

Dep. Legal ppi 201502ZU4649

Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa

Depósito legal pp 197402ZU34 / ISSN 0798-1171



REVISTA DE FILOSOFÍA

MONOGRÁFICOS

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 98
2021 - 2
Mayo - Agosto

Revista de Filosofía, N° 98, 2021-2 pp. 139-159

Estética de lo cotidiano, estética del cuidado

Everyday Aesthetics, Care Aesthetics

M^a Jesús Godoy Domínguez

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4875-3872>

Universidad de Sevilla- España

godoydom@us.es

Resumen

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5527321>

En Yuriko Saito, la estética de lo cotidiano se entrelaza con la ética mediante los llamados juicios estético-morales, donde la valoración formal del objeto práctico depende de lo beneficioso que resulta a su usuario. Este interés por quien ha de valerse del artefacto, conllevando una experiencia de alteridad, de ponerse virtualmente en el lugar del otro, tronca con el funcionalismo simpatético de Hume, pero lo rebasa al extenderse al otro vulnerable del que empieza a ocuparse la sociedad del bienestar desde la ética del cuidado. Ello permite plantear la estética de lo cotidiano de Saito como una *estética del cuidado*.

Palabras clave: estética de lo cotidiano; Saito; ética del cuidado; Hume; empatía.

Abstract

In Yuriko Saito, everyday aesthetics interlinks with ethics by means of the so-called moral-aesthetic judgments, where the formal assessment of the practical object depends on how beneficial it is to its user. This interest in the person who has to make use of the artifact, bringing an experience of otherness, of virtually putting oneself in someone's else position, connects with Hume's sympathetic functionalism, but goes beyond by extending to the vulnerable other that the welfare society tends to through the ethics of care. This allows us to consider the aesthetics of daily life in Saito as an *aesthetics of care*.

Keywords: Everyday Aesthetics; Saito; Ethics of Care; Hume; Empathy.

A mi padre, Pedro

1. Revisionismo y crítica en la estética de lo cotidiano de Yuriko Saito

La estética de lo cotidiano ha supuesto uno de los desafíos más serios a la disciplina estética dentro de la tendencia revisionista y horizonte expansivo que vienen caracterizándola en los últimos tiempos¹. Su recuperación, para la reflexión estética, de los objetos intrascendentes de todos los días y las acciones banales donde se hallan inmersos ha estado motivada por el dominio del objeto artístico como referente del objeto estético en su naturaleza superior y privilegiada, y de la contemplación pasiva y desinteresada como modelo de experiencia estética arrancada también del curso normal de la vida y por eso mismo excepcional². Este movimiento ha pretendido ampliar así la estrechez de miras del discurso estético moderno y demostrar que los objetos mundanos y las experiencias corrientes, no es que formen parte de nuestra vida estética, es que constituyen el grueso de la misma, aunque no siempre nos percatemos de ello, por lo que no debieran seguir despreciándose. En todo caso, ha querido agudizar nuestra sensibilidad estética a fin de hacernos apreciar esos otros fenómenos estéticos menos llamativos y deslumbrantes –pero igual de provechosos y enriquecedores– que ocurren continuamente a nuestro alrededor y que merecen ser motivo igualmente de discusión teórica³.

En Yuriko Saito, una de sus portavoces más autorizadas, esta corriente estética adquiere matices propios, ya que la cotidianeidad históricamente negada aparece en ella en sentido estricto; o sea, no se ve despojada de su condición común y, por ende, insulsa y anodina de la que sí prescinde, en cambio, esa otra versión de lo cotidiano, liderada por Thomas Leddy, que la inviste de la singularidad –de aura, en palabras del autor– de la que por propia definición carece⁴. Frente a esta variante *débil* de lo

- 1 Tendencia amplia y heterogénea, expresada en la revalorización estética tanto de la imagen de masas, como de las –mal– llamadas emociones negativas, pasando por la de la mujer, la naturaleza y el diseño, entre otros.
- 2 Mientras en el caso de la experiencia estética, fue la estética kantiana la responsable del modelo implantado al escindir ésta el juicio estético o juicio de gusto del juicio lógico o de conocimiento (Véase KANT, Immanuel, *Crítica del juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 2001, §15, pp. 161-164), en el caso del objeto estético, se debe en cambio a la lectura desvirtuada de Kant por parte de la estética postkantiana del siglo XX –neokantiana más bien–, por autores como Bullough, Greenberg o Adorno, a quienes nos referiremos más adelante.
- 3 Sherry Irvin ha sido una de las primeras pensadoras y más incisivas en destacar la necesidad de prestar atención a fenómenos estéticos tradicionalmente ignorados, pero al alcance de todos por su frecuencia y cotidianidad. IRVIN, Sherry, “Scratching an Itch”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 66 (1), 2008, pp. 25-35.
- 4 Lo cotidiano, experimentado de ese modo particularmente intenso, se dota según Leddy de un “hondo significado con el que parece extenderse más allá de sí mismo”. LEDDY, Thomas, *The Extraordinary in the Ordinary. The Aesthetics of Everyday Life*, Broadview Press, Ontario, 2012, pp. 116-117. Traducción propia.

cotidiano⁵ donde los conceptos estéticos, de inspiración artística, se aplican sin más a los utensilios y acciones comunes para hacer de ellos algo insólito como el arte, la variante *fuerte* de Saito afronta los objetos y procesos rutinarios como lo que realmente son, objetos y procesos nada especiales, como no lo son ni una cafetera por ejemplo, ni el tirar la basura⁶. Lejos de arrancarlos así de su contexto práctico como en la primera modalidad, de *desfamiliarizarlos*⁷, en esta otra se combina la belleza que se observa en ellos con la funcionalidad, la pequeñez e irrelevancia del día a día, pues eludir estas circunstancias, aunque de interés en algún momento, equivale aquí a desnaturalización. Por todo ello, es posible afirmar que en Yuriko Saito lo cotidiano es más cotidiano que en ningún otro sitio, la cotidianeidad es pura y absoluta cotidianeidad, como ella misma deja constancia: “Puede que no sea placentera, memorable o especial, pero esta rutina de todos los días da la textura estética –en sentido clasificatorio- de la vida ordinaria”⁸.

Pero si la estética de lo cotidiano emergió en su día como crítica a la reflexión estética moderna, ella misma ha sido objeto de crítica a su vez, blanco de ataque dentro de sus propias filas. En esta crítica inmanente o autocrítica, síntoma del propio discurrir filosófico que está en su base y que la alienta, el mayor reproche que se le ha hecho es su falta de rigor filosófico o carencia de enjundia teórica debido a su impugnación, en buena medida, de la tradición estética moderna, que ha acabado menoscabando –se dice aquí- parte del mérito, la frescura y el entusiasmo que concurrieron en su génesis⁹. En el caso concreto de Jane Forsey, esta recriminación principal

- 5 Seguimos la doble formulación de la estética de lo cotidiano a la que han aludido Chris Dowling en “The Aesthetics of Daily Life”, *The British Journal of Aesthetics*, 50 (3), 2010, pp. 225-242 y Richard Shusterman en “Back to the Future: Aesthetics Today”, *The Nordic Journal of Aesthetics*, 43 (23), 2012, pp. 104-124.
- 6 Son los ejemplos analizados por Jane Forsey y Thomas Leddy respectivamente en FORSEY, Jane, *The Aesthetics of Design*, Oxford University Press, Oxford, 2013 y LEDDY, Thomas, “Experience of Awe: an Expansive Approach to Everyday Aesthetics”, *Contemporary Aesthetics*, 13, 2015.
- 7 Expresión de Yuriko Saito para referirse a la manera de Leddy y otros teóricos de entender lo cotidiano como extraño e inusual, *poco familiar*, frente a la suya propia, donde la *familiaridad* se respeta y se deja, por el contrario, tal cual. SAITO, Yuriko, *Aesthetics of the Familiar. Everyday Life and World-Making*, Oxford University Press, Oxford, 2017, pp. 11-23. Por tanto, no se procede en ningún caso a su *artificiación*, como sostiene la autora en SAITO, Yuriko, “Everyday Aesthetics and Artificiation”, *Contemporary Aesthetics*, 10, 2012.
- 8 SAITO, *Aesthetics of the Familiar*, *op. cit.*, p. 27. Traducción propia, como todas las de la autora en el presente trabajo. Sin duda, los orígenes japoneses de la teórica son fundamentales en esta percepción suya de lo cotidiano, pues no hay que olvidar que en la cultura oriental no existe la diferenciación característica de la estética moderna occidental entre belleza pura y belleza aplicada, establecida en el marco de la estética kantiana como belleza libre y belleza adherente. Véase esta distinción en KANT, *Crítica del juicio*, *op. cit.*, §16, pp. 164-167.
- 9 Entre estos críticos, figuran Kevin Melchionne, “Aesthetic Experience in Everyday Life: A Reply to Dowling”, *British Journal of Aesthetics*, 51 (4), 2011, pp. 437-442; Glenn Parsons y Allan Carlson, *Functional Beauty*, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 167-195 o el propio Leddy con “The nature of everyday aesthetics”, en *The Aesthetics of Everyday Life*, Columbia University Press, Nueva York, 2004, pp. 3-22.

