

## En torno al sentido común kantiano: sobre un antecedente y una nueva consideración

*Danielle Lories*

*Université Catholique de Louvain*

La presente exposición, tal como lo sugiere su título, se articulará en tres tiempos, debiendo aportar cada uno su propia luz a la noción de sentido común y así poner en evidencia su fertilidad. Se evocará en primer lugar la figura de Shaftesbury, a quien se puede considerar sobre este punto como un precursor de Kant, incluso si se hace con todas las reservas necesarias —ya que los marcos teóricos de sus respectivos pensamientos difieren considerablemente. Enseguida, sin poder desarrollarlo plenamente, nos esforzaremos por indicar el corazón de la noción de sentido común en la tercera *Crítica* de Kant, su alcance más significativo. Para concluir, se evocará una posibilidad de relectura política de este texto kantiano, relectura que se encuentra bajo la pluma de Hannah Arendt, quien rescata los rasgos más prometedores de esta noción de sentido común para el pensamiento contemporáneo.

\*

Antony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury, nació en 1671, el 26 de febrero, y muere joven, el 4 de febrero de 1713. La mayoría de sus diversos escritos había sido reunida por él mismo en una compilación que apareció en 1711 bajo el título *Characteristics of Men, Manners,*

*Opinions and Times*. En efecto, es el hombre como primera prioridad, los hombres y sus relaciones con sus semejantes, lo que está en cuestión en estos ensayos.

Ahora bien, la noción que ha producido la originalidad de este pensamiento y en nombre de la cual la historia de la filosofía ha retenido el nombre de Shaftesbury, es —o lo es casi— la noción que sirve aquí de guía: aquélla de un sentido interno, de un sentido moral, que se identifica por momentos con el “sentido común y natural de algo sublime y bello en las cosas” (I, 251-52)<sup>1</sup>, de modo tal que lo bello y el bien no son sino uno para Shaftesbury, discípulo de los neoplatónicos de Cambridge.

Es este sentido moral lo que se trata de abarcar aquí en un primer momento. Para ello situemos, esquemáticamente, la opción filosófica central de Shaftesbury. Así como Sócrates abandonaba las teorías cosmológicas y astronómicas de sus predecesores fisiólogos, igualmente Shaftesbury se separa por lo que a él respecta no solamente de las grandes cuestiones metafísicas y de las disputas de la Escuela, sino igualmente de las preguntas sobre las “substancias” y las “esencias”, el vacío o lo pleno, que ocupan a los modernos. A sus ojos, no hay otra cuestión en la filosofía que la manera de ser un hombre entre los hombres. En tanto que socrático, el sentido de la filosofía para Shaftesbury se apoya también en la sabiduría de la vida estoica y de su consigna —*secundum naturam vivere*.

Además es necesario entender esta consigna: ser un hombre entre los hombres es, según Shaftesbury, no simplemente vivir según la naturaleza humana tal como ella nos es dada, sino ejecutar nuestra parte con precisión en la sinfonía del mundo y del Universo, tener nuestro lugar en el ordenamiento impecable donde cada elemento contribuye a la belleza y al éxito del conjunto, participar sin dar una nota falsa en el orden y en la armonía universal, respetando las proporciones y la justeza de las relaciones. El *virtuoso*, el aficionado iluminado de belleza, al cual Shaftesbury convierte en la figura emblemática de su pensamiento, es aquel que tiene el talento, el juicio necesario, la sensibilidad para la belleza, que le permiten estar siempre a tono, siempre en armonía con su mundo y con la naturaleza en su conjunto. Si bien rechaza los ambiciosos sistemas metafísicos, hay sin embargo para Shaftesbury una concepción del Todo, de su orden y del lugar que en él ocupa cada elemento y en particular cada

---

<sup>1</sup> Las referencias a los textos de Shaftesbury remiten a la edición de 1711, números romanos para los tomos, arábigos para la paginación.

individuo viviente, un pensamiento en el que podemos ver una suerte de “optimismo cósmico”. También André Leroy tenía motivo para resumir la actitud filosófica general del autor de la *Lettre sur l'enthousiasme* con estas palabras: “Armonía, armonía en todas partes.”<sup>2</sup> La armonía de la Creación tiene su reflejo en cada escalón entre las criaturas y sus agrupaciones, lo que quiere decir, para el mundo humano, en el orden social, político, moral... Y ciertas formas son privilegiadas a este respecto: las bellas formas naturales, pero igualmente las bellezas del arte, dan testimonio de esta armonía; son como los faros o testigos eminentes y como tales sensibilizan a los hombres a la búsqueda de la armonía en todas partes, y en primer lugar, en sus vidas, en el mundo humano donde ellos actúan, en ellos mismos, y a la búsqueda de un diapason para la naturaleza. El *virtuoso*, apreciando justamente la armonía en las obras de las Bellas Artes como en el alma bella, en la bella naturaleza como en la bella acción, es el modelo del hombre de gusto, gustos moral y artístico que van indefectiblemente a la par puesto que ellos son gustos de la armonía. El es el hombre libre, porque juzga rectamente y, haciéndolo así, está en plena armonía con el Todo. Libre es en efecto el hombre que “[participa] con precisión” en las diferentes armonías que constituyen “la vida bajo todos sus aspectos”<sup>3</sup>, tal como —por así decir— el solista que permanece de acuerdo con la orquesta sin que sufran la libertad de su interpretación, su sensibilidad propia y su facultad de expresar, las que al contrario son capaces de añadir a la calidad del conjunto.

