

The logo for 'Signos Filosóficos' features the word 'signos' in a light blue, lowercase, sans-serif font with a thin horizontal line above it. Below 'signos', the word 'filosóficos' is written in a smaller, white, lowercase, sans-serif font. The entire logo is set against a solid black rectangular background.

Signos Filosóficos
Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa
sifi@xanum.uam.mx
ISSN: 1665-1324
MÉXICO

2002
Alejandro Sahuí Maldonado
HANNAH ARENDT: ESPACIO PÚBLICO Y JUICIO REFLEXIVO
Signos Filosóficos, julio-diciembre, número 008
Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa
Distrito Federal, México
pp. 241-263

The logo for 'Red ALYC' features a stylized red icon of a person holding a book. To the right of the icon, the word 'Red' is written in a small, red, serif font. Below 'Red', the letters 'ALYC' are written in a large, bold, red, serif font. Underneath 'ALYC', the text 'LA HEMEROTECA CIENTÍFICA EN LÍNEA EN CIENCIAS SOCIALES' is written in a smaller, red, sans-serif font. At the bottom, the website address 'www.redalyc.com' is written in a red, sans-serif font.

Hannah Arendt: Espacio público y juicio reflexivo*

Alejandro Sahuí Maldonado**

Centro de Investigaciones Jurídicas, Universidad Autónoma de Campeche

Palabras clave: público, político, juicio, reflexión, libertad, racionalidad

En este ensayo me propongo analizar la noción de lo *público-político* en Hannah Arendt y, básicamente, el tipo de *racionalidad* que ella implica. El principal problema al que me enfrento es que, difícilmente, puede trazarse una línea de continuidad entre las iniciales intuiciones y propuestas de Arendt sobre lo político, articuladas principalmente en torno de las ideas de *acción* y *espacio público*, y sus últimos trabajos más cercanos al concepto de *juicio reflexionante* kantiano. Mi hipótesis es que precisamente esta noción de juicio la que ofrece mayores posibilidades para la comprensión de una publicidad abierta y del género de sus razones. Y es que entiendo la noción arendtiana de publicidad más como una *forma* o *modo* de proceder de nuestra racionalidad que como los *contenidos* que ella pudiera tener o los *lugares* de su ejercicio; por tanto, tendré que poner especial cuidado en no adscribir una noción esencialista o metafísica de lo político como aquella que creo viene implícita en el concepto de espacio público arendtiano y de su categoría de acción enraizada en la idea de *praxis* aristotélica.

* Este ensayo es un avance de una investigación más amplia acerca de la racionalidad de los espacios públicos y que lleva el título *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*.

** alesahui@hotmail.com

En todo caso, he de presentar, al inicio, algunas de las principales categorías elaboradas por Hannah Arendt en sus primeros textos acerca del espacio público, con el objeto de mostrar el género de sus preocupaciones centrales, mismas que, independientemente del cambio de marco supuesto en el hallazgo de la noción de juicio en Kant, acompañarán su pensamiento de principio a fin. Es más, podría quizás sugerirse que la propia interpretación del juicio reflexionante es resultado, ella misma, de un gran esfuerzo por dar cuenta de aquellas categorías —aristotélicas, existencialistas— frente a las nuevas dinámicas sociales.

1. PLURALIDAD, LIBERTAD Y ACCIÓN: LA ESPECIFICIDAD DE LO POLÍTICO

Quizás ninguna idea se acomoda mejor a mi actual intuición acerca del espacio público y su racionalidad como la de *pluralidad*. Puedo afirmar, con bastante certeza, que una de las características más propias centrales de la sociedad contemporánea es su falta de homogeneidad. El encuentro de diferentes culturas y civilizaciones en espacios comunes, la secularización casi general y la ruptura con las tradiciones, costumbres y formas de ver el mundo, hacen que el respeto de la pluralidad y la diversidad se constituya hoy como el reto principal con el cual se enfrenta nuestra corriente comprensión del espacio público. Con este entendimiento, Hannah Arendt afirma que la política “se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres” y que “trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*”.¹ Es decir, la política puede ser vista como el medio mismo de la pluralidad. Ya desde *La condición humana* observaba que la plenitud humana es condición básica tanto de la acción —*praxis*— como del discurso —*lexis*— y que en ella se revelan los hombres como *iguales y distintos*, ya que

[s]i los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas.²

¹ Cfr. Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós/Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1997, p. 45.

