura (Arendt, *La crisis en la cultura* 225).

Retomando la relación entre política y belleza establecida por nuestra filósofa y pensadora política, Hannah Arendt se atreve a postular que existe una relación entre la cultura misma y la elaboración de los objetos culturales. En otras palabras, una cosa es exaltar la belleza de las obras de arte y otra cosa la actividad propia del artista. Lo cual muestra un conflicto que desde la antigüedad ha estado presente. En Grecia, puesto que «[...] los mismos hombres que exaltaban el amor a la belleza y a la cultura de la mente compartían la honda y antigua desconfianza sentida hacia los artistas y a los artesanos fabricantes de las cosas que después se mostraban y admiraban» (Arendt, *La crisis en la cultura* 227).

Esta desconfianza al trabajo del artista surge de consideraciones políticas. Efectivamente, la producción artística estaría por fuera de la actividad política, debido a que la política misma no se entiende dentro de un marco de medios y fines tan propio de la producción artística. Por otra parte, la producción artística es una actividad que se realiza en soledad, mientras las actividades políticas sólo pueden ser realizadas en presencia

de otros y en un espacio constituido por la mayoría, de tal manera que para los griegos, las condiciones del artista son muy diferentes de la actividad política. Esta distinción entre producción en soledad y el espacio público explica la desconfianza que se tiene ante los artistas y sus obras. Ahora bien, este conflicto desaparecería si desplazamos la mirada hacia la producción del artista, y no en su actividad. De este modo, no habría conflicto cuando lo que se contempla es algo común en cuya esencia descubrimos la apariencia y el ser de la cosa bella. En el conflicto aparente entre el arte y la política, la cultura relaciona estos dos fenómenos hasta el punto en que llegan a depender el uno del otro.

La obra de arte está hecha de tal manera que su esencia consiste en mostrarse desde ella misma. La obra de arte tiene fin en sí misma. Cada vez que una persona contempla una obra, la juzga desde el criterio de la belleza. Como bien afirmaba Kant, la obra place sin concepto. Sin embargo, para poder contemplar bien una obra de arte es necesario establecer una cierta distancia entre el objeto y el espectador, pues sin esta distancia mediaría intereses y prejuicios proyectados sobre el objeto de arte. El objeto de arte no debe ser mirado desde su utilidad o desde el servicio que el objeto pueda prestar, por el contrario, el arte pertenece al ámbito de lo inútil, de aquello que no sirve para nada desde el punto de vista práctico. De ahí que sea fundamental el desinterés para poder contemplar el valor del objeto en sí, y de esta manera contemplar su belleza. El arte place sin concepto, sin el prejuicio de la utilidad. De todos modos, al igual que las acciones políticas, las obras artísticas, aspiran a la pervivencia de tal manera que en ellas vemos plasmada la memoria de un suceso o de una persona particular o de un pueblo. Esta permanencia en el tiempo es también la intención de la política en sí misma, puesto que la política se justifica desde el deseo que tiene todo individuo de permanecer en la historia y no ser olvidado, de pervivir en la memoria de los hombres y de los pueblos. Esta actitud es la que inspira la realización de los monumentos, esa memoria de piedra que permite guardar memoria de las grandes hazañas de los héroes.

Desde el punto de vista de la mera durabilidad, las obras de arte son muy superiores a todas las demás cosas y son las más mundanas de todas,

porque permanecen en el mundo más que cualquier otro objeto [...] no se fabrican para los hombres sino para el mundo, destinado a perdurar más allá del curso de una vida mortal, más allá del ir y venir de las generaciones (Arendt, *La crisis en la cultura* 221).

La belleza es así la manifestación misma de esta perdurabilidad e indestructibilidad. Ante las obras de arte, la fugaz grandeza de la palabra y de la obra puede permanecer en el mundo siempre que esté unido a lo bello. «Sin belleza, es decir, sin esa gloria radiante en que se manifiesta la inmortalidad potencial en el mundo humano, toda la vida humana sería fútil y la grandeza no podría perdurar» (Arendt, *La crisis en la cultura* 231).

De acuerdo con lo que hemos indicado, la cultura nos abre el horizonte para que el arte y la política sean fenómenos del mundo público. La cultura abre a los hombres de acción el escenario de lo público como escenario de exhibición para las cosas cuya esencia implica tener una apariencia y ser bellas (Arendt, *La crisis en la cultura* 230). Además de ser un ámbito de exhibición, la cultura indica el cuidado que se tiene de la naturaleza, la conservación del espacio en el que viven los hombres. En este espacio reluce no sólo la belleza de los objetos culturales sino también luce el sentido de mis acciones.

De este modo, en el entrecruce entre lo bello y lo público se muestra el binomio que hemos señalado de las obras y los discursos, de la acción y la palabra. Sobre esta relación cultura y política en el espacio público de aparición nuestra pensadora asevera que:

La cultura y la política, pues, van juntas porque no es el conocimiento o la verdad lo que en ellas está en juego, sino más bien el juicio y la decisión, el cuerdo intercambio de opiniones sobre la esfera de la vida pública y el mundo común y la decisión sobre la clase de acciones que se emprenderán en él, además de cuál deberá ser su aspecto en adelante, qué clases de cosas deben aparecer en él (Arendt, *La crisis en la cultura* 235).

De esto se concluye que los juicios y las opiniones que se hagan en la política son similares a los del arte, pues se estaría, de esta forma,

captando el gusto y la belleza de las apariencias culturales y políticas. Examinemos, ahora, la facultad de juzgar y, en particular, al juicio estético.

2. *El juicio estético y su relación con el juicio político*

Como ya hemos afirmado, es preciso no detenerse solamente en el juicio estético –según la propuesta kantiana–, sino, también, ampliar esta investigación a lo que se entiende por juicio reflexionante y por juicio teleológico, conceptos que nos permitirán integrarlos en la facultad de juicio político.