La afirmación optimista de la armonía universal no daña pues el apego del autor a la libertad; ella la sostiene. Además, esta afirmación no significa de modo alguno denegación de las imperfecciones del mundo humano, denegación de finitud o de falibilidad humana, ceguera a lo trágico de la vida. Al contrario, el hiato entre la belleza del universo y la dureza de las realidades humanas es lo que preocupa a Shaftesbury, y es la manera de remediarlo en la medida que sea posible lo que él busca aprehender. También se esfuerza él ante todo por descubrir y aprender de sus contemporáneos cómo reglamentar, con la mayor precisión posible, los comportamientos de los hombres, sus relaciones privadas y públicas. Y es con esta cuestión crucial en mente que él lee tanto a los modernos como a los antiguos. Los modernos, a este respecto, no dejan de desilusionarlo.

---

<sup>2</sup> Shaftesbury, *Lettre sur l'enthousiasme*, traducción de A. Leroy, París: PUF, 1930, Introducción, p. 84.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 85.

El *Leviatán* de Hobbes es como un resumen de todo aquello que Shaftesbury detesta: la imagen de un poder absoluto y arbitrario que proscribe toda libertad de expresión, nacido de un cálculo egoísta individual de intereses de cada uno para sí mismo, que excluye de la naturaleza humana toda espiritualidad verdadera y toda nobleza verdadera, que reposa sobre la idea de que el hombre es para siempre un lobo para el hombre, y nada más —idea incompatible con cualquier armonía concebible en el mundo humano. Es esencialmente de esta idea que Shaftesbury se acoge para debilitar todo el edificio del pensamiento hobbesiano, pues ella hace simplemente insensible toda moral y toda política.

La idea de un *sentido moral* es en Shaftesbury la raíz de las réplicas a este género de posición y el fundamento del enfoque de todas las cuestiones morales y políticas. Lo que importa, es que esta idea fundamenta todo su discurso, que él elabora de manera que haga justicia al sombrío estado de la naturaleza descrito por Hobbes, así como al convencionalismo que él lee en Locke, y que esa idea contribuye a vincular al hombre con sus semejantes y con su mundo, y a su vez a éstos con la naturaleza entera, de suerte que esta idea no sea ajena a la visión finalista, armoniosa y humanizada de la naturaleza y del Universo que él opone a la aridez de un mundo que se podría resumir en la mecánica cartesiana o newtoniana.

Al egoísmo fomentador de guerra universal, el sentido moral *natural* opone un mundo de hombres naturalmente benévolos para sus semejantes; a la sumisión de la ley moral al arbitrio de un Legislador Supremo dispensador de castigos o de recompensas, él opone una moral inscrita en la naturaleza humana; a una visión que hace depender la paz y la socialidad de un apartamiento de la naturaleza, él opone una visión del hombre que las garantiza mediante un retorno a la naturaleza; al universo mecánico ciego, donde el hombre no puede intervenir sino por la fuerza y la violencia, él opone la perfección de un Todo donde cada elemento concurre infaliblemente al orden y a la armonía final del conjunto y donde, teniendo el hombre un rol de elemento activo, es muy normal pensar que por poco que él obre *según su naturaleza* él realizará actos conformes a la armonía de su mundo y del Universo entero, es decir también conformes a su felicidad y a la de la humanidad integrada al gran Todo, lo que implica de hecho, obrar moralmente.

En la idea de sentido moral, no se trata de un optimismo beato. Al contrario, esta idea es la afirmación de un hombre preocupado por modificar los modos de vida y de pensar de sus contemporáneos a fin de ase-

gurarles más paz y verdadera serenidad, en un mundo más justo donde todos deberían vivir manteniendo relaciones *amicales* con sus semejantes.

La inquietud, como hombre político, de proponer reformas y, como filósofo, de no proponerlas sin haberles asegurado un fundamento sólido en un examen de la realidad humana a veces desesperante, es la que anima la noción de sentido moral. Tal es, *grosso modo*, el fondo a partir del cual se forja la idea de un sentido moral natural.

¿Qué es pues este *sentido moral* que asegura la posibilidad de una vida humana digna de este nombre y feliz?<sup>4</sup> Es necesario para situarlo admitir la distinción entre el Bien *absoluto*, aquél del Todo como tal, *impenetrable a la inteligencia humana* es decir, que puede tener lugar solamente en la reflexión como una idea reguladora en relación a la cual la búsqueda de un bien finito adquiere su sentido, y el bien *relativo*, el del mundo humano al cual pertenece un individuo. El sentido moral y la virtud se definen en relación a este bien llamado relativo, ya que él es el único que está al alcance del hombre. La virtud consistirá en obrar como hombre benévolo (*benevolente*), es decir teniendo a la vista, al obrar, el bien de la comunidad de los hombres a la que se pertenece.