se une a una segunda, pues arremetiendo contra el discurso estético vigente en los dos últimos siglos, saliéndose incluso de su ámbito, la estética de lo cotidiano se ha visto obligada a acudir, según la autora, a dominios externos como la ética para proveerse de sentido, lo que ha ido en detrimento de la autonomía alcanzada por la disciplina estética en el periodo ilustrado. Forsey valora así, sin titubeos, la autorreflexión que esta tendencia representa para el pensamiento estético en general, la urgencia con que lo apremia para que abandone absurdas restricciones que lo han ido alejando de la vida real, pero considera al mismo tiempo un error que quiera legitimarse desde fuera de su marco teórico por la confusión que ello introduce en sus supuestos y la renuncia que conlleva, en última instancia, a su especificidad¹⁰.

Sin estar dirigida a ella en solitario –atañe en idéntica medida a otros pensadores igualmente de lo cotidiano¹¹–, esta doble acusación cobra mayor fuerza, si cabe, en Saito ya que lo cotidiano en ella, con grandes implicaciones en la vida de las personas y en la marcha de la sociedad y el mundo¹², cristaliza en un tipo particular de juicios, los llamados juicios “estético-morales”¹³, en los que como su propio nombre indica lo puramente estético, rebasando su estricto marco de actuación como sostiene Forsey, se entrelaza expresamente con lo ético y no se entiende sin él. En estos juicios, explica la japonesa, valoramos cosas normales, artefactos de los que nos valemos en el día a día, espacios y ambientes que solemos frecuentar, atribuyéndoles cualidades morales como respeto, consideración o sensibilidad –y sus opuestos, lógicamente– a partir de sus propiedades perceptivas y sensoriales. Son juicios radicados así, exclusivamente, en el utensilio o la atmósfera y sus rasgos formales, no en quien los diseñó o en el proceso o la intención con la que fueron diseñados¹⁴, por lo que su impronta estética está fuera de toda duda, a diferencia de lo que ocurre en los juicios genuinamente morales, rara vez fundamentados en las características sensibles de la acción o persona enjuiciada¹⁵. En cuanto a la atribución en sí de cualidades éticas a seres inanimados,

10 FORSEY, *The Aesthetics of Design*, op. cit., p. 194.

11 A Crispin Sartwell, Thomas Leddy, Sherry Irvin, Roger Scruton, Arnold Berleant y Arto Haapala, exactamente. FORSEY, *The Aesthetics of Design*, op. cit., pp. 200-202.

12 Así lo certifica la autora al declarar que “la estética de lo cotidiano condiciona la calidad de la sociedad y, en último extremo, el estado del mundo, para bien o para mal”. SAITO, *Aesthetics of the Familiar*, op. cit., p. 4.

13 Expuestos profusamente en el capítulo V de su texto de 2007, *Everyday Aesthetics*, Oxford University Press, Oxford, pp. 205-242, y ampliados en el posterior de 2017, *Aesthetics of the Familiar*, op. cit., pp. 149-186.

14 Circunstancias como que el objeto haya sido concebido como arma o instrumento de tortura o fabricado mediante explotación infantil no influyen para nada, por tanto, según la esteta, en dicho pronunciamiento.

15 Este énfasis de Saito en el componente sensorial de los juicios estético-morales casa a la perfección con su objetivo de devolver la disciplina estética a sus orígenes, al estudio del conocimiento sensible obtenido por medio de la forma bella –según lo instituyera Baumgarten a mediados del siglo XVIII–,

no hay razón, según Saito, para considerarla un dislate o equivocación categorial –en principio, sólo el sujeto humano, único agente realmente moral, podría ser calificado propiamente de atento, de altruista o lo contrario-, teniendo en cuenta la recurrente caracterización antropomórfica del objeto artístico dentro del mismo territorio estético, donde sin mayores problemas se tilda una pieza musical de triste o una pintura de alegre. Como práctica valorativa, por tanto, absolutamente extendida y de dominio público, su legitimidad sería del todo incuestionable.

A la vez y, como juicios terminantemente morales, los juicios de los que habla Saito nacen de nuestra interacción con otros seres humanos, mediada aquí por el objeto o la actividad doméstica sobre los que nos pronunciamos según creemos que mejorará o no la existencia de alguno de ellos. Pero esto que para Forsey representa una huida hacia la esfera moral, una traición en toda regla a la estética como consecuencia del supuesto rechazo de Saito a la disciplina en su conjunto y, por tanto, un demérito¹⁶, constituye sin embargo su mayor virtud, como pretendemos poner de manifiesto en estas páginas mostrando las concomitancias del pensamiento estético de la japonesa con los principios sustentadores de la ética del cuidado, pero sin renunciar a esa condición estética suya donde tiene su razón de ser, es decir, sin dejar de ser en ningún momento pensamiento propiamente estético. Desde este enfoque, nuestro objetivo será rebatir las objeciones de Forsey a la estética de Saito por un doble procedimiento: indicando, para empezar, los antecedentes reflexivos de Saito dentro de la tradición estética antigua y, sobre todo, la tradición moderna y, después y muy especialmente, haciendo ver que la proximidad a las tesis del cuidado, además de no perjudicar para nada a los juicios estético-morales, los afianza mediante la experiencia de alteridad que está en su base, experiencia de signo afectivo con la que el espectador deja a la vista de todos su compromiso, al fin y al cabo, con el bien común.

2. Los juicios estético-morales, juicios plenamente estéticos

Con estas miras, es posible afirmar, ya de entrada, que los juicios en cuestión están lejos de salirse de los márgenes de la estética como defiende Forsey. No en vano, tienen un sólido precedente reflexivo en la larga tradición de la *kalokagathia* que se remonta, ni más ni menos, que hasta Platón, donde –hay que recordar- algo era bello si al mismo tiempo era bueno¹⁷. Prueba de ello es que en Yuriko Saito, un objeto prác-

sin estar identificada ésta aún con la forma artística como ocurrirá posteriormente con Hegel. SAITO, *Aesthetics of the Familiar*, op. cit., p. 1.

16 Lo que lleva a la canadiense a elaborar toda una argumentación estética del diseño –identificado éste con lo cotidiano, con los objetos prácticos con los que nos relacionamos a diario-, basada en el concepto kantiano de belleza libre por oposición al de belleza adherente.

17 Sirva como ejemplo esta cita del filósofo en el *Timeo* (87 C), de connotaciones pitagóricas: “Todo lo bueno es bello y lo bello no carece nunca de proporción”.

tico cualquiera, una silla por ejemplo, deviene *respetuosa* en la medida en que recoge la espalda en toda su extensión y se adapta perfectamente a la fisionomía humana. En otras palabras, la aprobamos estéticamente porque constatamos el bien físico que puede llegar a proporcionar a su usuario, al igual que la reprobamos si no lo hace¹⁸. Así, la disidencia que advierte Forsey sería, en todo caso, de la estética moderna, pero nunca de la estética clásica. Pero ni siquiera de la moderna, pues enjuiciar estéticamente un objeto cotidiano, un utensilio, consiste para Saito en valorar el ensamblaje entre forma y función, por lo que “nos perdemos buena parte de su potencial estético si separamos quirúrgicamente su faceta instrumental”¹⁹. Forma y función van parejas, entonces, en la pensadora, como lo iban también en la amplia sensibilidad estética del siglo XVIII –punto de arranque de la tradición estética moderna–, donde no existía realmente la contraposición entre uso y belleza, utilidad y desinterés que querrán ver en ella teorías artísticas posteriores, sobre todo del siglo XX. Son de mencionar aquí Bollough, Greenberg o Adorno, fraguadas al calor de la industrialización, el capitalismo y el consumo y los nuevos males que ellos entrañaban para la libertad de cuño ilustrado²⁰. El mismo Kant, promotor de la estética del desinterés en estas teorías, de la separación de todo lo relativo al carácter práctico y mundano, incluía la jardinería en el extenso campo de la pintura y creía que la atención que reclamaban las máquinas y artefactos excedía la simple utilidad²¹. Por si fuera poco, en un segundo desarrollo teórico de la estética del XVIII –de menor fortuna histórica, eso sí, frente al prevalente desarrollo kantiano–, representado en este caso por Hume, el uso y la función eran factores intrínsecos a la experiencia estética, dado que la estética era aquí esencialmente utilitaria²².