² Cfr. Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 200.

A través del discurso y de la acción los seres humanos se revelan como *únicos*, como *no* intercambiables. De esta forma, la existencia de cada individuo enriquece el mundo, que de otra manera se vería privado de su presencia.

El hecho fundante de dicha pluralidad es la *libertad* inherente a la acción humana. Libertad implica la capacidad de dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado en el mundo, ni siquiera en el pensamiento: es el *initium* de San Agustín, la completa espontaneidad, lo *contingente* como forma positiva de existencia frente a la idea de necesidad en Duns Escoto, el *principio* para Montesquieu o la *virtu* de Maquiavelo que denota la excelencia con que el hombre responde a las oportunidades que se le presentan bajo la forma de la fortuna.³ A diferencia de la noción de *libertad moderna*, que es considerada una facultad de la voluntad que se ejerce en la intimidad, lejos de la presencia de otros y prácticamente sinónima del libre albedrío, la libertad para Hannah Arendt es libertad *política* o no es en absoluto. Esto es así en virtud de que ella misma requiere la existencia de un mundo, de un espacio público común donde ejercerse, tal y como lo entendían la tradición griega y romana, y también Montesquieu, para quien la libertad política consiste en que cada uno *pueda hacer* lo que debe querer.⁴ Lo importante radica, precisamente, en este *poder hacer*, sin el cual Arendt no puede comprender qué significaría entonces ser libre.⁵ Debemos, pues, entender que la libertad para nuestra autora, como facultad humana, es la que configura el mundo como plural y diverso y, no menos importante, como un mundo contingente.

Hay que tener en cuenta que para Hannah Arendt el *mundo* no coincide con la naturaleza o el cosmos sino que es el lugar de aparición de los sujetos, el *espacio público* de encuentro con ellos mismos y con los demás. Estar en el mundo es estar entre los hombres, es el *inter homines esse* que en los griegos coincidía con la *polis*⁶ y fuera del cual no podría concebirse una vida verdaderamente humana.

³ Cfr. Hannah Arendt, “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 163-165.

⁴ *Ibid.*, p. 173.

⁵ Por ello creo que lo público-político en Arendt tiene que evolucionar —según pienso, en dirección a la noción de juicio— hasta el punto de atender a las propias condiciones formales y materiales que nos hacen, en realidad, posible actuar libremente, de manera *no-determinada*. En su comprensión inicial, como se apreciará enseguida con las categorías de *acción*, *labor* y *trabajo*, Arendt distingue lo público-político respecto de lo privado, constituyendo en su teoría ámbitos sin comunicación alguna posible.

⁶ Phillip Hansen observa, frente a aquellos que critican la *nostalgia* arendtiana por la antigüedad clásica, que para ella la *polis* es únicamente una *metáfora*, ya que sabe bien que las condiciones en las que aquella existió no podrían ser duplicadas en el mundo moderno. Se trataría sólo de reflexionar sobre ciertas

Como puede observarse, este espacio es eminentemente político y es ahí donde se teje la trama de los asuntos humanos. No hay, por tanto, nada en el hombre que pueda considerarse *por naturaleza* político: la política es un espacio de relaciones humanas, se sitúa fuera del hombre, en el espacio del *entre* y se establece sólo como *relación*.⁷ Es de hacerse notar, sin embargo, que en este espacio, donde el individuo sólo se manifiesta en su aparición en el ágora o espacio público o, dicho de otro modo, donde su *ser* coincide con su *existir o estar entre los hombres* —que para Arendt sólo son los *ciudadanos de la polis*—, cualquiera de las cualidades con que queramos describirlos —igualdad, libertad, derechos— tendría por fuerza que ser considerada condición indispensable de acceso a lo público —*la ley y la muralla*, que son siempre anteriores al espacio público—, pero nunca sometidas ellas mismas a revisión o crítica.