La cuestión es saber cómo o para qué está determinado este bien. Porque el hecho de que la virtud se comprenda en relación a un bien *relativo* no puede querer decir que ella permanezca indeterminada, librada al capricho de las circunstancias y de los acontecimientos. La moral que se busca establecer no sabrá ser relativista, porque relativista quiere decir insostenible en moral. Como ella no sabrá tampoco atenerse a la autoridad de una Iglesia o de la fe, ¿qué instancia podrá asegurarle alguna estabilidad? La inmutable naturaleza humana. En la especie, una facultad moral específica, natural, que es a la vez común a todo hombre como tal y la liga a la naturaleza en general. Esta facultad humana es el factor de integración del obrar humano en el ordenamiento perfecto del gran Todo: en cuanto natural, ella remite forzosamente al Bien absoluto; y al determinar el bien relativo que define para el hombre la virtud, ella permite decidir los asuntos humanos de manera que asegure la felicidad humana. Así, esta facultad natural del hombre es apta para fundar una moral estable: sus *normas* son

---

<sup>4</sup> Para una información más amplia sobre esta cuestión del sentido moral, no sabríamos sino recomendar el capítulo VIII de la obra de Larthomas, *De Shaftesbury à Kant*, Lille-París, taller nacional de reproducción de las tesis Didier Erudición, 1985, que he empleado, pp. 372-411; así como el ya antiguo artículo de Voitle, Robert, B., "Shaftesbury's moral sense", en: *Studies in Philology*, 52 (1955), pp. 17-38, al cual las presentes páginas le deben mucho.

independientes del individuo y exteriores a él puesto que la facultad que los discierne pertenece a todos y, siendo natural, se inscribe armoniosamente en el Todo.

Esta facultad recibe el nombre de *sentido*<sup>5</sup>. Ello porque esta aptitud proviene del *sentimiento* al mismo tiempo que ella distingue sus objetos a la manera de un sentido externo. Al plantear el sentido moral, Shaftesbury establece en efecto que el hombre como tal está dotado de una “afección natural”, entiéndase una tendencia, una inclinación, incluso hasta un deseo, por el bien de los hombres en general y que esta *afección natural* interactúa con la *razón* o el entendimiento, entiéndase las facultades lógicas y discursivas del espíritu, para procurar al individuo la capacidad de discernir el bien del mal.

Recurramos brevemente al texto para precisar esto un poco más: “En una criatura capaz de formarse nociones generales de las cosas, no son solamente los seres exteriores que se ofrecen a sus sentidos los que son objetos de su afección; las *acciones* mismas y las *afecciones* de piedad, de bondad, de gratitud y sus contrarios, dirigidos al espíritu por reflexión, devienen objetos. Así, por medio de este sentido reflexivo, nace otro género de afección llevado sobre estas primeras afecciones que han sido ya experimentadas y que devienen actualmente objeto de una nueva inclinación o aversión.”<sup>6</sup>

“Del mismo modo que las diversas emociones, tendencias, pasiones, disposiciones, y lo que de ella se deriva, la conducta y el comportamiento de las Criaturas en los diferentes aspectos de la vida —todo ello siendo representado en diversas vistas y perspectivas para el espíritu, el cual discierne en ellos tan pronto el bien como el mal respecto a la especie o a lo público— nace una nueva prueba o un nuevo ejercicio del corazón que, o bien, es recta y sanamente atraído por esto que es justo y bueno y se aparta de lo contrario, o bien, es de manera corrompida atraído por el mal y se aparta de esto que es mérito y bien.”<sup>7</sup>

Así el sentido moral no parece ser una simple cuestión de sentimiento, sino también de reflexión, y las morales del sentido moral no son, como

---

<sup>5</sup> Es en las versiones sucesivas de *Inquiry concerning Virtue or Merit*, libro I, 2ª parte, sección III que se encuentran los desarrollos más elaborados acerca de esto que Shaftesbury llama aquí un “sentido del bien y del mal” (*Sense of Right or Wrong*) (*Characteristics*, II, p. 31), o más adelante (pp. 41-42, por ejemplo): sentido moral (*moral sense*) pero que él llama también *ojo interior* (*inward eye*, II, p. 415, por ejemplo), o más aún *corazón* (*Ibid.*, II, p. 30).

<sup>6</sup> *Ibid.*, II, p. 28 (traducción nuestra).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 30 (traducción nuestra).

lo pretenden sus adversarios, morales sentimentales. Para discernir eficazmente el bien del mal, él exige la colaboración de una precisión de vista *intelectual* que debe juzgar correctamente lo que es bueno para la comunidad, y de una *afección* naturalmente sostenida por el bien así reconocido. Esta inclinación por el bien de la humanidad es *natural* al hombre porque no se puede concebir un ser razonable que no simpatice con sus semejantes; ella es también específicamente humana, ya que supone la reflexión y no pertenece sino a seres dotados de razón. Además, el sentido moral es asimilable a un *sentido* en el sentido *perceptivo* del término.

“El caso es el mismo aquí que para los *cuerpos* ordinarios. Al presentarse ante nuestros ojos las formas, movimientos, colores y proporciones de éstos resulta necesariamente belleza o deformidad, según la medida, el arreglo y la disposición de sus diversas partes. De igual modo en el *comportamiento* o en las *acciones* que se presentan a nuestro entendimiento, debe hallarse necesariamente, una diferencia manifiesta, según la regularidad o la irregularidad de los sujetos.”<sup>8</sup>

Y además: “Tan pronto como son vistas las *acciones*, tan pronto como son discernidas las *afecciones* y *pasiones humanas* (y ellas lo son por la mayoría tan pronto como se experimentan), un *ojo interior* distingue inmediatamente, viéndolas, lo bello y lo *formado*, lo *amable* y lo *admirable*, de lo *deforme*, de lo *vil*, de lo *odioso* o de lo *despreciable*. ¿Cómo es entonces posible no admitir que ‘tal como estas *distinciones* tienen su fundamento *en la naturaleza*, su discernimiento mismo es *natural* y nacido de la *sola Naturaleza*?’”<sup>9</sup>