Es fácil deducir que tanto a la luz de la estética clásica –donde los vínculos con la ética son palmarios– como de la estética moderna –donde los aspectos prácticos no estaban reñidos en realidad con los sensibles–, Saito permanecería en todo momento dentro de los límites estéticos, brindando además una de las síntesis más fructíferas y

18 En Saito, la experiencia estética puede ser positiva o negativa; la negativa tiene el aliciente añadido de que incita a revertir la situación que la provoca, o sea, induce claramente a la acción, cosa que no tiene por qué ocurrir en la positiva. SAITO, *Aesthetics of the Familiar*, op. cit., p. 31.

19 SAITO, *Everyday Aesthetics*, op. cit., p. 26.

20 INFANTE DEL ROSAL, Fernando, *La autonomía del diseño. Diseño como categoría estética*, Universitat de València, Valencia, 2018, p. 23.

21 Como ha resaltado Gillo Dorfles en *Introduzione al disegno industriale*, Einaudi, Turín, 2001, p. 9.

22 Es lo que vienen poniendo de relieve, cada vez con más ahínco, estetas internacionales como Carolyn Korsmeyer en “Hume and the Foundations of Taste”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 35 (2), 1976, pp. 201-215 y Paul Guyer en “Beauty and Utility in Eighteenth-Century Aesthetics”, *Eighteenth-Century Studies*, 35 (3), 2002, pp. 439-453. En el ámbito nacional destaca a Jorge López Lloret, “De la utilidad de la belleza. Argumentos sobre el clasicismo en la estética de David Hume” publicado en *Daimon. Revista de Filosofía*, 28, 2003, pp. 25-40 o Infante del Rosal en la citada *La autonomía del diseño*.

solventes de ambos periodos estéticos a través de los juicios estético-morales; juicios, volvemos a insistir, con una clara dimensión estética, pues la valoración radica en el diseño y la apariencia del objeto o espacio, con los que se da por hecho “una óptima capacidad funcional”²³, y una dimensión ética, al reflejar cierta preocupación por quien se vale o puede valerse de él, seamos nosotros mismos o un semejante con quien el espectador establece de ese modo un nexo de tipo afectivo. Por obra de la primera, tenemos una experiencia estética de pleno derecho, es decir, sentimos placer y por eso nos parece bello el objeto –sinónimo aquí de *humilde*, de *comedido* y adjetivos de esta misma índole-, en tanto que, por obra de la segunda, deducimos su alcance positivo en la vida de alguien, a quien ha de permitir alcanzar así cierto grado de bienestar. O dicho de otro modo y descendiendo una vez más al terreno práctico, calificamos una batería de cocina de *considerada* cuando las asas de metal de sus cacerolas, revestidas de algún material ignífugo, evitan que quien guise con ellas pueda quemarse en un momento dado. Confluyen, en idéntica medida así, la mejora de la existencia –propia, pero sobre todo ajena, que es la que hace aflorar la dimensión ética- con un receptor que contempla con fruición esa circunstancia –o la barrunta o intuye- por lo beneficioso que resulta.

Esta respuesta estética desde la utilidad y la conveniencia para alguien a la que se reducen, al fin y al cabo, los juicios estético-morales –juicios donde la sensibilidad estética es por eso el mejor indicador de la capacidad moral del individuo, en opinión de Saito²⁴-, sin ser del todo original de la japonesa, deviene única en su pensamiento en virtud del tipo de enlace emocional que se crea cuando ese alguien por quien se alegra el espectador no es él mismo, sino un congénere suyo –la mayoría de veces, dicho sea de paso-. En efecto, un planteamiento similar encontramos en el funcionalismo estético de Hume, en tanto funcionalismo emotivista o simpatético²⁵. Porque en Hume, la belleza, dentro de un proceso en gran medida complejo y en todo caso ligado a la utilidad y el servicio, viene mediada por la noción típicamente ilustrada de la simpatía, que como principio operante universal, hace que ningún ser humano nos sea indiferente²⁶. O si se quiere y dicho en términos estéticos, que seamos capaces

23 SAITO, *Everyday Aesthetics*, *op. cit.*, p. 27. Ello no excluye el supuesto contrario, el funcionamiento pésimo, porque las emociones negativas están integradas igualmente –hemos señalado ya- en el desarrollo teórico de la esteta japonesa.

24 *Ibid.*, p. 238.

25 Sobre todo en la obra temprana del filósofo *Tratado de la naturaleza humana* (1740), pero también en su *Investigación sobre los principios de la moral* (1751), textos en los que nos centraremos por eso en el presente trabajo.

26 Para el autor, “es evidente que la naturaleza ha preservado una gran semejanza entre todas las distintas criaturas humanas, y que nos es imposible advertir en los demás una pasión o principio cuyo paralelo no encontremos en nosotros mismos”. HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 2018, II, I, XI, p. 440.

de sentir complacencia al ver –o suponer– a un igual complacido en la medida en que colma sus necesidades²⁷. En ese sentido, “un suelo fértil y un clima agradable nos serán placenteros cuando pensemos en la felicidad que darían a sus habitantes”²⁸. Es decir, la experiencia de utilidad, adjunta a la experiencia estética, tiende a ser en el escocés de una utilidad diferida o delegada, o sea, cuyo disfrute directo –interesado– pertenece a otro, porque es el otro el que saca provecho del artefacto y por quien el espectador termina al final alegrándose, o quien le hace disfrutar a él a su vez, sólo que indirecta o desinteresadamente en su caso²⁹. Es el otro, por tanto, el que posee el objeto y está en condiciones de sacarle partido, lo que no excluye, sin embargo –al igual que en Saito–, la posibilidad de la propia posesión y el propio partido, siempre y cuando vayan acompañados del desdoble intelectual del poseedor –esto ya no está en la autora–, por el que éste llega a contemplarse a sí mismo como usuario gratificado del objeto –asume, en definitiva, el rol de observador– y hace posible con ello la experiencia estética³⁰. Luego en la belleza funcional de Hume y por intercesión de la simpatía, la *voluptas* viene a consistir, por decirlo así, en gozar desinteresadamente de los goces interesados de alguien³¹, sean propios –menos habitual en el filósofo y acudiendo al desdoblamiento, como hemos visto– o sean ajenos –como suele ser más frecuente en el de Edimburgo–.

Con este importante antecedente a sus espaldas, del que sin embargo Saito no da cuenta ni informa en ningún momento en sus escritos –muy probablemente, por falta de conciencia de ello³²–, los juicios estético-morales aparejan también una experiencia

27 Según Peter Kivy, esta moralización de la belleza que tiene lugar en Hume viene a ser el reverso de la estetización de la moral en su compatriota Francis Hutcheson. KIVY, Peter, “Hume’s Neighbour’s Wife: An Essay on the Evolution of Hume’s Aesthetics”, en *The Seventh Sense: Francis Hutcheson and Eighteenth-Century British Aesthetics*, Oxford University Press, Oxford, 2003, p. 287.

28 HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, op. cit., III, III, I, p. 776.

29 “Participamos de su interés mediante la fuerza de la imaginación, y sentimos la misma satisfacción que la que en esa persona producen naturalmente tales objetos”. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, op. cit., II, II, V, p. 498. A juicio de Townsend, este placer desinteresado del espectador no es ningún preludio del que aparecerá en la *Crítica del juicio* de Kant. Es solamente una forma de entender la experiencia afectiva más allá de la dicotomía egoísmo/benevolencia. Véase TOWNSEND, David, *Hume’s Aesthetic Theory*, Routledge, Nueva York 2014, pp. 100, 109, 143 y 154.