La *acción* es otra categoría fundamental de Hannah Arendt en el intento por aprehender la especificidad de lo político y resolver sus inquietudes acerca de lo que considera los problemas básicos de la modernidad: el ascenso de la burocracia como institución política dominante, el triunfo del *animal laborans* y de lo *social*, la preeminencia de los intereses y su racionalidad estratégica o la racionalidad instrumental de la técnica. Arendt define a la acción como la *única* actividad que se da entre los hombres sin la mediación de las cosas y que, al ser condición de la pluralidad humana, es también condición de toda vida *política o pública*. Por su parte, la *labor* corresponde al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo crecimiento, metabolismo y decadencia están ligados a las necesidades vitales de las personas, es decir, la labor se ocupa de la reproducción del ciclo de la vida misma. Mientras, el *trabajo* es la actividad de los hombres que tratan con el mundo artificial dentro del cual el hombre vive, con lo *no-natural* de la existencia humana. El trabajo no está inmerso en el repetido ciclo vital de la especie, sino que lo trasciende en la mundanidad. Para Arendt, labor y trabajo son consideradas actividades *privadas* del hombre por excelencia.⁸

Acción, labor y trabajo son, entonces, las categorías explicativas centrales de Hannah Arendt en sus primeras aproximaciones a la noción de lo político,

distinciones conceptuales y prácticas fundamentales para la vida de la *polis*, que podrían ser recuperadas sólo si comprendemos su significado y los propósitos que cumplió, y de ninguna manera de proveer hipótesis empíricas contrastables sobre actuales o posibles instituciones políticas. Véase Phillip Hansen, *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Cambridge, Polity Press, 1993, p. 51.

⁷ Cfr. Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, p. 46.

⁸ Cfr. Hannah Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, pp. 21-22.

concentradas en la definición del *espacio público* a partir de una estricta diferenciación de actividades para cada esfera. Y de las tres, únicamente la *acción* es propia del espacio de publicidad. No quiere decir esto, sin embargo, que labor y trabajo sean irrelevantes para la vida humana. De hecho, son condiciones de aquél espacio o, al menos, discurren de forma paralela a él. Son la *ley* y la *muralla*, así como las necesidades vitales satisfechas en el hogar, que nos permiten acercarnos unos a otros como seres *libres e iguales*. Esta distinción, sin duda, y en especial el concepto de *acción* es deudor de la tradición aristotélica y debe ser analizado de acuerdo con la significación política que poseía la noción de *praxis*, caracterizada en el ámbito de la polis por la búsqueda de la excelencia y del vivir bien.⁹

Antes de pasar al siguiente apartado, creo preciso subrayar la motivación ontológica de la teoría de la acción de Hannah Arendt,¹⁰ a efectos de poner de manifiesto las relaciones existentes entre ésta y las dos categorías antes mencionadas: la pluralidad y la libertad. La necesidad arendtiana de comprender el mundo como el común espacio de seres plurales, únicos e insustituibles, de pensar lo diverso frente a lo único, lo contingente frente a lo necesario, las opiniones frente a las verdades, o la persuasión frente a la violencia de la argumentación racional, es lo que guiará su búsqueda de una facultad del espíritu que se acomode con la única manera que tiene de pensar el mundo y reconciliarse con él. Lo anterior es importante porque nos previene acerca de cómo tenemos que entender la lectura arendtiana de Immanuel Kant al analizar el tema del *juicio*. Éstas son sus premisas básicas; cualquier consecuencia teórica que se siguiera del filósofo de Königsberg que se oponga a ellas tendría graves dificultades para ser admitida. De ahí la mayoría de las críticas dirigidas al respecto contra Arendt.