La analogía con el sentido de la vista justifica a su manera la apelación de *sentido* que recibe la facultad moral, ella sugiere igualmente que ésta discierne objetos o valores tan reales e independientes de quien los percibe como cuando se ve colores o percepciones. Aquéllo carece desde luego de importancia ya que si podemos estar tentados de poner en duda el carácter universalmente compartido, y *natural*, de una tendencia por el bien de la humanidad, lo estamos menos respecto de una facultad que, como el sentido, discierne objetos exteriores, independientes del hecho de la percepción e inmutables, sean ellos percibidos o no. Podemos decir en este sentido que el “objeto” real e independiente que discierne el sentido moral, es algo así como el carácter armonioso, “integrado” del aconteci-

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, II, pp.28-29 (traducción nuestra).

<sup>9</sup> *Ibid.*, II, pp. 414-415 (traducción nuestra).

miento, la conformidad de la cosa juzgada con el orden general e inmutable del mundo, con el siguiente matiz: que se trata de este orden solamente en la medida en que él se torne accesible a los hombres a través de su sensibilidad para el bien público, para el bien de la especie a la cual ellos pertenecen, y gracias a sus perspicacias para aforar los efectos de acontecimientos sobre la comunidad.

Por supuesto, esta presentación del sentido moral no debe sugerir que todos y cada uno juzga en todo momento de manera infalible en materias morales, sino simplemente que se tiene esencialmente y por naturaleza la posibilidad —la aptitud fundamental— para hacerlo. Más exactamente, se ha recibido la capacidad para ello al recibir esta afección natural por el bien de la humanidad y la aptitud natural para reflexionar. En uno como en otro caso, el uso hecho de estas facultades depende mucho de la historia y de la educación, del carácter de cada uno. Pueden adquirirse malos hábitos, desarrollarse afecciones contra natura, instaurarse desequilibrios egoístas entre ciertos intereses privados y los intereses públicos, que oscurecen el sentido moral, enturbian el discernimiento, en contra de la afección natural. Aquí es necesario hacer intervenir la voluntad de reforma, tanto sobre el plano personal como comunitario. Pues si estas facultades no se adquieren, seguro que ellas se educan, se ejercitan, tal como se educa y se ejercita el gusto estético o artístico, el cual por lo demás, a un cierto nivel al menos, es uno con el sentido moral, ya que una vez más la Belleza y el Bien se reúnen.

Podremos decir que Shaftesbury es así confrontado a su manera, sobre la cuestión de los principios de la moralidad o de la virtud, con el círculo que se decubre en Aristóteles entre la virtud intelectual que es la *phrónesis* y las virtudes éticas: el discernimiento, el juicio —excelencia política— que es la *phrónesis* no puede ejercitarse sino sobre el fondo de una opción previa por el bien-obrar. Pero la opción ética por el bien es insuficiente, es impracticable si ella no descansa sobre la capacidad de juzgar, de discernir el bien, capacidad que define la *phrónesis*.

Es la *phrónesis* misma la que determina la regla por la cual se ordena la virtud ética y por tanto el bien-obrar, pero la *phrónesis* no sería la excelencia que ella es, la virtud intelectual en el orden de la *praxis* y la excelencia política, no sería más que habilidad, si ella no estuviera orientada hacia el bien por la virtud ética, o al menos por la opción previa por el bien-obrar.

Aquí, la pura razón no puede bastar para fundar el bien-obrar, es

necesario que las afecciones se asocien para incitar a obrar en la dirección señalada por el espíritu como siendo un bien para la humanidad. Y lo afectivo, el sentimiento, es por su parte insuficiente, ya que la inteligencia es indispensable para identificar el bien de la especie. La opción previa por el bien-obrar es aquí una afección natural. Pero como es necesario en Aristóteles asociar la capacidad de juzgar, es necesario en Shaftesbury añadir una operación de la razón.

\*

¿Y qué hay en cuanto a Kant? Se sabe que no es en su filosofía moral que Kant reencuentra, por su parte, y desarrolla la noción de sentido común. La moral kantiana está toda ella regida por la razón pura práctica. Es con ocasión de la analítica del juicio de gusto que Kant es llevado a introducir esta noción. Puede ser útil recordar, brevemente, el contexto de esta introducción.

En la economía del pensamiento crítico, el juicio sobre lo bello es un juicio reflexionante —en este sentido la regla general que permite decidir si esto es bello no es conocida o dada como previa. También el espíritu de aquel que juzga debe partir a su búsqueda: esta búsqueda es la reflexión en sentido kantiano. Además, si esta regla no puede ser dada de antemano, si ella no es conocida, es que ella no puede serlo, tal como lo revela la analítica del juicio de gusto: el criterio de lo bello no puede ser ni conocido ni formulado por el lenguaje, él no pertenece al orden del decir sino al del sentir. Es precisamente el lugar del sentido común en el desarrollo kantiano.