Ya desde la introducción a la *Crítica del Juicio*, Emmanuel Kant pretende delimitar en qué consiste el juicio; en primer lugar, dentro del conjunto de la razón teórica que él presenta como metafísica de la naturaleza –primera crítica–, en segundo lugar, en la filosofía práctica o metafísica de la moral –*Crítica de la razón práctica*.

Finalmente, y en tercer lugar, el juicio es presentado dentro del orden de nuestras facultades cognoscitivas como constituyendo un término medio entre el entendimiento y la razón. Por su parte, el entendimiento (*Verstand*) está relacionado con los principios constitutivos del conocer, en cambio la razón (*Vernunft*), se relaciona con principios regulares del deseo. El juicio relacionado con el sentimiento de placer o displacer es el que media entre el entendimiento y la razón. A las tres facultades de entendimiento –o cognición–, juicio y razón le corresponden a su vez, las tres facultades del alma a saber: en primer lugar, la facultad de *conocer*, en segundo lugar el *sentimiento* de placer y desagrado y, finalmente, la facultad de *desear*. Ahora bien, podemos advertir que «entre la facultad de conocer y la de desear está el sentimiento del placer, así como, entre el entendimiento y la razón está el juicio» (Kant 174).

Así como en el ámbito de las facultades cognoscitivas el juicio es «un terreno intermedio entre el entendimiento y la razón», en la esfera de las facultades mentales podemos señalar también un término medio: el placer que surge del «acuerdo armonioso» de la «espontaneidad en el juego

de las facultades cognoscitivas» (Kant 207). Este proceso mediador nos permitirá, más tarde, entender la política como un proceso de mediaciones. Lo propio de una mediación es la transformación que se realiza a través de un tercer término que hace las veces de puente permitiendo establecer una relación de dos términos asumida por un tercer término. Es así como el concepto de mediación –en el contexto de la estética– hace las veces de un eslabón que conecta la esfera del concepto de la naturaleza con la del concepto de libertad. Del mismo modo, podemos afirmar que el juicio con su concepto de una finalidad de la naturaleza, es mediador entre los conceptos de naturaleza y libertad. Por esta mediación el juicio reconcilia el entendimiento y la razón. El juicio es el arte oculto capaz de reconciliar los conceptos de la naturaleza y la libertad. En palabras de Kant, juzgar es el arte que: «[...] hace posible en el juicio el tránsito de la esfera del concepto de la naturaleza a la del concepto de la libertad (Kant 206).

Ahora bien, el juicio en general es definido por Kant como la facultad de subsumir lo particular en lo universal, la facultad de pensar lo particular como contenido de lo universal.

A este respecto, y dentro del mismo horizonte de la estética, Kant señala que se dan dos casos posibles de juicio, a saber: el juicio *determinante* y el *reflexionante*. Profundicemos en ello. Para producir el conocimiento, un juicio *determinante* consiste en subsumir lo particular en lo universal a tal punto –como su nombre lo sugiere– de poder «determinar» teóricamente al objeto. En el segundo modo de juzgar tenemos los juicios estéticos en los que se parte de un asunto particular hasta universalizarlo. Juzgar es así un proceso de universalización o generalización. El juicio *reflexionante* procura ascender en la naturaleza de lo particular a lo general y, este ascenso, se obtiene a partir de un principio trascendental que no sale de la naturaleza misma⁷. El juicio *reflexionante* se ocupa de particulares que

7 Ricœur dice que con el juicio *reflexionante* Kant dio una reforma profunda a la concepción de juicio. «Toda la tradición filosófica hasta Kant reposaba sobre la definición lógica del juicio como acto predicativo (dar un predicado a un sujeto). La inversión fundamental operada por Kant consiste en poner en lugar de la idea de atribución (o de predicación) la idea de subsunción, es decir, de un acto por el cual un caso es “puesto bajo” una regla. La gran novedad de la tercera *Crítica* en relación con la primera es que admite un desdoblamiento de la idea de subsunción: en la primera *Crítica*, ésta procede de alguna manera de arriba abajo,

«como tales, en consideración a lo universal, encierran algo contingente», en cambio, lo universal, es aquello con lo que opera el pensamiento⁸. En el juicio *reflexionante* se trata de los objetos –particulares– propiamente dichos. Un objeto particular bien puede ser algún objeto que se califique como «bello», sin que éste tenga que ver con ninguna categoría universal. En este caso el objeto bello estaría configurado a partir de un componente subjetivo –y por ende particular–. A la belleza siempre se le ha interpretado desde este ámbito de lo subjetivo. Lo bello y la estética tienen un referente particular subjetivo.

Ahora bien, en la sección VIII de la introducción de la *Crítica del Juicio*, E. Kant fija por un lado la distinción entre juicio estético y juicio teleológico, y por otro, su raíz común: ambos son juicios, son reflexionantes; sin embargo, en el marco de su definición, y fuera de ser ambos juicios reflexionantes, también pueden analizarse desde su teleología, es decir, desde el concepto de finalidad.

Por finalidad o teleología se entiende aquí la concepción de un objeto de acuerdo con algún fin (Kant 195). Esta finalidad –en el caso del juicio estético– bien puede inscribirse como el placer que le causa al sujeto que reflexiona y contempla la forma de un objeto bello. El juicio teleológico considera los objetos como si estuviesen específicamente dedicados a servir para propósitos humanos. Sin embargo, en ninguno de los dos casos puedo saber si los objetos de la naturaleza fueron dados para satisfacer estos fines. Pero la suposición de finalidad se impone, en el caso del juicio estético, para que se puedan formar juicios de gusto; y

de la regla hacia el hecho de experiencia: es el juicio *determinante*, llamado así porque, en la aplicación de la regla a un caso, el juicio confiere a la experiencia el valor de verdad que consiste en la objetividad. La *Crítica del Juicio* adopta la hipótesis de un funcionamiento inverso al de la subsunción: para un caso se «busca» la regla apropiada bajo la cual situar la experiencia singular; el juicio es «solamente» reflexivo, porque el sujeto trascendental no determina ninguna objetividad universalmente válida, pero no tiene en cuenta más que los procedimientos que el espíritu sigue en la operación de subsunción que procede en alguna medida de abajo a arriba». Ricœur, P. “Juicio estético y juicio político según Hannah Arendt”. *Lo justo*. Madrid: Caparrós Editores, 1999.