Con esto quiero mostrar que, aunque a lo largo de la obra de Arendt algunas cuestiones perderán su centralidad para la comprensión de la publicidad política, hay otras que se mantendrán firmes y alrededor de las cuales se intentará articular cualquier construcción posterior. Pensemos, por ejemplo, en las categorías de *labor* y *trabajo*, opuestas a la *acción*, que perderán su fuerza explicativa,

⁹ Cfr. Dana R. Villa, "The problem of action in Arendt", en *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, New Jersey, Princeton University Press, 1996, pp. 3-14.

¹⁰ *Ibid.*, p. 11. Acerca de este énfasis de Arendt en la pluralidad o la libertad —anclada en el hecho del nacimiento—, véase especialmente *La condición humana* y su ensayo "¿Qué es la libertad?", en *Entre el pasado y el futuro*, op. cit.; y de la contingencia como *modo positivo* del Ser obsérvese su análisis acerca de Duns Escoto, básicamente en *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, pp. 391-416.

desplazándose el acento de ellas en cuanto fenómenos de la *vita activa*, situados en compartimientos determinantes de espacios concretos de privacidad/publicidad, a un tipo de acción de carácter discursivo donde no hay en principio restricción alguna de acceso a las personas, ya que la máxima del *juicio* —que exige el *pensar extenso* o desde el lugar del otro concreto— abre, necesariamente, el contenido de los debates y requiere para su comprensión del uso de nuestra *imaginación* política para tematizar sus necesidades.¹¹

2. HACIA LA BÚSQUEDA DE UNA NOCIÓN DEL JUICIO: LA NECESIDAD DE PENSAR LA PLURALIDAD Y LA CONTINGENCIA

Si hay algo en la tradición de la filosofía política de la modernidad que Hannah Arendt siempre criticó es su dificultad por aprehender el fenómeno de la pluralidad en sí misma y la contingencia como un modo positivo de ser frente a la necesidad. La apuesta de nuestra autora por la existencia finita de los seres humanos es una constante denuncia de las *hipóstasis* producidas por las modernas filosofías de la historia y, también, de las ciencias política y sociales.

Por cuanto hace a su defensa de la *contingencia*, Hannah Arendt se enfrenta contra una filosofía de la historia que —como en Hegel o Marx, pero también en Kant— desconoce los proyectos y la responsabilidad individual de los sujetos, así como la singularidad y lo extraordinario de los sucesos históricos, porque toda ella se entiende como un proceso gobernado por leyes eternas e inmutables. Arendt dirige su mirada al modo de entender la historia en la Antigüedad —se refiere a la poesía y la historiografía griegas, a Homero y Heródoto—, y observa la importancia concedida a las hazañas y situaciones particulares en una narrativa cuya función primordial era guardar estos hechos en la memoria y preservarlos como *ejemplos* que invitaran a imitar las acciones, a repetir la grandeza y los gestos nobles de los héroes. Es decir, la facultad de la memoria —*mnemosine*, para los griegos la madre de todas las musas—, al retener la singularidad de los hechos concretos, se

¹¹ No pretendo significar con esto que Arendt haya renunciado a las nociones de *labor* y *trabajo*, ya que siempre se mantendrá alerta de cualquier invasión de lo privado y social en lo público, sino solamente mostrar el cambio de *acento* que la evolución de sus obras muestra. Al respecto, véase Seyla Benhabib, “Models of public space”, en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology, 1993, p. 79.