En efecto, a fin de devolver la especificidad del juicio de gusto, Kant procede primero por comparaciones sucesivas entre los diferentes tipos de juicio con los cuales es necesario no confundir el juicio sobre lo bello. Y para compararlos, hace uso de dos parámetros: 1. Un juicio es ya sea objetivo, ya sea subjetivo; 2. El es ya sea interesado, ya sea desinteresado. El juicio estético, en el examen, se revela a nosotros como subjetivo pero desinteresado. Esto permite distinguirlo en primer lugar del juicio de conocimiento, donde el interés no interviene, sino que es objetivo: cuando producimos un juicio de conocimiento, el concepto de la cosa por conocer interviene y la representación que se tiene en el espíritu de la cosa sobre la cual se juzga es referida al objeto mismo y a su concepto. Este juicio es objetivo, el juicio estético es en cuanto a sí mismo subjetivo, ya que no

relacionamos la representación que tenemos del objeto a este objeto para saber si ella es conforme a la realidad del objeto o a su concepto; en caso parecido, yo refiero la representación del objeto sobre la cual yo juzgo por mí mismo, a mi propio estado de gusto o de disgusto. No tengo necesidad del concepto de la cosa para declarar que ella es bella...

Pero el desinterés permite distinguir de otra parte el juicio de gusto del juicio de placer, que es también subjetivo y expresa un placer tomado del objeto. En el placer, el juicio es interesado, en el sentido en que él reposa en la toma en consideración de la existencia del objeto juzgado, de su existencia y de su disponibilidad para el placer que puedo ahí encontrar: el juicio es interesado puesto que el objeto es objeto de un deseo sensual o un fin para la voluntad, porque en uno y otro caso, hay deseo de apropiación o voluntad de utilización y eso requiere de la existencia efectiva del objeto. El desinterés pone igualmente a distancia del juicio sobre lo bello no solamente al juicio de placer sino también al juicio que en el orden moral toma en consideración un fin como el Bien o la Justicia. En este último caso, hay objetividad del juicio en la medida en que se remite el objeto juzgado al concepto de este fin; y hay juicio interesado porque se desea la realización de este fin y se aprecia el objeto en función del interés que presenta su existencia respecto a la satisfacción de ese deseo.

Esta característica del juicio de gusto, de ser desinteresada, —que reconocía ya Shaftesbury antes de Kant— es capital para nosotros en cuanto que, a partir de ella, se pueden comprender dos rasgos destacables de este juicio: sus pretensiones de universalidad y de necesidad. Ya sea para entender que cuando nosotros decimos “esto es bello”, por más subjetivo que sea el juicio propuesto, pretendemos sin ambages decir algo que valga para todos —universal, entonces— y que todos deberán aceptar, o bien una suerte de necesidad o de obligación. Esto se comprende fácilmente si se piensa bien lo que quiere decir “desinteresadamente”: ello quiere decir, explica Kant, que toda una serie de elementos no tiene derecho de ciudadanía en el pronunciamiento del juicio de gusto— los fines utilitarios de todo género, el seguimiento de fines exteriores a la experiencia estética y a su objeto, las referencias a la idiosincracia del sujeto que juzga, a su situación particular, a su afectividad personal, sus deseos y emociones privadas. Todo ello está excluido. Y si es necesario, para juzgar según el solo gusto, hacer abstracción de todo eso, se puede comprender entonces que la experiencia puesta a prueba, el juicio referido, el placer sentido, no puedan ser estrictamente privados o individuales. El juicio referido en estas

condiciones debe ser valorado por cualquiera que haga, como yo, abstracción de sus intereses singulares, de sus deseos, etc.

Es cuando se trata de descubrir en una pregunta trascendental las condiciones de posibilidad que vendrían a fundar, al menos en derecho, esta pretensión del juicio de gusto de valer para todos y de imponerse para todos, a pesar de su subjetividad, que Kant es conducido a introducir el sentido común.

El ha explicado en primer lugar que, como el placer que expresa el juicio de gusto no podía ser tomado como nada que fuera personal en aquel que juzga —sin lo cual el juicio no podría ser desinteresado—, debía serlo en el libre juego de la imaginación con el entendimiento suscitado en la cabeza del sujeto por la pura forma del objeto (la intervención de la materia reintroduciría también ella el interés, como en el juicio de gusto). Como la imaginación y el entendimiento son facultades de conocer cuyo acuerdo está supuesto en la producción de todo conocimiento de un fenómeno cualquiera, y como este conocimiento es comunicable a todo hombre, ello significa que el acuerdo de estas facultades debe ser el mismo en todos y cada uno. Y bien se puede suponer que su libre juego en la ausencia del concepto determinado, en el juicio de gusto, produce también el mismo efecto sobre cada uno, a saber, lo hace experimentar el mismo placer. Si el juicio de gusto, por ser desinteresado, expresa el placer tomado en el libre juego de la imaginación con el entendimiento, puedo pretender que todos pueden juzgar igual que yo, ya que aquello supone apenas, en los otros y en mí, el mismo funcionamiento de nuestras facultades de conocer. De ello, la *Crítica de la razón pura* ha rendido cuenta.

Le queda entonces a Kant mostrar que para fundar la pretensión de mi juicio de imponerse como un ejemplo que todos deberíamos seguir, a partir de esta posible universalidad, basta suponer además un sentido común; esto es, que todos experimentamos igualmente el libre juego de nuestras facultades de conocer (§ 20). Y esto, una vez más, debe estar supuesto, ya que así lo supone también “la comunicabilidad universal de nuestro conocimiento”. Dicho de otro modo, si se rehusa ser escéptico es necesario admitir que experimentamos de la misma manera “el efecto resultante del libre juego de las facultades de conocer” (§ 20).<sup>10</sup> Lo que vuelve a suponer un sentir común.