- 8 En la *Crítica del Juicio* está la preocupación por los sucesos particulares y contingentes, muy diferente de la *Crítica de la razón práctica* pues se nota en este libro un acento de estudiar lo universal. En esta crítica el fenómeno del gusto Kant lo trata sólo episódicamente, pues no es un concepto que surge de la razón práctica.

en el caso de los juicios teleológicos, para regular y guiar la investigación teórica de la naturaleza. Así pues, el juicio *reflexionante* aporta la idea reguladora de naturaleza como totalidad funcional: por ejemplo, para llevar adelante la ciencia de la biología se necesita la idea de organismos biológicos como conjuntos gobernados por un fin. Esta idea jamás puede obtenerse a través del conocimiento real sino por la mediación del juicio *reflexionante*, porque este pone a su disposición ideas reguladoras necesarias para conducir la ciencia, ideas que los juicios cognoscitivos por sí mismos nunca podrían aportar.

La diferencia entre estos dos tipos de juicio *reflexionante* radica en que el juicio estético consiste en la facultad de estimar la finalidad formal (subjética) por el sentimiento de placer o displacer, mientras que el juicio teleológico es la facultad de estimar la finalidad real (objetiva) de la naturaleza. Aunque ninguno de los dos tipos de juicios así denominados reflexionantes, puedan establecer una finalidad auténtica para los objetos de la naturaleza, las representaciones del objeto en el juicio teleológico sí se refieren al objeto, mientras que aquellos juicios acerca de los cuales se reflexiona como los juicios estéticos, simplemente es la forma de sus representaciones la que provoca placer en el sujeto. En este sentido, un juicio estético «no se funda sobre concepto alguno actual de objeto, ni crea tampoco uno del mismo» talante (Kant 202); sólo reflexiona en ellos sobre la forma del objeto para derivar un motivo de placer que pueda universalizarse para todos los sujetos que juzgan. Esta conclusión nos permite afirmar que el juicio estético place sin concepto –objetivo–. Esta conclusión que retomaremos en nuestra consideración sobre la política que al igual que la estética, tampoco se mueve por la conceptualidad lógico-objetiva, nos arriesgaríamos a afirmar que produce un placer subjetivo, por la tendencia de las motivaciones, los intereses, los deseos. Esto nos acerca más a nuestra hipótesis sobre la relación de los juicios estéticos con el juzgar político que se configura al rededir de intereses que deben estar a la base de una argumentación política, es decir, se trataría de persuadir, motivar, animar sobre determinados intereses que conllevan una fuerte dosis de subjetividad.

Como no existen conceptos cognoscentes de los que pueda disponerse para la estimación estética del objeto, la universalidad del juicio debe apoyarse en la forma de la aprehensión subjetiva, es decir, en la configuración de las facultades del sujeto.

Por su parte, el juicio teleológico también hace una referencia esencial al sujeto. Es por eso por lo que el concepto de una finalidad del juicio teleológico es de la naturaleza regulativa, no simplemente constitutivo –objetivo– (Cf. Kant 206-207). El planteamiento de una finalidad de la naturaleza que hace el juicio teleológico «prescribe una ley, no a la naturaleza (como autonomía), sino a sí mismo (como *heautonomía*) para la reflexión sobre aquella» (Kant 199). De hecho, existe un nexo tácito entre el juicio estético y el juicio teleológico, pues ambos plantean la idea de la naturaleza intentada para el sujeto humano, como si le hubiese sido dada al hombre expresamente para beneficio de sus reflexiones acerca de ella. El juicio estético le allana el camino a un planteamiento reflexivo de finalidad real para la naturaleza, por parte del juicio teleológico.

Ahora bien, no se puede negar la prioridad que Kant mismo otorga al juicio estético en relación con el juicio teleológico. Esta prioridad radica en que este orden natural pensado bajo el concepto de finalidad tiene él mismo una dimensión estética debido a su relación con el sujeto, y no con el objeto. El orden afecta en todo aquello que agrada. Igualmente, el juicio estético es reivindicado por el juicio teleológico como el primer componente del juicio reflexivo y por tanto desde la mirada de la reflexión pura. Kant escribe en la sección VII de la introducción a la *Crítica del Juicio* lo siguiente: «El objeto llámese entonces bello, y la facultad de emitir juicios según un placer semejante –consiguientemente, también con valor universal– llámese el gusto [...]» (Kant 202).

Esto no sucede con el orden mecánico, pues este no agrada, ya que no responde a ninguna expectativa susceptible de ser defraudada o colmada. Parece, pues, legítimo situar al juicio del gusto a la cabeza de una investigación que se desarrolla en una reflexión sobre la finalidad natural presentada por los organismos vivos. De esta forma, lo que garantiza

una cierta primacía al juicio de gusto sobre el juicio teleológico es su parentesco más cercano entre lo bello y nuestra expectativa de un placer puro (Ricœur, "Juicio" 140-141).

Ahora bien, la cuestión para Kant está en que alguien que juzga con gusto pueda «[...] exigir de cada uno una finalidad subjetiva, es decir, su satisfacción en el objeto, y admitir su sentimiento como universalmente comunicable, y ello, por cierto, sin intervención de los conceptos» (Kant 269).

Dicho esto, dos son los rasgos del juicio de gusto: en primer lugar, que el gusto sea un juicio; en segundo lugar, que sólo su comunicabilidad asegura la universalidad. Estos dos rasgos constituyen los dos ejes fundamentales de la «Analítica de lo bello» –que se completa más adelante con una «Analítica de lo sublime»– dentro de la *Crítica del juicio* a la que nos venimos refiriendo.