30 HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, op. cit., II, I, XI, p. 444.

31 LÓPEZ LLORET, “De la utilidad de la belleza”, op. cit., p. 34.

32 Lo creemos así pues, a diferencia de lo que sucede con otros pensadores del siglo XVIII, abordados con mayor o menor profundidad según el caso en los textos de Saito, el escocés no se menciona en ellos ni una sola vez. Por eso, llama aún más la atención que sea Hume quien premonitoriamente establezca cierta continuidad entre el utilitarismo que él proyecta en la belleza y la esfera de lo cotidiano donde, siglos después, hoy por hoy, se desenvuelve Saito: “Podemos observar que en la vida cotidiana siempre se apela a la circunstancia de la utilidad”, HUME, David, “Investigación sobre los principios de la moral”, en *Investigación sobre el conocimiento humano. Investigación sobre los principios de la moral*, Tecnos, Madrid, 2017, p. 335.

de alteridad, que aunque hasta cierto punto emparentada con la de Hume –se trata de seguir sintiendo, después de todo, placer estético con el bien de un semejante-, va bastante más allá. El motivo es que el otro sobre el que gravita aquí la *utilitas* y el que resulta de ese modo favorecido, se extiende también y sobre todo al *diferente* o *con necesidades especiales* que la japonesa, a diferencia de Hume, tiene muy en cuenta en su deseo de promover, desde la esfera estética, una sociedad más justa y más humana y, con ello, un mundo mejor³³. Esta circunstancia, aparentemente inocua e irrelevante, introduce sin embargo cambios sustanciales en el ligamen afectivo con el otro respecto al que hemos visto en Hume; sustanciales –claro está- para nuestro propósito, para vincular la belleza mundana de Saito con la ética del cuidado.

3. De la simpatía a la empatía

Para explicar estas alteraciones, comenzaremos señalando que, en el filósofo, la complacencia ajena obtenida con el utensilio redundante en propia complacencia debido al trasvase emocional intrínseco a la simpatía, que permite entender el disfrute directo del objeto por parte del otro y, desde la comprensión de ese disfrute, esto es, reconociendo el objeto y sus posibilidades de cubrir las necesidades de su usuario, desarrollar un disfrute propio e indirecto vía imaginativa. Con un papel fundamental, ciertamente, la imaginación permite hacerse una idea en Hume de lo que significa verse satisfecho en una necesidad y simpatizar de ese modo con el beneficiario del objeto, llegando a sentir satisfacción también *-junto* al otro, *con* él, a su lado- aun sin obtener en este caso beneficio personal alguno³⁴. En contraste con ello, el placer como espectador en Saito, emanado del que alcanza el otro especialmente vulnerable –niños, ancianos, enfermos, discapacitados, inmigrantes, obreros en condiciones laborales particularmente difíciles-, sobrepasa con mucho la transferencia de sentimientos con componente gnoseológico en la que consiste, a fin de cuentas, la simpatía en Hume como solución al problema de la sociabilidad –de seres humanos separados, cada uno en su atalaya de sujeto moderno- desde la propia naturaleza humana³⁵. Apunta más bien al adentramiento virtual en ese otro necesitado, a una

33 SAITO, *Everyday Aesthetics*, *op. cit.*, p. 208.

34 “Fertilidad y valor tienen una referencia plena al uso, y éste a la riqueza, alegría y abundancia, cosas de las que no tenemos esperanza alguna de participar, aunque tomemos parte en ellas gracias a la vivacidad de la fantasía, disfrutando en alguna medida de ellas junto con su propietario”. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, *op. cit.*, II, II, V, p. 498. Énfasis nuestro.

35 Hanley asocia la eclosión del pensamiento sobre la simpatía en el siglo XVIII al tránsito de formas íntimas y tradicionales de organización social, con todos sus miembros perfectamente cohesionados, a formas organizativas más modernas en tanto más amplias y, por eso mismo, más dispersas y disgregadas. HANLEY, R. P., “The Eighteenth-Century Context of Sympathy from Spinoza to Kant”, en *Sympathy. A History*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 171-198. En cuanto a la mediación de la idea en el traspaso del sentimiento, piensa Seoane que ello permite avanzar considerablemente a Hume respecto a Hutcheson, para quien la simpatía se quedaba en un mero contagio afectivo. SEOANE, Julio, *Del sentido moral a la moral sentimental: el origen sentimental de la identidad y ciudadanía democrática*, Siglo XXI, Madrid, 2004, pp. 73-75.

actualización intencional de sus calamidades, *allí mismo, en su interior*, con motivo de la cual disfrutamos al constatar que el uso del artefacto o la permanencia en un determinado ambiente le hace disfrutar primero a él, al procurarle cierto alivio en sus circunstancias³⁶. Frente a la simple alegría compartida o alegría *externa* en la que queda instalado el funcionalismo simpatético de Hume, lo que parece existir por el contrario aquí es la ocupación imaginaria del débil –la imaginación sigue siendo, en todo caso, inexcusable- para sentir *desde dentro mismo de él* lo que él siente cuando se ve aliviado y, por tanto, una intensificación y profundización en dicha alegría, como es característico de ese otro lazo emocional que es la empatía –la *Einführung*, en su original denominación decimonónica- y del que Saito deviene consignataria, aunque de manera un tanto velada o *sui generis*, sobre todo comparado con la manera mucho más abierta y ostensible con la que aparece la simpatía en Hume, quien –no olvidemos- es uno de sus mayores teóricos en el contexto ilustrado del siglo XVIII³⁷.

Desde ese otro horizonte, formulamos juicios estéticos en los que, según Saito, evaluamos propiedades sensibles de todo tipo de un artefacto o espacio concreto –la forma, el color, el tamaño, la textura, la disposición-, de acuerdo con el grado de confort y seguridad que al conferirle a su usuario, pensamos que lo alejará de un posible daño físico o moral –dígase discriminación, desplazamiento cultural o estigma social-. De ese modo, calificamos por ejemplo el teléfono de teclas y números grandes de *atento*, presuponiendo –*participando de*- la facilidad con que las personas de edad avanzada accionarán su mecanismo; catalogamos el juguete de cantos redondos de *responsable*, aventurando –*compartiendo*- la protección que brindará a su manipulador infantil; y el ambiente alcanzado con música relajante y cómodos sillones en la sala de espera de la consulta de un médico de *acogedor*, creyendo que el paciente que permanezca en él se sentirá –y nosotros *con él y por medio de él*- como en casa. En todos estos casos, damos por bueno –equivalente a bello, aquí, como sabemos-

36 La intencionalidad es determinante a la hora de distinguir la empatía –que es de lo que aquí se trata- de la identificación, de la colocación en el lugar del otro, que siempre es por el contrario desintencionada e inconsciente: de repente, nos vemos transportados y ubicados *allí* aun sin querer (como ocurre, por ejemplo, en el cine, donde acabamos identificándonos muchas veces con el “malo” de la película por muy opuesto que sea su comportamiento o sus principios a los nuestros). La crítica de Platón a la mimesis dramática en la *República* contiene, incipientemente ya, esta manera de proceder del nexo identificativo; también la *Poética* de Aristóteles: en el miedo ante la ficción representada, sentimos lo mismo que el personaje afectado porque ocupamos imaginariamente su lugar.

37 Hay un pasaje, no obstante, en Saito donde la empatía se pone particularmente de relieve. Es aquel en el que la esteta describe el ritual tradicional del cortejo en su Japón natal, una práctica que expresada en elecciones de tipo estético tiene por objetivo ganarse el corazón de la persona amada: “Ello requiere *salir de uno mismo y ponerse en la piel del otro imaginando lo que debe sentirse* al recibir una carta escrita en un estilo determinado e impregnada con un aroma concreto o ver al amante salir de la alcoba de una forma específica tras el encuentro amoroso”. SAITO, *Everyday Aesthetics*, *op. cit.*, p. 236. Énfasis nuestro. Nótese cómo la empatía se produce aquí por identificación –por usurpación del lugar del otro- con aquel con quien se desea empatizar.

el utensilio o el lugar, su configuración externa, habiendo viajado previamente al interior del otro indefenso que hará uso de ellos, habiendo aprehendido así sus dificultades existenciales y habiéndonos regocijado además al comprobar cómo su vida será algo más llevadera con su uso o frecuentación respectivamente³⁸. Por eso, en todos estos supuestos también, el gozo desinteresado del observador, resultado del obtenido interesadamente por el usuario, es producto a su vez, paradójicamente, de un enorme interés por él³⁹, del conocimiento de *primera mano* -por penetración en su interioridad, para ser exactos- de sus adversas circunstancias vitales. A Saito parece inquietarle bastante que la persona con menos capacidades, menos recursos y posibilidades, se sienta integrada en una sociedad como la nuestra, la del siglo XXI, que no sólo no ignora ya sus problemas, sino que empieza a poner todos los medios a su alcance para resolverlos; que fomenta, dice textualmente la autora, un auténtico “espíritu comunitario”⁴⁰.