---

<sup>10</sup> La *Critique de la faculté de juger* es citada según la traducción de A. Philonenko, París: Vrin, varias ediciones.

Examinemos más de cerca la noción de felicidad que Kant introduce. El juicio de gusto es aquel juicio tan particular por el cual yo juzgo por mí mismo, sin referirme a otra cosa que a mí mismo y a mi placer, al mismo tiempo que pretendo juzgar de ese modo por los demás, atribuyéndoles el mismo gusto y haciendo de éste una obligación. Este juicio es a la vez eminentemente personal y se reclama universal y necesario.

La cuestión es saber cómo es posible un juicio “que únicamente a partir de la afección *personal* de placer que procura un objeto, independientemente de su concepto, juzgue *a priori* este juicio como dependiendo *en todo otro sujeto* de la representación de este objeto, es decir sin deber atender una aprobación ajena” (§ 36).

La respuesta es que este “placer de la simple reflexión” reposa en cada uno “sobre las mismas condiciones”: “las condiciones subjetivas de la posibilidad de un conocimiento en general”.

Y es por ello que el gusto puede ser llamado un sentido común, un “sentido comunitario (*eines gemeinschaftlichen Sinnes*), si se quiere llamar sentido a un efecto de la simple reflexión sobre el espíritu; se entiende entonces, en efecto, por sentido la afección de placer” (§ 40). El gusto es por consiguiente “la facultad de juzgar aquello que produce nuestro sentimiento, procedente de una representación dada, *universalmente comunicable* sin la mediación de un concepto”. Y el gusto es de ese modo “la facultad de juzgar *a priori* la comunicabilidad de los sentimientos, que son vinculados con una representación dada (sin mediación de un concepto)” (§ 40). Si este poder de juzgar *a priori* la universalidad de aquello que pertenece al orden del sentir puede parecer “demasiado artificial para que se lo pueda atribuir a esta facultad que nosotros llamamos el sentido *común*”, sin embargo “no hay nada más natural que hacer abstracción de la tendencia y de la emoción, en el momento en que se busca un juicio que debe servir de regla universal”. Esto es lo que pueden aclarar las máximas del sentido común, que son tres: “1. Pensar por sí mismo; 2. Pensar colocándose en el lugar de cualquier otro; 3. Pensar siempre en acuerdo consigo mismo”. Es decir, en primer lugar, pensar “*sin prejuicios*”. Es lo que exige la autonomía del juicio: yo no soy pasivo, yo decido por mí mismo sin dejarme imponer reglas por nadie. Enseguida, ser “de espíritu abierto”, tener un “pensamiento *desarrollado*”, elevarse por encima de las contingencias individuales y juzgar “desde *un punto de vista universal*”, dicho de otro modo, en la práctica “poniéndose en el punto de vista de los demás”. He ahí propiamente la máxima de la facultad de juzgar. Por último “la

tercera máxima” supone las dos primeras, su dominio hecho perfecto por un ejercicio repetido” (§ 40). Porque si el sentido común no se puede enseñar, él se ejercita y se afina por el ejercicio y los ejemplos (§ 32).

Lo que es particularmente interesante para nosotros aquí, es esto. Porque el juicio estético es a la vez eminentemente *personal* —subjetivo (el predicado de este juicio no es otro que mi placer) y autónomo (yo no me remito sino a mí mismo)— y *universal* (yo juzgo poniéndome en el lugar de los demás), la posibilidad misma de tal juicio, establecida trascendentalmente por Kant, indica la posibilidad de una comunidad humana donde el ser-con-los-demás no se reduce ni al reconocimiento de una uniformidad, de una igualdad anónima (como la del conocimiento objetivo), ni a una pura yuxtaposición de subjetividades singulares siempre, en el fondo, sin comunicación entre ellas, sino a una comunidad donde ser-con-los-otros significa reconocer a los otros en su singularidad propia al mismo tiempo que en aquello que, en tanto individuos singulares siempre únicos, tenemos en común: un mundo, un mundo en armonía con el cual cada uno por su cuenta puede descubrirse y en el cual se está en relación con otros que, reconocidos en su originalidad, están no obstante fundamentalmente de acuerdo con uno. Un mundo donde vemos las mismas cosas, y recibimos de ellas el mismo placer a partir de nuestra individualidad propia: todos tenemos que habérnosla con el mismo mundo y cuando se trata para nosotros de referirnos a él subjetivamente, al nivel del sentir, podemos aún ponernos de acuerdo. Y es que hay entre nosotros, como lo había notado Shaftesbury, una suerte de consenso fundamental, que concierne incluso a eso que tenemos de más propio y de más singularmente nuestro: el sentimiento. En este sentido, el sentido común kantiano determina según la bella fórmula de Hannah Arendt, “quien se pertenece en este mundo” y funda la posibilidad de una comunidad humana donde la pluralidad y las diferencias son respetadas. Y si el juicio de gusto testimonia eminentemente esta posibilidad, es que operando sin concepto y sin prejuicio, sin regla enunciable y sin consenso empíricamente adquirido, él es el juicio más puramente y más directamente relacionado con este sentido común.