2.1. El gusto y el juicio

Llama la atención que un sentido más interno que la vista o el oído, es decir, el del gusto, sea el vehículo del juicio. Kant subraya de esta facultad, que ya había sido descubierta por Baltasar Gracián, su carácter inmediatamente discriminatorio –capaz de distinguir lo bello de lo feo–, su apego a lo particular y su capacidad para la reflexión. Pero ¿sobre qué reflexiona el gusto? Sobre el libre juego de las facultades, sobre el juego que se realiza entre la imaginación y el entendimiento. De este juego surge el placer estético, el cual es un placer puro. Esto significa dos cosas. En primer lugar, el placer puro es «aquel en el que el juicio del gusto no nos hace conocer nada del objeto, ni en sí ni como fenómeno del conocimiento» (Ricœur, "Juicio" 141).

En segundo lugar, el placer puro escapa a la censura de la moral debido a que su apego al juego de las facultades asegura su carácter desinteresado. El carácter reflexivo de este juicio reposa totalmente en que se refiere, no a una propiedad de la cosa bella, sino al estado de libre juego de las facultades representativas. Para resaltar este momento cualitativo, Kant muestra dos paradojas: la primera radica en que lo bello *place sin*

concepto, es decir sin intención objetivante y sin pretensión de verdad. Esta paradoja se explica por la oposición entre intención objetivante (la búsqueda de conceptos) e intención reflexiva que se aplica al libre juego de las facultades. La segunda paradoja es la idea de una *finalidad sin fin* que se enuncia en el título del «tercer momento» de la «Analítica de lo bello». «Finalidad quiere decir aquí composición interna tal que las partes se ajustan entre ellas y con el todo: es la finalidad que se encuentra en la organización de los seres animados y de la que trata la segunda parte de la *Crítica del Juicio* (Ricoeur, «Juicio» 142). Es una «finalidad sin fin» en el sentido de que no es deseada como es el caso de las relación entre los medios y el fin en las técnicas constitutivas de la *praxis* humana.

Hay que precisar un poco más lo que sucede en el libre juego de las facultades. En la *Crítica del Juicio* no hay concordancia entre las facultades, pues, como ya lo dije, nunca se va a llegar a un concepto del entendimiento. El gusto es «una facultad de juzgar un objeto en relación con la libre conformidad a leyes de la imaginación». Esto significa que la imaginación deja de ser reproductiva (representar lo ausente)⁹ para ser «productiva y autoactiva», es decir, «creadora de formas caprichosas de posibles intuiciones» (Kant 234); es como si no dependiese de nada. Sin embargo, el entendimiento como está al servicio del gusto y de la imaginación, tiene que cumplir su misión de conectar con conceptos los fenómenos. Cuando se presenta una experiencia sin concepto pone un «supuesto concepto» o principio para conocer eso; o sea, actúa conforme a leyes, principios. Pareciera, entonces, que hay cierta concordancia entre la naturaleza y nuestra facultad de juzgar, pues para ésta, aquella actúa como si la pudiera conocer, es decir, conforme a un principio que funciona como un concepto y que permite hacer una adecuada síntesis. El principio que determina esta conformidad se puede expresar de la siguiente forma: la naturaleza especifica sus leyes universales en leyes

9 En la *Crítica de la razón pura* la imaginación está al servicio del intelecto, mientras que en la *Crítica del juicio* el intelecto está al servicio de la imaginación. En la *Crítica de la razón pura* la imaginación es la facultad de hacer presente lo ausente, la facultad de la re-presentación: es la facultad de representar en intuición un objeto que no está presente. Esta intuición es adecuada y presentada por la imaginación al entendimiento y este subsume el particular en un universal, es decir en un concepto. Cfr. (Arendt, *La crisis en la cultura* 143-144).

empíricas, de conformidad con un sistema lógico, en provecho de la facultad de juzgar.

Se reconoce que en la facultad de juzgar la pauta de nuestro enjuiciamiento y nuestras indagaciones se ha dado con total independencia frente a cualquier fundamento de conocimiento teórico o principio de libertad. Esto con la llana adecuación formal de la naturaleza a un fin, donde es determinante la experiencia que, como sistema, es integrada por la combinación del momento de lo particular con el de lo general y encaminada a las llamadas leyes empíricas que logran una conexión igualmente empírica de lo particular a lo general.

Hay entonces una finalidad; finalidad que se conoce por lo diverso orientado a un fin determinado, en síntesis, a un concepto. En este sentido, cuando se habla de lo bello se debe entender que no está asociado a un fin en tanto el fin implica algo acabado, es decir, no hay pretensión en lo bello hacia un fin, pues como el mismo Kant lo define, lo bello no implica una finalidad que no trasciende del objeto representado.

Aunque la imaginación sea libre –autoactiva y productiva– está determinada por un principio. Para no caer en confusiones, este principio que busca el entendimiento no tiene nada que ver con los conceptos del entendimiento. Este principio surge de la misma experiencia particular, es decir, lo particular busca lo general o un principio. Como no se puede tener en la realidad todos los juicios –reunir todos los juicios presentes, pasados y futuros de todos los sujetos posibles acerca de la belleza de algo, es imposible para el ser humano–, se debe suponer la validez de cada uno de los sujetos en la forma de exigencia, en la forma de adhesión de los demás sujetos al juicio mío dado como bello. Y esta exigencia es el principio de un llamamiento cada vez que un sujeto se encuentra con lo bello. El llamado al asentimiento universal es lo que Kant podría llamar un principio en la introducción a la *Crítica del Juicio*. En este proceso, al no existir concepto, se da un juego libre entre las facultades del entendimiento –que queda libre puesto que no está obligado a aportar concepto alguno– y la imaginación –que combina lo diverso de la intuición y que no está determinada por el entendimiento–; en virtud del cual la

comunicabilidad de los juicios –en cuanto que lo bello en ellos puede ser objeto de asentimiento por cada uno de los individuos en espera de que todos los demás aprueben del mismo modo– se logra, y al lograrse, el sentimiento de placer brota en ello.