4. Cuidado y feminismo

Con esta atención prestada a la idea de comunidad, a la relación y cercanía entre sus miembros conformantes, la japonesa en cierto modo viene a decir que la sociedad de nuestros días, sociedad de impronta liberal e individualista, sociedad de derechos, es a la vez una sociedad de deberes y obligaciones, de interdependencia entre sus integrantes y, a la postre, de responsabilidad; una sociedad que sin dejar de mirar por eso al sujeto autónomo, sujeto moderno por excelencia, ha empezado a mirar también y sin complejo al heterónimo, al que precisa ayuda del resto para salir adelante. En esta sociedad cada vez más madura, pues, donde el abrigo y la protección van ganando progresivamente terreno, la experiencia estética de Saito, invitando a ponerse en la piel del desvalido, se encuentra inexorablemente con la ética del cuidado a la que tienden las democracias avanzadas actuales; las mismas que habiendo alcanzado hace tiempo la igualdad *de iure*, disponiendo de ella en sentido abstracto, procuran darle concreción ahora *de facto* en aquellos seres más desafortunados para quienes sólo ha sido letra sobre el papel⁴¹. Es así como, aun sin pretenderlo, las ideas estéticas de

38 Lo que subyace en el fondo aquí no es sino el sentimiento de compasión sobre el que reflexionara Aristóteles en la *Poética* y devuelto a la actualidad recientemente por pensadores como Martha Nussbaum en *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Mágnum, Barcelona, 2008.

39 Se trataría así de un *desinterés interesado*, oxímoron que es producto de la moralización de la belleza que tiene lugar en Saito al igual que en Hume, como hemos visto.

40 SAITO, *Everyday Aesthetics*, op. cit., p. 239.

41 Las democracias contemporáneas tratan de salvar así, en apreciación de Adela Cortina, la distancia que existe entre las grandes declaraciones de derechos y su concreción en la vida diaria; el abismo demasiado habitual, en definitiva, entre teoría y praxis. CORTINA, Adela, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Nobel, Oviedo, 2007.

Saito, sus juicios estético-morales, se hallan fuertemente impregnados de feminismo⁴², pues fue ciertamente el movimiento feminista el que poniendo el foco en la diferente experiencia moral de las mujeres como consecuencia de la división sexual del trabajo y la escisión entre las esferas pública y privada, elevó las relaciones interpersonales y la asistencia al débil practicada desde tiempos remotos por el sexo femenino a categoría ética fundacional⁴³. Lo hizo, además, no en oposición real a la experiencia moral masculina, basada en cambio en la justicia y la obediencia de sujetos libres –y fuertes- a normas generales, sino como complemento de la misma⁴⁴, es decir, desde el deseo de convertir los cuidados privados en un asunto público –político, si se quiere-, de conquistar de manera efectiva así la justicia y la igualdad y de acabar con ello, al fin, con todo tipo de dominación. Lejos de ser una ética conservadora, incluso retrógrada⁴⁵, esta ética de ascendencia feminista fue una ética, por lo demás, profundamente revolucionaria al querer dismantelar la jerarquía de género, cualquier jerarquía en realidad, en nuestra estructura más básica de organización social, la que determina fundamentalmente qué podemos hacer y cómo debemos actuar. Y lo realmente importante para nosotros: fue una ética intrínsecamente empática –frente a la ética racionalista de la justicia-, ya que sólo involucrándose afectivamente en el sujeto necesitado, sintiendo *con él* y *en él* sus carencias específicas –en contraste con el carácter abstracto y distanciado de la ética de la justicia-, era posible brindarle el auxilio que él demandaba.

Por sorprendente que resulte, esta connotación feminista de la postura estética de Yuriko Saito nos devuelve una vez más al pensamiento ético y, por ende, estético de Hume. Esto es sorprendente porque, si bien Hume no se mostró excesivamente despectivo con las mujeres –desmarcándose así del androcentrismo cultural imperante

42 Pese a la reticencia de la propia Saito –todo hay que decirlo- a su encasillamiento en este movimiento. SAITO, *Everyday Aesthetics*, *op. cit.*, p. 4. De hecho y a su modo de ver, la estética viene a llenar el vacío sin cubrir por la ética del cuidado y la teoría feminista en el discurso ético contemporáneo. SAITO, *Aesthetics of the Familiar*, *op. cit.*, p. 150.

43 La precursora en este sentido fue Carol Gilligan en su afán por ampliar la teoría del desarrollo moral de su mentor Lawrence Kohlberg, que cimentada en la experiencia moral exclusivamente masculina se hacía pasar falsamente por universal. En su estudio de la experiencia moral específicamente femenina, Gilligan detectó que hombres y mujeres desarrollaban perspectivas morales distintas debido a su también desigual distribución de roles y responsabilidades sociales. GILLIGAN, Carol, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986; y, más recientemente, *La ética del cuidado*, Cuadernos de la Fundación Víctor Grífols i Lucas, Barcelona, 2013.

44 Victoria Camps ha subrayado este aspecto, siguiendo a la propia Gilligan, para quien el desencuentro no es tanto entre justicia y cuidado, como entre patriarcado y democracia. CAMPS, Victoria, *Tiempo de cuidados*, Arpa y Alfíl Editores, Barcelona, 2021, pp. 13 y 75.

45 Como la vio el primer feminismo –deudor, en este sentido, de la percepción del mundo del liberalismo económico y la importancia de la actividad productiva-, convencido de que reforzaba el papel tradicional de la mujer como cuidadora y no contribuía, por tanto, a la lucha por su liberación.

en su tiempo-, tampoco se solidarizó con su causa, oscilando en general su actitud hacia ellas entre la indulgencia y el paternalismo⁴⁶. Esta distancia inicial con el feminismo se acorta, sin embargo, tan pronto como recuperamos el papel de la simpatía en sus reflexiones, que alejando al escocés del paradigma ético kantiano sobre el que se levantará la experiencia moral masculina –la experiencia moral general, en la cultura occidental-, anticipa ya, en buena medida, la experiencia moral femenina que con el tiempo reivindicará la teoría feminista en su búsqueda de un paradigma menos tendencioso y reduccionista, o más ajustado sencillamente a la realidad; lo que da pie, también desde el punto de vista ético, a considerar el modelo de Hume como alternativa al hegemónico modelo kantiano⁴⁷. Así y debido a la simpatía, la moral para el escocés, más que una cuestión de obediencia y seguimiento de normas como lo será para el prusiano, es una cuestión de afinidad con nuestros semejantes que nos hace querer evitar conflictos con ellos. Las normas, aunque existentes también, tienen carácter histórico y convencional y, por eso, el contexto y la situación particular de los sujetos prevalece sobre toda pretensión de universalidad. La razón que está asimismo en su base opera, sin embargo, a las órdenes del sentimiento, que tiende a la autocorrección cuando no coincide con el ajeno. La vida íntima y familiar como patrón de comportamiento reposa en la cooperación y la interdependencia frente al aislamiento y la autonomía de filiación kantiana asociados a la vida pública⁴⁸ y las relaciones interpersonales, en lugar de ser entre individuos iguales y libremente elegidas como sucede en Kant, son entre individuos sin posibilidad de elección y en condiciones de desigualdad –la vida familiar es buen testimonio de ello-, permitiendo desarrollar así el sentido de la responsabilidad⁴⁹.

En este pronunciado contraste –que no necesariamente antagonismo- con la ética kantiana, la ética de Hume deviene asombrosamente femenina, también -y con sus

46 Ilustrativa al respecto es esta cita suya del *Treatise*, en referencia a las mujeres: “La misma debilidad que les lleva a temblar a la vista de una espada desnuda, aunque esté en manos de su mejor amigo, les hace sentir vehemente piedad por aquéllos en quienes hallan pena o aflicción”. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, op. cit., p. 505. Énfasis nuestro. Adviértase además cómo, resaltando la capacidad femenina de conmiseración, el filósofo repara en la predisposición asimismo de las mujeres al afecto empático.

47 BAIER, Annette, “Hume, the Woman’s Moral Theorist?”, en *Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Harvard University Press, Massachusetts, 1995, pp. 51-75. A la misma conclusión llega, desde otro punto de vista, la española Victoria Camps en *Tiempo de cuidados*. Agradezco a mi colega Matilde Carrasco haberme puesto tras la pista del texto de Baier sobre el pensamiento ético del filósofo escocés.

48 Vida pública decisiva en las teorías del contrato social que, de la modernidad en adelante, intentan explicar por qué los sujetos –egoístas por naturaleza y en búsqueda competitiva y permanente de poder según la caracterización hobbesiana- se someten al imperio de la ley y el Estado: renuncian a parte de su libertad, a cambio de protección y seguridad. Sin ser propiamente un teórico del contrato social, sino de la moral, Kant acaba desembocando, sin embargo, en el mismo tipo de sujeto racional y autónomo.