Así se encuentra aquí todavía una suerte de círculo: sin el sentido común presupuesto, no podría haber comunidad auténtica en el sentido indicado; pero el sentido común no podría sobrevivir si es que no subsiste una suerte de comunidad. Destruir la comunidad, atomizarla encerrando a los individuos en ellos mismos es, en fin, abolir el sentido común. Inversamente, en tanto subsiste el sentido común como una relación con el

mundo que pasa a través de una relación con los otros, ya que apela a los otros, a su acuerdo, la comunidad no puede ser totalmente destruida. Este círculo parece hallarse vinculado al estatuto ambiguo que reconocía Kant al sentido común. En efecto, si el sentido común, en tanto que “facultad de juzgar *a priori* la comunicabilidad de las afecciones” (§ 40), es la *condición de posibilidad* de todo juicio de gusto que pone en obra este poder, no lo es sino porque está en la mira del juicio efectivo —traído por mí aquí y ahora— en tanto que *Idea reguladora*. Si el juicio estético tiene necesidad de una deducción en el sentido kantiano, es que su pretensión de “poseer un valor universal para cada sujeto” “debe apoyarse sobre cualquier principio *a priori*” (§ 30), principio *a priori* que Kant llama sentido común. Pero Kant indica también que “la condición de la necesidad, a la cual pretende un juicio de gusto, es la Idea de un sentido común” (§ 20). Porque incluso si hay fundamento trascendental para suponer este sentido común en todos (la deducción lo muestra), en mi juicio de gusto particular yo no puedo jamás estar seguro de haber juzgado solamente según este sentido, ni incluso a partir de él (ni de poder invocar desde él el acuerdo de los otros). La efectividad de un juicio de puro gusto, de puro sentido común, no es jamás garantía, incluso si todo juicio cognitivo empírico supone un tal sentido. Ello porque el sentido común no interviene sino como en la mira de mi juicio *hic et nunc*, como Idea reguladora, norma informulable, porque solamente es experimentado y jamás verificable. Así, la comunidad a la cual yo me refiero al pretender juzgar según el sentido común, si ella está justificadamente ahí, y trascendentalmente fundada, no es en realidad jamás sino una Idea a la cual uno se refiere implícitamente. El sentido común no nos tiene reunidos en una comunidad tal, pero como Idea siempre puede hacerlo.

\*

Este desarrollo introduce directamente a la propuesta que yo quisiera sugerir para concluir a partir de la lectura política que Arendt propone de este texto kantiano. La intuición fundadora de esta lectura es la siguiente: la aptitud para juzgar en materia política es similar a la aptitud que el texto kantiano llama el gusto. Eso significa esencialmente que la facultad de juzgar en política reposa sobre el *sentido común*, como capacidad de “pensar poniéndose en el lugar de todos los demás”. En los términos de Hannah Arendt, este sentido común no es otro que aquello que hace posible para

los hombres el compartir el mundo y la realidad de éste.

Ahora bien, ¿qué dice el sentido común? El sentido común dice que el concepto no tiene derecho de ciudadanía en el juicio estético —o político en la lectura arendtiana—, la norma no está formulada porque ella permanece informulable, situada en el orden del sentir, no del saber. Siendo esto aquello sobre lo cual reposa el juicio al mismo tiempo que la regla que él se da, el sentido común está siempre, y a la vez, más acá y más allá de la palabra del juicio: su condición de posibilidad en tanto que él se lo da como Idea reguladora. La norma —o cualquiera que sea el nombre que se le dé— no es, no puede ser, objetivable. Eso es lo que da fuerza a la lectura política del texto kantiano.

En efecto, es *de derecho*, como se ha visto, que esta norma escapa a la búsqueda de la objetivación. Y es solamente como tal que esta norma apela a la interpretación política. El mérito de la noción kantiana a este respecto es en efecto poner en evidencia el límite intrínseco de la comprensión en el dominio de las relaciones en el seno de una comunidad humana.

Esto lo apreciamos mejor, tal vez, si consideramos lo siguiente. Según la expresión kantiana, va en este dominio una facultad de juzgar que tiene en cuenta la manera de juzgar de los otros, y eso quiere decir “menos juicios reales que juicios *posibles*” de los otros hombres (§ 40, las cursivas son nuestras). No puede ser cuestión, en efecto, en el juicio de gusto kantiano, de tomar en cuenta la opinión efectivamente formulada por los otros, eso está explícitamente descartado (§ 32). Además, dado el carácter ilusorio que otorgaría a la facultad de juzgar estéticamente esta interrogación real de todos los miembros de la comunidad humana, a nombre de la cual uno pretende pronunciarse, la ausencia de esta observación concerniente a la posibilidad de los juicios tomados en cuenta *habría impedido toda interpretación política del texto*. Porque si se tratara, en el momento en que se juzga sobre el plan político, de atenerse a los juicios reales de los otros, o al menos de integrarlos en su reflexión, a título de referencia, la posibilidad de tener razón uno solo contra todos se encontraría eliminada. Y una lectura tal del texto kantiano no podría llevar muy lejos una reflexión filosófica sobre la política, la que se encontraría entonces en la obligación de admitir que los millones de alemanes que votaron por Hitler en 1933 —porque ellos eran unánimes en el juicio que ellos sostenían— tuvieron razón de ofrecerle el poder. Al contrario, el aprovechamiento arendtiano de la tercera *Crítica*, respetando el texto en este “detalle”, hace justicia a