Este llamado a un asentimiento universal que se encuentra con el principio se puede relacionar con el ejemplo¹⁰. En la pretensión de universalidad, al ver que algo es bello –un único paisaje o una particular pintura– la representación que se da en la imaginación del objeto se convierte en un ejemplo de lo bello. Esto lo saca Kant de la «validez ejemplar», que presenta como la solución al problema de la mediación de lo particular a lo universal. Ejemplos dice Kant «son como las andaderas del juicio»¹¹. Ellos permiten descubrir el universal en y a través de lo particular, pues en la medida en que incluyan un significado universal siguen reteniendo su particularidad. Entonces [...] al encontrarse ante (o pensar en) una mesa, se puede juzgar como la mejor posible y tomada como ejemplo de cómo deberían ser realmente las mesas: *la mesa ejemplar* («ejemplo» viene de *eximire*, «distinguir un particular»). Este «ejemplar» es y continúa siendo un particular, que en su misma particularidad revela la generalidad que no podría determinarse de otro modo (Arendt, *Conferencias* 141-142).

Ahora bien, la fuerza de la imaginación hace presente a los otros y se mueve así en un espacio potencialmente público. Lo cual no significa que recibo pasivamente lo que otros piensan. El pensamiento crítico, propio de la Ilustración y cuya máxima es «pensar por sí mismo», tiene que liberarse de todo prejuicio. Tantos los míos como los de los demás.

10 El ejemplo es análogo al esquema. Según Kant, hay varias maneras de mostrar la realidad de nuestros conceptos, una de ellas es esquemática –como sucede con el caso del entendimiento– y la otra es con el ejemplo. Una exposición es esquemática cuando «a un concepto que el entendimiento comprende es dada a priori la intuición correspondiente»; mientras que es simbólica o un ejemplo cuando «bajo un concepto que sólo la razón puede pensar, y de la cual ninguna intuición sensible puede darse, se pone una intuición en la cual solamente el proceder del juicio es análogo al que observa en el esquematar». La analogía en este caso consiste simplemente en que el juicio actúa aquí como si conociera aun cuando *no* hay una perfecta adecuación con un concepto; se trata entonces de una presentación meramente formal. Cfr. (Kant 308).

11 Kant, E. *Crítica de la razón pura*. (1973) B174.

A continuación se procede a un examen de cómo es posible la universalidad y la comunicabilidad del gusto.

2.2. La comunicabilidad del gusto

Kant, en el numeral 7 de la *Crítica del Juicio*, sitúa el juicio reflexionante entre los juicios de lo agradable y los juicios de lo bueno. Al afirmar que un vino es agradable, sólo podemos afirmar que es agradable *para nosotros* y sería absurdo afirmar que es agradable para todos los hombres. Sin embargo, cuando se afirma un juicio de gusto la pretensión es más ambiciosa. Al hacer juicios sobre lo bello, solicitamos el asentimiento racional de todos los demás, alegando que lo razonable del juicio será *evidente* si nos esforzamos por suprimir todo interés que impida ver la verdadera belleza del objeto. Hasta los juicios de lo agradable pueden llevar a una concurrencia general, pero los juicios de gusto exigen más: exigimos a los demás sentir el mismo deleite. Todo aquel que recomienda su gusto «juzga, no sólo para sí, sino para cada cual, y habla entonces de la belleza como si fuera una propiedad de las cosas» (Kant 215); censura a los demás si su juicio es distinto, y niega que tengan gusto. Esto plantea una gran dificultad: los juicios de gusto, como no son juicios determinantes, no pueden imponer un asentimiento, como sí pueden los juicios de lo bueno, mediante una estricta demostración basada en conceptos. Si yo trato de convencer a alguien de que algo es bueno, razonaré sobre la base de un concepto sobre lo que la cosa es. Pero no se dispone de este procedimiento racional en cuestiones de gusto. Como los juicios estéticos no requieren formarse un conocimiento del objeto, no pueden representar lo bello como concepto de deleite universal *por medio de un concepto*, aunque tampoco pueden retirar sus pretensiones a la universalidad, pues esto sería reconocer que «cada uno tiene su gusto particular. Esto significaría tanto como decir que no hay gusto alguno, o sea que no hay juicio estético que pueda pretender legítimamente aprobación de todos» (Kant 215).

En la sección VII de la introducción, dice Kant que el juicio de gusto no tiene más pretensión «que la de ser valedero para cada uno» (Kant 203), es decir, para todo el que juzga en general. El énfasis de Kant está puesto

en el que juzga, pero no es válido para los que no juzgan ni para los que no son miembros del campo público en el cual hizo su aparición el objeto del juicio. Así, Kant le quita toda pretensión de validez al juicio a la manera de un concepto o del conocimiento. Sin embargo, el gusto es susceptible de una forma muy original de universalidad, a saber, *la comunicabilidad*.

En el numeral 39 de la *Crítica del Juicio*, Kant dice que la sensación de los sentidos es generalmente comunicable. Admitiendo que cada cual tiene un sentido igual que el nuestro, esta sensación, como lo real de la percepción, se refiere al conocimiento. Pero esto no puede admitirse de una sensación de los sentidos. Por ejemplo, así a quien falte el sentido del olfato no le será posible comunicar esa clase de sensación, y aunque no le falte, no se puede estar seguro de que tenga exactamente la misma sensación de la flor que todos tenemos de ella (Kant 268).

Con los juicios morales sucede que la satisfacción en una acción por causa de su carácter moral es fruto de la propia actividad y de su conformidad con la idea de su determinación. Estos juicios según Kant, son necesarios, están dictados por la razón práctica, incluso si no pudieran ser comunicados seguirían siendo válidos.

Para Kant el gusto es difícil de comunicar¹², sin embargo, es consciente de que el gusto no es del todo privado. El sentido más subjetivo tiene algo no subjetivo. Esto se puede expresar como sigue: en cuestiones de gusto «interesa lo bello sólo en la sociedad» (Kant 272). El hombre siente satisfacción de algo cuando está con otros. En el gusto se supera el egoísmo, pues por consideración con los otros se debe superar las especiales condiciones subjetivas.