49 Nos acogemos a las diferencias entre la ética de Hume y la de Kant analizadas pormenorizadamente por Baier en el texto citado con anterioridad.

matizaciones oportunas- asombrosamente feminista, pero sobre todo, incipientemente *cuidadora*, ya que son los valores asociados históricamente al socorro del indefenso por parte de las mujeres, los que cobran aquí todo el protagonismo⁵⁰. El elemento clave es la simpatía, que como inclinación natural a la sociabilidad y a congeniar así con nuestros iguales, nos predispone a un cierto interés por ellos y a sacar de ese modo a la luz nuestro perfil más humano. Desde este enfoque, podría afirmarse que la simpatía es a la ética de Hume lo que la empatía a la ética feminista del cuidado; aun así, con notables diferencias que no pueden pasarse por alto porque son las que existen también entre la estética funcionalista de Hume y la estética de lo cotidiano de Saito, como hemos señalado en un primer bosquejo. Todas tienen su origen, sin embargo, en la manera de articularse las relaciones intersubjetivas en cada caso, que intentaremos esclarecer con ayuda de la fenomenología y de algunos de sus representantes más destacados⁵¹.

En ese sentido y desde la óptica feminista del cuidado, el yo está absoluta e íntimamente conectado con el otro, volcado hacia él, por muy distinto o distante que éste sea –contrastando así con la cercanía y contigüidad de las que se nutre el vínculo simpático⁵²; tanto que la propia identidad, las propias ideas y sentimientos, se originan prácticamente en los ajenos. Esto hace que el *co-sentir* aquí, no sea tanto la proyección imaginaria de mí mismo, de mi conciencia al decir fenomenológico, en la conciencia del otro para ver cómo sentiría y actuaría yo en sus circunstancias –haciendo desaparecer así casi por completo al otro-, como la introyección de esas

50 Seguimos las tesis de Nancy Hirschmann, más radicales que las de Baier, quien más comedida – también menos actual por pionera-, habla del carácter femenino y no tanto feminista de las propuestas morales del pensador escocés. HIRSCHMANN, Nancy, “Sympathy, Empathy and Obligation. A Feminist Rereading”, en *Feminist Interpretations of David Hume*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2000, pp. 174-193.

51 Damos por sentado que, como solución al problema ilustrado de la sociabilidad, la simpatía de Hume lo sería también al problema de la intersubjetividad típicamente decimonónico, como aparece plenamente formulado ya, por ejemplo, en Husserl.

52 La empatía asume la distancia, sobre todo temporal, por influencia de la hermenéutica histórica, que a últimos del XVIII intentó conceptualizar este estado afectivo por primera vez. En plena efervescencia prerromántica, la empatía quedó planteada así, especialmente con Herder, como una simpatía capaz de extenderse temporalmente, de saltar por encima del tiempo y conectar con el pasado. La comprensión de un texto consistía, pues, en el viaje mental hasta la época que lo alumbró para dejarse impregnar por sus valores y sus costumbres, recordar a sus gentes y, en cierto modo, hacerles revivir, darles nueva vida a través del lector/intérprete actual. CONTRERAS PELÁEZ, Francisco J., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2004, p. 114. Esta capacidad de la empatía para operar desde la distancia –al acortarla- difiere del comportamiento de la simpatía en sentido ortodoxo que vemos en Hume, para quien la debilitación de las relaciones con nuestros semejantes –por debilitación de la semejanza, contigüidad o causalidad que las fomenta- implica una disminución de la simpatía y, por lo tanto, una menor capacidad de ser afectados por aquellas personas de las que progresivamente nos vamos alejando. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, op. cit., II, I, XI, p. 443.

circunstancias de fuera, que interiorizadas y asumidas virtualmente como propias –lo que queda en suspenso por eso es el propio yo, que se deja absorber enteramente por el yo ajeno–, permite entender que el otro sienta y actúe como lo hace⁵³. Orientando toda la atención hacia el otro –que depone de ese modo al yo–, la empatía de la que hace gala con ello el cuidado feminista se convierte en una manera de conocer desde la experiencia ajena –desde el sentimiento ajeno más exactamente, porque se trata de conocer sintiendo lo que el otro siente, *sintiéndome el otro* por identificación con él– que, estrechamente relacionada con la propia e influyendo poderosamente en ella, la modela y configura; cuando menos, la obliga a *reprogramarse* y, sobre todo para nosotros, a actuar en consonancia.

En cambio, la simpatía de Hume, aunque partiendo igualmente de la experiencia de nuestro semejante a quien nos sentimos naturalmente ligados, no llega a darle nunca el peso que le da a la nuestra: observando las circunstancias ajenas e imaginando lo que se siente en ellas, desarrollamos ese sentimiento, o algo parecido pues lo hacemos desde nuestra propia experiencia, dado que sólo simpatizamos con aquellas situaciones en las que nos hemos visto nosotros mismos con anterioridad⁵⁴. Lo notifica el filósofo cuando afirmando que “en todo juicio acerca de la belleza se tienen en cuenta los sentimientos de la persona afectada”, se apresura a añadir que “éstos comunican al espectador toques parecidos de dolor y placer”⁵⁵. Su preferencia por una escueta semejanza –habla el autor de “toques parecidos”–, en sustitución de una equivalencia total, indica que el propio yo nunca llega a identificarse totalmente con el yo ajeno, o sea, que por mucho que el *ego* viaje mentalmente hasta el *alter*, por muy intercambiables que sean, los dos permanecen bien diferenciados e independientes. El tránsito del *aquí* al *allí* como lo define Husserl en el terreno fenomenológico, es en este caso y más que nunca, un “yo mismo allí”⁵⁶; entre otras cosas porque en Hume no se trata propiamente aún de *endo-patía*, de entrar imaginariamente en el interior del otro y actualizar su afecto desde esa ubicación, sino de que la idea de un afecto ajeno

53 Es lo que Theodor Lipps, dentro de la reflexión estética de comienzos del siglo XX, denomina “empatía positiva”, en la que culmina la mera empatía o “empatía negativa” como fase previa incompleta. Explica Lipps que mientras que en la empatía negativa el yo que se proyecta y aquel sobre el que se realiza la proyección permanecen diferenciados porque hay discrepancia entre ellos, en la positiva, se funden en uno solo al llegar a un acuerdo y darse, de ese modo, pleno co-sentir. LIPPS, Theodor, *Los fundamentos de la estética*, Daniel Jorro Editor, Madrid, 1923, pp. 131-132.

54 Es algo que aparecerá ampliamente desarrollado en Adam Smith, quien asegura que valoramos “la vista de usted según mi propia vista, su oído por mi oído, su razón por mi razón, su resentimiento por mi resentimiento, su amor según mi amor. No tengo ni puedo tener otra forma de juzgarlos”. SMITH, Adam, *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 1997, p. 66.

55 HUME, *Investigación*, *op. cit.*, V, II, p. 348.

56 HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 154. Es del todo imposible, a juicio del filósofo, estar *aquí* y *allí*, “lo uno excluye lo otro; ambos no pueden existir al mismo tiempo”. *Ibid.*, p. 157.

se transforma en impresión y afecto dentro de nosotros mismos⁵⁷. No tenemos acceso, por tanto, al interior de los demás, a su conciencia, como ocurre en la empatía⁵⁸; sólo percibimos signos exteriores del estado de los demás, que empujándonos sin embargo hacia ellos como la fuerza de un imán, hacen posible que la idea termine mutando en impresión y ésta, en emoción⁵⁹.

En definitiva, que esta suerte de *empatía externa* o *empatía en el aire* a la que queda asimilada la simpatía en el escocés⁶⁰ -empatía prematura, visto con perspectiva histórica-, contiene ciertos visos autorreferenciales, solipsistas incluso, que coexistiendo dialécticamente con su afán al mismo tiempo intersubjetivo, hace que la propia historia y el propio bagaje existencial, todo nuestro mundo interior, acaben infiltrándose en la respuesta emocional que damos⁶¹. Es lo que explica que dicha respuesta, desviándose de la experiencia ajena como tal, sea a la idea de esa experiencia que está condicionada –y, de ese modo, desvirtuada- por la nuestra. De ahí que el yo no se constituya tampoco en su relación con los demás como en la empatía *stricto sensu*, sino que esté plenamente constituido ya –como un yo atomizado