constituye en un potente instrumento del pensamiento y del juicio práctico.¹² Pero Arendt descubre en la historiografía griega otra idea cuya importancia para nosotros es fundamental porque ilustra una virtud indispensable del juicio: su *imparcialidad*. Es Homero también —y, después de él, Heródoto— quien *al cantar la gesta de los troyanos al igual que la de los aqueos, y proclamar la gloria de Héctor tanto como la grandeza de Aquiles* enseña a la filósofa un alto grado de objetividad; y, un poco más adelante, será Tucídides quien le revele como una experiencia particularísima de la *polis* que “nuestro mundo común se ve siempre desde un número infinito de posiciones diferentes, a las que corresponden los más diversos puntos de vista en un flujo de argumentos totalmente inagotable”.¹³ Creo que no es exagerado establecer un símil entre esta idea y el imperativo de la *mentalidad extensa* del juicio reflexionante que trataré más tarde.

Ahora, contra la ciencia política y las demás ciencias sociales —básicamente la economía y la sociología— Hannah Arendt arguye, en su alegato en favor de la *pluralidad* y la *diferencia*, que aquéllas han reducido a *los* hombres a *el* hombre, hipostatizando la sociedad y considerándola como un organismo o *Persona* —así, con inicial mayúscula—. Sólo el todo se hace cognoscible pero al precio de negar la pluralidad de los individuos humanos concretos, con sus necesidades y sus historias particulares. “El organicismo comtiano, el utilitarismo benthamiano, los conductismos y los funcionalismos de la sociología contemporánea”,¹⁴ y también la *mano invisible* de Adam Smith, y la *voluntad general* en Rousseau, por ejemplo, así como cualquier tipo de *leyes* que según estas doctrinas gobiernan a la sociedad indefectiblemente producen hipóstasis que sacrifican cualquier diferencia entre los individuos y anulan sus proyectos, su libertad y su responsabilidad y, con ello, se cancela toda posibilidad real de pensar la política tal como Arendt la entiende. Cuando se piensa en *la* Humanidad, *los* seres humanos desaparecen y el espacio público como lugar de aparición de los sujetos pierde toda su razón de ser. Ésta es sin duda la crítica más severa de nuestra autora a la comprensión moderna de la política.

¹² Creo que en este ensayo Arendt trabaja todavía en la búsqueda de la noción de juicio, que hallará más adelante en Kant. Obsérvese como Arendt va articulando perfectamente diferentes tradiciones y preparando el camino para arribar a esta noción del *juicio reflexionante* kantiano. Cfr. Hannah Arendt, “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, pp. 49-100; así como Paolo Flores D’Arcais, *Hannah Arendt. Existencia y Libertad*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 140-146.

¹³ Cfr. Hannah Arendt, “El concepto de historia...”, *op. cit.*, pp. 59-60.

¹⁴ Cfr. Paolo Flores D’Arcais, *Hannah Arendt. Existencia y Libertad*, *op. cit.*, p. 142.

Como ya he señalado, la idea de *libertad* en Hannah Arendt es clave para comprender su insistencia en esta esencial pluralidad de lo público-político. Si no se entiende la libertad sólo como un fenómeno de la voluntad, como *liberum arbitrium* o libertad de elección entre alternativas *ya dadas*, entonces piensa Arendt que estamos en disposición de comprender lo irrepetible y único de nuestra existencia en el mundo. Mundo común, en este caso, porque se revela en nuestra cercanía con los otros, igualmente irrepetibles y únicos. Estas características derivadas de nuestra libertad, que implican la posibilidad de “dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado, ni siquiera como objeto de conocimiento o de imaginación”, afirman lo contingente de nuestra existencia como un modo positivo de *Ser*, en el sentido de Duns Escoto.¹⁵ La diferencia, pues, y no la identidad, es el rasgo distintivo de lo público-político. Hay en este punto una similitud interesante de Hannah Arendt con el trabajo de Iris Marion Young,¹⁶ quien denuncia, mediante un análisis riguroso, la *lógica de la identidad* que se ha constituido alrededor de la noción de espacio público en la modernidad.