12 De los cinco sentidos con que cuentan los hombres, tres de ellos nos presentan claramente el mundo objetivo. La vista, el oído y el tacto nos llevan directamente a los objetos. Mientras que el olfato y el gusto proporcionan sensaciones internas que son totalmente privadas e incommunicables. Lo que yo huelo o saboreo es casi imposible de objetivar y por lo tanto de comunicar. Además, los tres sentidos «objetivos» tienen en común la posibilidad de ser comunicados. Es decir son susceptibles de ser representados por mi imaginación. Esto no lo posee ni el gusto ni el tacto. Con ellos lo que se siente no es un objeto sino una sensación, y esta sensación no está conectada con el objeto y no se puede recordar. En cambio, son sentidos que permiten discriminar. Son el vehículo del juicio, *Cfr.* (Arendt, *Conferencias* 120-121).

Este elemento no subjetivo del gusto se funda sobre el sentido común que se puede presuponer en cada hombre. Este sería como un sentido alternativo al gusto o como lo dice Kant por ser «el gusto una especie de sentido común» o sentido compartido. Lo que es compartido es precisamente la reflexión sobre el libre juego de las facultades representativas. Nada parece más comunicable que un placer puro, pero en la medida en que el placer surge de la contemplación de la finalidad íntima, es decir de las relaciones instituidas por el libre juego de las facultades, este placer es de derecho susceptible de ser compartido, y esto, idealmente por todos. Estimar una cosa bella es admitir que esta cosa «debe contener un principio de satisfacción para todos» (Ricœur, “Juicio” 142-143). De ahí que sea posible que cuando se juzgue se pueda exigir a cada uno la satisfacción en el objeto y admitir el sentimiento como universalmente comunicable y eso sin intervención de conceptos.

2.3. El fenómeno del gusto como «*sensus communis*»

Según Arendt, en *La crisis en la cultura*, lo apasionante del juicio para la política es que es su actividad más importante en la que se produce el compartir-el-mundo-con-los-demás (Arendt, *La crisis en la cultura*, 236). El carácter común y público de la belleza hace que los juicios de gusto deban estar abiertos a discusión porque siempre se espera que otros compartan el mismo placer, en que el gusto se pueda discutir porque se espera la coincidencia de todos los demás. Pero esto sólo es posible en la medida en que los juicios de gusto recurran al sentido común¹³, pues por su misma naturaleza son discriminatorios. El «me agrada» o «me desagrade» es instantáneo e irresistible con el gusto y el tacto, pues no hay mediación alguna del pensamiento o de la reflexión. Esto debido

13 Kant en su *Antropología* dice que la pérdida de este sentido común es la locura, que se expresa en dejarse guiar solamente por un sentido privado (*sensus privatus*), el cual está orientado por nuestra facultad lógica. Esta facultad, que nos permite derivar conclusiones desde premisas, funciona efectivamente sin la comunicación. Si la locura ha ocasionado la pérdida del sentido común, esto llevaría a resultados insanos porque se ha separado de la experiencia, que solamente puede ser confirmada por la presencia de otros. Cfr. (Arendt, *Conferencias* 120).

a que hay una relación y afectación directa con lo particular. Pues el «me agrada» es idéntico al «me conviene» o «no me conviene». Por esto aquí no puede existir una discusión sobre la verdad o la falsedad de mi juicio. Kant soluciona el problema de la comunicabilidad del gusto mediante la imaginación y el sentido común.

El sentido común nos desvela la naturaleza del mundo en la medida en que se trata de un mundo común; a él debemos el hecho de que nuestros estrictamente [...] cinco sentidos y sus datos sensoriales se puedan ajustar por sí mismos a un mundo no-subjetivo y «objetivo» que tenemos en común y compartimos con otros (Arendt, *La crisis en la cultura* 233).

El sentido común hace posible la comunicabilidad del gusto, pero también integra a los hombres en una comunidad. Para Kant el *sensus communis* o sentido común es el sentido propiamente humano porque la comunicación, el discurso, depende de él. En el numeral 40 de la *Crítica del Juicio* se lee:

Por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de un juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana [...] Esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio [...] (Kant 270).

Esta «operación de la reflexión» es propiamente el sentido común y por lo tanto la forma de proceder del gusto¹⁴.

¹⁴ Esta actividad propicia la imparcialidad de todo juicio: «[...] Al cerrar los ojos uno se convierte en un espectador imparcial de las cosas visibles, no afectado directamente. El poeta ciego. Y así, al transformar lo que se percibe por los sentidos externos en un objeto para los sentidos internos, se comprime y se condensa la variedad de lo dado por los sentidos, se está en condición de «ver» con los ojos de la mente, esto es, de ver el todo que da sentido a las cosas particulares». *Cf.*: (Arendt, *Conferencias* 127).

Que exista el sentido común lo prueba su práctica, la cual lleva a conformar tres máximas:

1) pensar por uno mismo; 2) situarse en el lugar del otro (la máxima de la mentalidad ampliada) y; 3) estar de acuerdo con uno mismo (la máxima del pensamiento consecuente). Estas máximas no se relacionan con el conocimiento, pues la verdad obliga, no necesita de máximas. Pero ellas son pertinentes y necesarias en cuestiones de juicio y de opinión. Estas máximas muestran el «giro del pensamiento» en las cuestiones mundanas gobernadas por el sentido común. Exponen un hombre amplio en el modo de pensar, que al apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, reflexiona sobre su propio juicio desde un punto de vista general.

Finalmente, el gusto es el «sentido comunitario». Por sentido se expresa «un efecto de la mera reflexión sobre el espíritu». El cual afecta como si fuera una sensación. Pero por su carácter comunitario define al gusto como «la facultad de juzgar *a priori* la comunicabilidad de los sentimientos que están unidos con una representación dada (sin intervención de un concepto) (Kant 271). Tal comunicabilidad expresa la validez que lleva el juicio: el sentimiento en el juicio de gusto es exigido a cada cual.