- 57 Decimos *aún*, en la creencia de que la empatía toma el relevo en el siglo XIX a la idea de simpatía de la que en el siglo XVIII se había hecho eco Hume, junto a otros pensadores como Shaftesbury, Hutcheson y Adam Smith.
- 58 Este acceso, propio de la fenomenología, estaba presente ya en la hermenéutica, en Schleiermacher concretamente, quien lo introdujo en la labor exegética para evitar ambigüedades y malentendidos en la comprensión del texto: accediendo al interior del autor, a su personalidad y universo íntimo, era posible conocer –“adivinar”, en término del propio Schleiermacher- lo que éste quiso decir cuando dijo lo que dijo y, sobre todo, cómo lo dijo. NOWAK, Magdalena, “The Complicated History of *Einfühlung*”, *Argument*, 2, 2011, pp. 301-326.
- 59 En palabras de Hume: “Cuando se infunde por simpatía una cierta afección, al principio es reconocida solamente por sus efectos y signos externos, presentes en el gesto y la conversación, y que dan una idea de esa pasión. Esta idea se convierte entonces en una impresión, adquiriendo de este modo tal grado de fuerza y vivacidad que llega a convertirse en pasión, produciendo así una emoción idéntica a la de la afección original”. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, *op. cit.*, II, I XI, p. 440.
- 60 Entendemos simpatía y empatía como dos vínculos emocionales distintos, en la línea de Infante del Rosal. INFANTE DEL ROSAL, Fernando, “Simpatía, naturaleza e identidad en Hume”, *Eikasía. Revista de Filosofía*, 51, 2013, pp. 179-204. Frente a esta, la indiferenciación por la que se decantan otros estudiosos como Stephen Darwall e Imola Ilyes, en cuyos respectivos trabajos se aborda la simpatía de Hume –al igual que la de Adam Smith- como una empatía sin más. Véase DARWALL, Stephen, “Empathy, Sympathy and Care”, *Philosophical Studies*, 89 (2), 1998, pp. 261-282 e ILYES, Imola, “Empathy in Hume and Smith”, en *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*, Routledge, Londres, 2017, pp. 98-109.
- 61 Desde la psicología perceptiva de finales del XIX, Robert Vischer será el primero en teorizar sobre esta idea en la que basarán muchas de sus premisas los fenomenólogos: cualquiera que sea el objeto percibido, trazamos una especie de correspondencia con él que hace que le transfiramos emociones íntegramente nuestras, gracias a las cuales lo volvemos expresivo y repleto de significado. En suma, proyectamos todo nuestro yo en el no-yo. VISCHER, Robert, “Sobre el sentimiento óptico de la forma”, en *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*, Abada Editores, Madrid, 2009, p. 372.

y autosuficiente- antes de ponerse en marcha la simpatía, que apenas altera así su persona. Es más, la conexión simpática sirve para reforzar, por irónico que resulte, la propia identidad y la propia persona porque aviva la imaginación, que implicada en la conversión de la idea en impresión, capta la semejanza de la mente ajena con la nuestra, que es la que manda y la que acaba ejerciendo al final toda la autoridad⁶². Ello equivale a decir, en términos fenomenológicos, que el *ego* en Hume no se conforma desde el *alter*; en todo caso, es el *alter* el que como reflejo y duplicado exacto del *ego*⁶³, se conforma a partir de él en tanto que *alter ego*, o “segundo yo”, como lo define intuitivamente el propio filósofo⁶⁴.

Queda claro así que en la simpatía de Hume, *sentimos-a-una* también con el otro –habiendo experimentado con anterioridad ese sentimiento, lo reconocemos al verlo y somos capaces de reproducirlo-, nos abrimos afectivamente a nuestros congéneres, pero lo hacemos casi como un acto reflejo o involuntario –frente a la intencionalidad con la que hemos visto que trabaja la empatía- y sabiendo de antemano que en una relación asimétrica como ésta el yo lleva indefectiblemente las de ganar. El motivo es doble. Por un lado, porque en la comunicación afectiva con el *alter*, éste se ve asaltado por el *ego*, por sus circunstancias e identidad, que acaban *colonizando* de algún modo las suyas⁶⁵. Por otro lado y aplicando el par de conceptos *originariedad/no-originariedad* de Edith Stein, porque mientras que el *alter* desarrolla un único estado afectivo *originario*, que es el responsable de la simpatía del *ego*, éste despliega dos distintos, uno orientado al sentimiento ajeno, que él reproduce mentalmente como *no-originario* –sólo el *alter* lo vive lógicamente en propias carnes- y otro *originario*, el específicamente simpático, que impulsándolo hacia los demás, es exclusivo suyo⁶⁶. Aun cuando Hume no distingue aún con precisión entre sentimientos al limitarse a identificar la simpatía con el flujo afectivo entre individuos, el hecho de que ésta no se dé directamente en el plano del sentir, como mero contagio, sino que exija la mediación del pensar, parece sugerir esa bifurcación emocional sobre la que volverá la fenomenología y que implica, que incluso intentando olvidarnos de nosotros

62 “Nuestras afecciones dependen de nosotros mismos y de las operaciones internas de nuestra mente más que cualquier otra impresión, y por esta razón surgen más naturalmente de la imaginación y de toda idea vivaz que nos hagamos de esas afecciones”. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, op. cit., II, I, XI, p. 442.

63 “Como modificación de mí mismo”, escribe Husserl. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, op. cit., p. 152.

64 HUME, *Investigación*, op. cit., p. 307.

65 Para Hume, aun desposeyéndonos de toda consideración egoísta en nuestra participación mental en los demás, “en el fondo, el patriota más generoso y el avaro más tacaño, el héroe más valiente y el cobarde más abyecto, tienen en cada acción una igual consideración por su propia felicidad y bienestar”. HUME, *Investigación*, op. cit., p. 427. Énfasis nuestro.

66 STEIN, Edith, *Sobre el problema de la empatía*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 23-24.

mismos⁶⁷, incluso existiendo una cierta relajación de nuestra conciencia al asumir el estado del otro, nunca se produce su completa anulación. Hume es nítido a este respecto: “Ninguna fuerza imaginativa puede convertirnos en otra persona y hacer que nos figuremos que al ser esa persona nos beneficiamos de esas cualidades estimables que le pertenecen”⁶⁸. O sea, todo despliegue hacia el otro encierra a la vez un repliegue y una perfecta demarcación de uno mismo que impide llegar a sentirse el otro, a identificarse con él *-lo mío originario* será siempre más fuerte y auténtico que *lo suyo vivido por mí como no-originario-*, por lo que tampoco nos sentimos llevados finalmente a actuar, a hacer algo para rescatar a ese otro cuando lo que vemos que siente –porque lo sentimos nosotros de manera simpática o subsidiaria- es un inmenso malestar⁶⁹.

5. La estética de lo cotidiano como *estética del cuidado*

Siendo el egocentrismo y la inoperancia los principales puntos de fricción entre la ética de Hume y la ética feminista del cuidado en sus respectivas formas de entender la intersubjetividad, son los que explican también la adecuación del discurso estético de Saito a la segunda pese a su enraizamiento, sin embargo, en la primera. No en vano, la experiencia estética nada tiene que ver en Saito con autoafirmarse uno mismo o salir fortalecido del viaje mental hacia el otro como vemos en el escocés; tiene que ver, muy al contrario, con salvar realmente la distancia con ese otro, con conocer *de cerca* su realidad por cruda que sea y ayudarle a buscar una salida. La experiencia de alteridad rebasa ampliamente así el rol pasivo de espectador en el que se atrinchera el utilitarismo estético de Hume⁷⁰ y, haciéndose cargo del infortunio ajeno, solidarizándose con él, induce abiertamente a la acción⁷¹; conmina, de hecho,

67 Como dice expresamente el filósofo en el *Tratado* (p. 484) y repetirá más tarde Edith Stein añadiendo sus pertinentes retoques. *Ibid.*, p. 33.

68 HUME, *Investigación*, *op. cit.*, p. 358.

69 Descartando esa posibilidad, el reemplazamiento del antiguo yo y su conciencia por el nuevo yo y la suya, Edith Stein –y, con ella, su maestro Husserl- se opone frontalmente a Lipps. En su argumentación en contra de éste, hará su propia lectura del ejemplo utilizado por Lipps cuando el espectador empatiza con el acróbata del circo, no realiza sus movimientos, ni exterior ni interiormente; por mucho que su yo viaje hasta el otro yo y se una a él, los movimientos de éste sólo existen de manera no-originaria en aquél. STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, *op. cit.*, pp. 123-135.

70 Nada más elocuente que el ejemplo que pone el filósofo del avaro codicioso, que aun valorando la laboriosidad en otros y sintiendo por simpatía el bien que de ella resulta, “no se desprenderá de un chelín para enriquecer a ese hombre laborioso al que elogia tanto”. HUME, *Investigación*, *op. cit.*, p. 358, nota al pie.