la responsabilidad individual de aquel que juzga al mismo tiempo que a la dimensión intrínsecamente comunitaria del juicio que él sostiene y, de ese modo, deja abierta la meditación sobre la fragilidad de los sistemas democráticos y las dificultades que surgen del sufragio universal efectivo. Si el texto kantiano abre vías a un pensamiento político, es justamente porque él inscribe el juicio en el equilibrio inestable entre una decisión estrictamente individual —relativa a la sensibilidad interna de cada una— y la consideración de los puntos de vista potenciales de otros sobre el objeto singular sobre el cual uno se pronuncia solo. Y este equilibrio no puede ser pensado sino sobre la base de la complejidad paradójica del enfoque kantiano del gusto como sentido común. En efecto, como sensibilidad interna, éste pertenece por definición a la esfera de la subjetividad más irreductiblemente privada. Sin embargo, esta vista interior e inmediata, esta perspicacia sensible, puede estar legítimamente supuesta en cada uno —es la lección de la “Deducción de juicios de gusto”— cualquiera que sea el uso efectivo que hagan los individuos. Es así que en el juicio *hic et nunc* de un hombre sobre tal situación singular cuajan una experiencia personal, fundada sobre una capacidad que él comparte de derecho con todo otro hombre como tal, y la pretensión de un acuerdo universal, es decir de un juicio tal que todo hombre aspirando a la misma universalidad *debería* estar de acuerdo con él.

Hannah Arendt anticipa que esta aptitud humana de sentir como lo haría otro hombre es lo que hace posible el compartir las cosas del mundo por los hombres, lo que hace pues del mundo un mundo común, de manera que las cosas que se nos aparecen sean unas y las mismas para todos, fundando la unidad y la identidad de las cosas de nuestro mundo. Por eso ella afirma que el sentido común es el sentido de lo real, ya que sólo es real lo que es para la pluralidad de los hombres y no para un hombre solo. Y porque es la condición *sine qua non* del compartir del mundo para una comunidad humana, el sentido común debe ser y no puede ser otra cosa que la única norma a la cual se sujeta el juicio político —norma para siempre privada de universalidad objetiva, en tanto sensible. Sólo tomando en cuenta el sentido común, que hace posible toda comunidad, se le puede asegurar a ésta su cohesión, su perpetuación y su reforzamiento. El sentido común es condición de posibilidad y principio regulador del juicio político como del juicio estético. El juicio estético presenta una dimensión política —un interés empírico para la sociedad, dice Kant— porque reposa sobre aquello que funda la posibilidad de la comunidad humana y toma en considera-

ción un acuerdo de la comunidad entera. En el orden político, este acuerdo no puede más que referirse al bien de esta comunidad. Un tal juicio político sólo se ordena a la norma del sentido común y de este modo al bien común, tomando en cuenta los puntos de vista posibles de los otros sobre la situación, los juicios *potenciales* de los otros miembros de la comunidad. Potenciales, porque no se trata de dar importancia a los juicios efectivos que se dejan distraer de la mira de lo universal, del bien común, sino solamente a los juicios que los otros tendrían sobre la situación si tomaran en cuenta la comunidad, y solamente a ella.

Y habremos completado el recorrido en torno del sentido común que yo proponía al comienzo, cuando haya recordado, para terminar, que todos estos rasgos que Hannah Arendt sugiere reencontrar en el sentido común y el juicio estético kantianos, son aquellos que ella identifica como propios, desde siempre, de la reflexión filosófica sobre la política; son aquéllos de la *phrónesis* aristotélica. Tan es así que aquello que se encuentra en el mismo texto de Kant no es otra cosa que la cuestión que yo había identificado hace algunos instantes con el corazón del sentido moral en Shaftesbury. Y, nuevamente, circulamos en este círculo o juego de referencias ya evocado.

La excelencia ética, decía yo, no es nada sin la *phrónesis* y ésta no merecería su nombre, no sería más que habilidad, sin la excelencia ética. El círculo se reproduce en Kant y en Arendt leyendo a Kant en términos políticos: círculo del gusto y del sentido común, o si se prefiere, del sentido común como condición de posibilidad y como Idea reguladora. En el círculo arendtiano, hay un sentido común siempre ya presupuesto para que el juicio sea posible y un sentido común siempre aún por venir, en la mira del juicio, como su norma. Este círculo indica que si el juicio *hic et nunc* de un individuo sobre un particular dado debe ser universalmente válido, él debe reposar sobre una facultad de pensar poniéndose en el lugar de los otros con miras a un acuerdo con él. Esto sugiere que esta aptitud y esta mira no son siquiera pensables si aquello sobre lo que juzgamos nosotros no está ya compartido con los otros. Para que el juicio pueda ser formulado, con su pretensión universal, es necesario que él se inscriba en un mundo ya compartido, sentido en común, sin el cual la mira misma de universalidad estaría desprovista de sentido. Y sin embargo, el sentido común, el acuerdo universal, la pura toma en consideración del compartir armonioso del mundo con los otros, no es siempre sino una mira última, una norma jamás conseguida en el juicio *hic et nunc*: el sentido común

siempre tiene todavía que llegar por la práctica de este tipo de juicio. Sin esta mira de la comunidad en los juicios efectivos, el compartir el mundo se desagregaría; sólo esta mira asegura la perduración de la comunidad y tiende a consolidarla.

El juicio estético en sentido kantiano tiene, pues, una relevancia eminentemente política en su pureza misma, y esto porque es el juicio de sentido común, el único juicio que toma en cuenta, como su única norma, a la comunidad misma y así manifiesta la posibilidad del estar-juntos y de su mira sin la cual ninguna acción *política* tendría sentido.

(Traducción de Rocío Reátegui)