Además la comunicabilidad lleva consigo en sí un interés empírico para nosotros. A continuación ampliamos este punto.

2.4. El interés desinteresado

La ampliación del pensamiento que se da con el gusto expresa una imparcialidad ante lo bello. En otras palabras, hay un interés por lo bello, pero definido en términos kantianos es un interés en el carácter desinteresado de lo bello. Esto está expresado en el numeral 41 de la *Crítica del Juicio*. Hay «un placer en la existencia de lo bello» y ahí mismo es donde todo interés subsiste, pues sólo hay un interés empírico por lo bello cuando se está en sociedad¹⁵.

15 Para Kant hay también un interés intelectual en lo bello, pues el gusto descubre un tránsito de nuestro juicio del goce sensible al sentimiento moral: «[...] tomar un *interés inmediato* en

[...] si se admite la aptitud y la propensión a ella, es decir, la *sociabilidad* como exigencia de los hombres en cuanto criaturas determinadas para la sociedad, es decir, como causalidad que pertenece a la *humanidad*, no podrá por menos de deberse considerar también el gusto como una facultad de juzgar todo aquello mediante lo cual se puede comunicar incluso su *sentimiento* a cualquier otro, y, por tanto, como medio de impulsión por lo que la inclinación natural de cada uno desea (Kant 272).

La facultad de juzgar presupone la presencia de otros, pues a un hombre abandonado en una isla desierta no se le ocurriría ser fino o tener gusto. Algo se juzga cuando se tiene la posibilidad de comunicarlo a alguien. De esta manera, al comunicar los sentimientos, los placeres y los goces desinteresados, se expresan las preferencias y se eligen las compañías.

2.5. Lo sublime

Hasta el momento no he dicho nada sobre la «Analítica de lo sublime» que aparece después de la «Analítica de lo bello». Con lo sublime el juego de las facultades se muestra aún más y se exaltan las paradojas de aquello que place sin concepto y de la finalidad sin fin. Kant ha querido dar cuenta de dos funcionamientos diferentes de la imaginación y del entendimiento: «un juego armonioso, proporcionado, tranquilizador, y un juego discordante, desproporcionado, cuyo exceso suscita un desbordamiento del pensamiento (Ricoeur, “Juicio” 143-144). Este funcionamiento de la imaginación tendrá también paralelismos fuera de la estética. Ampliando hasta un punto cercano a la ruptura del juego libre entre las facultades, es decir, de la fantasía y del orden, lo sublime abre el espacio en el que se podrán insertar procedimientos que contribuyen a la construcción del juicio reflexionante en otros campos diferentes al de la estética. Lo sublime cobra dos formas: en lo sublime «matemático» nuestra imaginación está excedida, rebasada, devorada por aquello que

la belleza de la *naturaleza* (no sólo tener gusto para juzgarle), es siempre un signo distintivo de un alma buena, y que, cuando este interés es habitual y se una de un buen grado con la contemplación de la naturaleza, muestra al menos, una disposición de espíritu favorable al sentimiento moral». *Cfr.* (Kant 272-273).

es «absolutamente grande», es decir, fuera de comparación: juzgamos sin medir aquello que es propiamente desmesurado. El trabajo de la imaginación, al no poderse igualar por un progreso infinito a la grandeza desconcertante de lo sublime, encontrará equivalentes en otros espacios diferentes al estético. (Un ejemplo, lo sublime negativo que tienen algunos acontecimientos monstruosos de la historia. La otra forma de lo sublime, lo sublime «dinámico», tiene que ver con la fuerza (*dynamis*) de la naturaleza. Ante ella el hombre siente su insignificancia física y teme. Lo sublime «dinámico» procede de la inadecuación entre nuestras fuerzas y las de la naturaleza que nos destruiría si no tuviéramos defensa alguna. Esta desmesura encuentra paralelismos fuera de la estética. Kant no se interesó por estas posibilidades, pero sí por la apertura de la estética a la ética, que se da con lo sublime. En efecto, nuestra condición de seres morales es lo que permite el que hagamos juicios sublimes estéticos. No tratamos aquí este punto en Kant donde la estética tiende a la moral. Sólo tendremos en cuenta a la imaginación que invita a «pensar más» (Ricœur, “Juicio” 143-144).

2.6. El gusto y el genio

Ahora consideremos la relación que se da entre el gusto y el genio. No se puede reducir la reflexión de Kant sobre la crítica del juicio estético a la «Analítica de lo bello», ni siquiera aumentada por la de lo sublime. Es necesario tener en cuenta la «Dialéctica del genio y del gusto». Hasta aquí se ha considerado lo bello sin especificar si el juicio de gusto se refiere a un producto de la naturaleza –esta rosa es bella– o una obra creada por un artista humano.

Según Ricœur, «Kant puso empeño en retardar el momento del *hacer*, con la pretensión de no dejar interferir la finalidad externa con la finalidad si fin de lo bello como tal. Por esto la primacía de la naturaleza se reafirma en el corazón mismo de la investigación sobre las bellas artes (Ricœur, “Juicio” 144). Este punto lo encontramos enunciado en el numeral 45: «[...] El arte no puede llamarse bello más que cuando, teniendo nosotros consciencia de que es arte, sin embargo parece naturaleza» (Kant 278).

Así, la finalidad visible en los productos de las bellas artes no puede parecer intencional, aunque lo sea. La belleza artística es subordinada por segunda vez a la belleza natural por la tesis según la cual el genio del que procede la obra de arte es un don de la naturaleza: «*Genio es la capacidad espiritual innata (ingenium) mediante la cual la naturaleza da la regla al arte* (Kant 279).

El genio recibe una capacidad de la naturaleza que le permite crear un arte único, el verdaderamente bello, que es original –no procede de una regla determinada– y, por ende, termina convirtiéndose en modelo o ejemplo para otros. Ahora bien, como es un talento conferido y además sólo a unos pocos, es inexplicable¹⁶. El genio, «no puede el mismo descubrir o indicar científicamente cómo realiza sus productos, sino que da la regla de ello como naturaleza» (Kant 279).