71 La explicación se encuentra, una vez más, en los orígenes conceptuales de la empatía, en Vischer, quien al perfilar la experiencia de alteridad como una experiencia de reciprocidad entre sujeto y objeto, crea firmemente que cuando el sujeto penetra en el objeto, es penetrado al mismo tiempo por él. Lejos de quedar indiferente, se ve traspasado, invadido, asaltado por un poder inexplicable, que ejercido por el objeto, le hace mezclarse con él, pero sobre todo, reaccionar ante él. VISCHER, “Sobre el sentimiento óptico de la forma”, *op. cit.*, p. 372.

a revertir toda situación lesiva para el ser humano –Saito apela aquí a una especie de “poder de la estética”⁷², que con inequívocos matices éticos y habiéndose manifestado de diversas formas a lo largo de la historia, ha de permitir alcanzar un mundo mejor-, que es lo que desea al final la autora para el universo estético en su concurrencia con el ético. Dada esta inmediatez de la belleza mundana de Saito a las premisas morales del auxilio y la protección social –por extensión y en su carácter previo, a la resignificación humana general del feminismo-, la estética de lo cotidiano puede tomarse como una *estética del cuidado* cuya finalidad sería que los más desfavorecidos logren –en forma de objeto o ambiente placentero- lo que los demás ya lograron, que disfruten de lo que el resto ya disfruta: de una existencia digna y amable, o una existencia plenamente humana.

Como *estética del cuidado*, en la estética de lo cotidiano de Saito prioritaria es la figura del espectador, a la que se ciñe la estética funcionalista de Hume, y prioritaria es también la del creador o diseñador de productos⁷³, quien ajustándose al perfil solícito y diligente que reclama la pensadora para el sujeto estético en general, tiene en su mano una oportunidad única a juicio de la autora por su gran calado social: la de facilitarles la vida a quienes más difícil la tienen y de hacernos avanzar a todos con ello en grado de civilización. De ellos, de los diseñadores, de su capacidad para tender puentes asimismo hacia el otro, para sumergirse en él y tomar conciencia con ello de sus necesidades –en esto no hay diferencia con el observador, salvo en la facultad añadida de anticiparse a la existencia del objeto como tal-, depende en cierto modo que nuestro tiempo, cada vez menos individualista y más relacional, cada vez más *cuidador*, haga valer de una vez por todas la igualdad, la justicia y la libertad⁷⁴; los ideales, al fin y al cabo, en los que culminó la fraternidad ilustrada –la que buscaba sin ir más lejos Hume al discurrir sobre la simpatía- en las democracias occidentales. Llevando a la vida de todos los días las grandes declaraciones de derechos con sus artefactos “atentos” y “serviciales” –bellos a la vez que buenos, dicho a la manera platónica- los diseñadores *dan forma* literalmente al bienestar que ha de reinar en toda sociedad que, merecedora de tal nombre, aspira a la felicidad de todos y cada uno de sus integrantes y caldea por eso las relaciones a veces demasiado frías que existen entre ellos; fomenta la unidad y compenetración para que ninguno se sienta en ningún caso abandonado.

72 Aunque el cap. II de su libro *Everyday Aesthetics* gira en torno a esta idea, es el ensayo *Aesthetics of the Familiar* el que la expone extensamente.

73 Diseñador aquí en sentido laxo: diseñador de todas las ramas y especialidades y, además, arquitectos e ingenieros; todo aquel, en definitiva, cuyo trabajo consiste en modelar y *con-formar* nuestra existencia diaria.

74 “Virtudes morales” en sentido estricto, para la autora, que toda buena sociedad, aparte de asegurar, debe promover y cultivar en aras de la buena vida de sus miembros confortantes. SAITO, *Everyday Aesthetics*, *op. cit.*, p. 8.

A ello hay que añadir que en una estética como ésta donde el confort de todos pasa por el de unos pocos –que además no son los fuertes y poderosos consustanciales al liberalismo moderno–, los juicios con los que valoramos formalmente un utensilio o ambiente según lo ventajoso que resultan, los juicios estético-morales de Saito, distan forzosamente de la imparcialidad, no por capricho o arbitrariedad, por atentado flagrante a la idea de igualdad sobre la que descansa toda teoría de la justicia, sino precisamente para llevarla a cabo⁷⁵. En ellos, se sobreentiende así que no hay equidad real –por oposición a la equidad formal del discurso grandilocuente de derechos y obligaciones– sin atender al desatendido, sin responder a sus privaciones a fin de que llegue a ponerse al nivel del resto; hasta se da por supuesto que atenerse a los mismos principios en circunstancias diversas puede ser una injusticia. A efectos prácticos, esto quiere decir que la decisión sobre la belleza en esta clase de pronunciamiento se halla sesgada por la preocupación por el otro y la implicación en los problemas a los que ha de hacer frente en el día a día; decisión que es tomada por eso, no desde el punto de vista del observador distanciado del que habla Hume, el “observador prudente”⁷⁶ que no interfiere para nada en la realidad que enjuicia –observador desinteresado, en posterior terminología kantiana–, sino del incapaz de permanecer al margen, el que se zambulle de pleno en ella porque sabe lo mucho que hay en juego; el cuidador que vela por el bien individual como forma de alcanzar el bien colectivo. Resumiendo, que en la *estética del cuidado* de Saito, pronuniciándonos todos en favor del sujeto habitualmente *descuidado* –en nuestro modesto papel como espectadores o en el más elaborado ya como diseñadores–, todos participamos también en la construcción de un mundo más deseable; todos acabamos convertidos por eso en agentes de cambio y revolución⁷⁷.

6. Conclusión

Sobran los motivos para enclavar las propuestas de Yuriko Saito en la estética; en la estética además con mayúsculas, la de los grandes de la historia de la disciplina. Sus juicios estético-morales, formulados en el ámbito de lo cotidiano y provistos de un contundente componente ético, no sólo no arruinan la condición genuinamente estética donde tienen su razón de ser, sino que al igual que en la tradición estética antigua, en los escritos platónicos, contribuyen a ella y la fortalecen. Ligada la

75 Aplicamos a los juicios estético-morales de Saito las observaciones éticas de Victoria Camps desde el ámbito feminista del cuidado. CAMPS, *Tiempo de cuidados*, op. cit., p. 29.

76 HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, op. cit., p. 771.

77 A propósito de ello, dice Saito: “Aunque la mayoría de nosotros no somos constructores profesionales como arquitectos, diseñadores, artesanos o incluso legisladores, todos sin excepción participamos en el proyecto colectivo humano de construir nuestro mundo”. SAITO, *Aesthetics of the Familiar*, op. cit., p. 185.

experiencia estética en este tipo de valoraciones a la empatía del receptor –o creador– con el usuario inmediato del objeto, al acceso imaginario al interior de un congénere para comprobar cómo con dicho objeto consigue superar muchos obstáculos y adversidades, lo que esa experiencia esconde en realidad es el hilo extremadamente sutil e invisible –a veces, sin embargo, extraordinariamente perceptible– que nos mantiene unidos a todos como miembros de una misma hermandad donde lo que afecta a uno afecta irremediabilmente al resto, según recalcará ya Hume en su reflexión moderna –ética y estética– sobre la simpatía⁷⁸; o sencillamente, como los sujetos “autónomos relacionales”⁷⁹ que en el fondo somos. Defender la causa ajena, pretender hacer *iguales* a los *diferentes*, aunque sea desde algo aparentemente fútil –estético, en todo caso– como calificar un utensilio de *generoso* o *afable*, como vemos en Saito haciéndole un guiño a la ética feminista de los cuidados, es declarar de manera implícita que los seres humanos somos seres necesitados unos de otros, que no hay auténtica sociedad sin promocionar al débil, que un mundo donde todos nos sintamos partícipes exige vernos reconocidos todos en nuestras limitaciones, nuestras flaquezas y, al fin y al cabo, nuestra singularidad.

78 “Del mismo modo que cuando se pulsán por igual las cuerdas de un instrumento el movimiento de una se comunica a las restantes, así pasan fácilmente de una persona a otra las afecciones, originando los movimientos correspondientes en toda criatura humana”. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, *op. cit.*, III, III, I, p. 765.

79 Expresión de Sevenhuijsen para intentar conciliar la ética kantiana de la justicia con la ética feminista del cuidado por ampliación de la primera mediante la incorporación de elementos de la segunda, como la estimación del otro concreto o la respuesta moral de tipo afectivo. SEVENHUIJSEN, Selma, “The place of care. The relevance of the feminist ethic of care for social policy”, *Feminist Theory*, 4 (2), 2003, pp. 179-197. Algo similar había planteado con anterioridad Alasdair MacIntyre en su *Dependent Rational Animals*, Duckworth, Londres, 1999.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

N° 98, 2021-2

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en agosto de 2021, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org