Se puede indicar que hay una oposición entre el genio y el gusto. El primero es necesario para producir obras de arte. Mientras que el gusto se requiere para juzgar y decidir sobre la belleza. El genio compete a la imaginación productiva y a la originalidad y el gusto es una cuestión del juicio. Kant va más lejos en esta oposición: tanto el gusto reflexiona en un segundo momento, como el genio inventa reglas, en alguna medida, adelantándose a sí mismo. La función creadora, fuente de originalidad, se opone a la función discriminadora del gusto. De ahí que el genio sea una facultad de unos pocos mientras que el juicio sea un sentido compartido por todos. Es preciso aceptar esta oposición, «para el juicio de objetos bellos como tales se exige gusto; pero para el arte bello, es decir, para la *creación* de tales objetos, se exige genio (Kant 279).

Con base en esta presentación de la creación por parte del genio, el gusto apenas sería una facultad de juzgar y no una capacidad de creación. No

16 Genio es diferente de imitación. Hay cosas que se pueden imitar y aprender, como los postulados de Newton. Newton podría presentar, no sólo a sí mismo, sino a cualquier persona, en forma intuíble y determinada en su sucesión, todos los pasos que tuvo que dar para llegar a su descubrimiento. Esto no ocurre con el genio, pues un poeta, como Hornero, no puede mostrar cómo surgieron sus ideas. El mismo no lo sabe, y, por tanto, no lo puede enseñar a ningún otro. *Cf*: (Kant 280-281).


obstante, la cualidad del gusto influye en el proceso creativo del genio. En palabras de Kant en la *Crítica del Juicio*:

Para la belleza no es tan necesaria la riqueza y la originalidad de ideas como más bien la adecuación de aquella imaginación en la libertad, a la conformidad a las leyes del entendimiento [que se llama gusto], pues toda la riqueza de la primera no produce en su libertad, sin ley, nada más que absurdos; el juicio, en cambio, es la facultad de acomodarlos al entendimiento. El gusto es, como el juicio en general, la disciplina (o reglamentación) del genio: si bien le corta mucho las alas [...] le da una dirección indicándole por donde y hasta dónde debe extenderse para permanecer conforme a un fin, y al introducir claridad y orden en la multitud de pensamientos [del genio], hace las ideas duraderas, capaces de un largo y, al mismo tiempo, general aplauso, de provocar la continuación de otros y una cultura en constante progreso. Así, pues, si en la oposición de ambas cualidades, dentro de un producto, hay que sacrificar algo, más bien debería ser en la parte del genio –sin la cual no existiría nada para que juzgase el genio– (Kant 287).

Claramente se percibe que el gusto no es solamente fundamental para la percepción de la belleza sino también para la creación de las cosas bellas. En la creación del arte bello, dice Kant que es necesaria la presencia de imaginación, intelecto, espíritu y gusto. Pero sólo con el gusto es posible la unificación de las tres primeras facultades. ¿De dónde surge este carácter unificador del gusto? De su comunicabilidad « (Kant 287). El espíritu, que es una facultad diferente de la razón, del intelecto y de la imaginación, permite al genio encontrar una expresión para las ideas. Las cuales se presentan en el creador como algo «inefable en su alma». La labor propia del genio sería hacer comunicable este estado del alma «generalmente comunicable». La facultad que guía esta comunicabilidad es el gusto, el cual no es privilegio del genio pues es común a todos.

Esta competencia que se da entre gusto y genio es de gran importancia cuando se traslada al plano del juicio político. En manos de Arendt llegará a ser la del espectador cosmopolita y la del agente de la historia. Una cuestión similar a la planteada por el genio y el gusto aparecerá de este modo en el campo político.

Conclusión

Partimos de la lectura que H. Arendt hace de la crítica del juicio de E. Kant. Nuestra pretensión ha sido descubrir en la racionalidad de la estética para detectar la posible conexión con el juicio político. En el horizonte de la estética acudimos al carácter del gusto y su pretensión de generalización. Todo juicio busca generalizar, universalizar. Si bien la capacidad de juzgar en el plano de la estética busca universalizar a partir del concepto de buen gusto, al aplicar este mismo concepto a la dimensión política encontramos que el discurso pretende cultivar esa capacidad de unificar los intereses comunes acudiendo a la comunicabilidad del juicio. El sentido común en la estética –precisamente por ser común–, se orienta por una tendencia unificadora que le viene precisamente de su comunicabilidad. El espectador cosmopolita y agente de la historia en la política y el genio articulador del buen gusto, se encuentran. El juicio político se realiza con la misma capacidad de juzgar del juicio estético; ambos hunden sus raíces en el espíritu humano, de donde emerge todo conocimiento posible. Sin embargo, hemos explorado el juicio en el contexto de la estética, continuaremos profundizando la racionalidad política del juicio enfocada desde la racionalidad política para una próxima publicación. 

Referencias

- Arendt, H. *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Arendt, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós, 2003. 157-163.
- Arendt, H. *La crisis en la cultura: su significado político y social. Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península, 1996. 209-238.
- Arendt, H. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Beiner, R. *El juicio político*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Kant, I. *Crítica del Juicio*. México: Porrúa, 1973.
- Ricœur, P. “Juicio estético y juicio político según Hannah Arendt”. *Lo justo*. Madrid: Caparrós Editores, 1999. 141-161.

- Ricœur, P. "La fragilidad del lenguaje político". *Signo y pensamiento* 8.15 (2008): 33-44.
- Zapata, G. "Hermenéutica política en Paul Ricœur. La fenomenología como resistencia". *Universitas Philosophica* 59. 29 (2012): 267-281.
- Zapata, D. "El mal desafía la razón y la condición política". *Franciscanum*, Bogotá, 53. 156 (2011): 211-238.
- Zapata, G. "La condición política en Hannah Arendt". *Papel Político*. 11.2 (2006): 505-524.