En *Los orígenes del totalitarismo* se ve con claridad, quizás por primera vez, la necesidad de Hannah Arendt por contar con un marco teórico consistente donde situar esta nueva forma de pensamiento que le permita comprender este fenómeno característico de nuestro siglo respecto del que —según ella— no existe antecedente en nuestra historia. El totalitarismo es una *ruptura* que “en su carácter sin precedentes no se puede aprehender mediante las categorías habituales de pensamiento político”.¹⁷ Ante tal ausencia, el deseo de comprender el totalitarismo en su singularidad la arroja a un vacío conceptual, frente al cual el entendimiento humano está obligado a pensar crítica y contextualmente, acudiendo a la *imaginación* y al *sentido común* en un intento de captar lo universal sito en lo particular y de lidiar con la contingencia y la pluralidad humanas. Para entender el ascenso de esta nueva forma de gobierno, Arendt no procede mediante definiciones o categorías universales y generales bajo las cuales los nuevos hechos pudiesen ser encuadrados perfectamente como típicos de aquella o comparativamente frente a otras formas de gobierno extraídas de la experiencia histórica. La originalidad del nuevo fenómeno la impulsa a comprometerse en una narrativa histórica al

¹⁵ Cfr. Hannah Arendt, “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pp. 163-164.

¹⁶ Cfr. Iris Marion Young, “The ideal of impartiality and the civic public”, en *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

¹⁷ Cfr. Hannah Arendt, “La tradición y la época moderna”, en *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., p. 32.

modo de Walter Benjamin¹⁸ o de la Antigüedad clásica, para captar cada una de sus particularidades. Pero no se trata sólo de contar un relato, la finalidad es siempre *comprender*, otorgar sentido y significado a los hechos y, al no contar con regla alguna o definiciones dadas de antemano que ayuden al pensamiento en su labor, Hannah Arendt nos provoca, interpela a nuestra imaginación mediante *figuras*, *imágenes* o *metáforas* que nos permiten pensar sin encerrarnos en los estrechos márgenes de una definición,¹⁹ y convoca nuestros sentimientos de admiración, indignación o rechazo a través de continuos *ejemplos*, cuyo auxilio a nuestra comprensión radica exactamente en la observación detallada de su singularidad. En *Eichmann en Jerusalén* se observa la importancia que tiene esta facultad cuando, envueltos en situaciones de *ruptura*, nos vemos obligados a pensar por nosotros mismos sin ayuda de reglas y categorías dadas.

Son, sin duda, estas experiencias para Arendt las que la hacen recurrir a la *Crítica del juicio* de Kant, donde para ella se halla encubierta la verdadera filosofía política del pensador de Königsberg, denunciando que la racionalidad práctica, el imperativo categórico y aun la filosofía política y de la historia de Kant en sus escritos *menores* no son muy útiles para pensar la política y el espacio público en la medida en que suponen un sujeto solitario —racionalidad monológica—, cuya forma de pensar la universalidad significa básicamente abstraerse de su contexto real y elevar a máxima una norma que convendrían sujetos idénticos, pensados como seres inteligibles. Arendt piensa que dicha racionalidad, quizás válida en materias cognoscitivas, morales o jurídicas, niega el necesario carácter *dialógico* y *comunicativo* de la racionalidad propia del espacio público que reclaman el discurso y la acción común. Sólo en la *Crítica del juicio* Kant consideraría la

¹⁸ Seyla Benhabib observa la herencia de Benjamin en Arendt diciendo que, como él, pretende “romper la cadena de la continuidad narrativa, romper la cronología como la estructura natural de la narrativa, enfatizar la fragmentariedad, los callejones sin salida históricos, las fallas y las rupturas” (la traducción es mía); citado en Lisa Jane Disch, *Hannah Arendt and the limits of philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1996, p. 35.

¹⁹ Obsérvese en el siguiente ejemplo la extraordinaria ayuda que ofrece la *imaginación* a nuestra *comprensión*: “[M]e parece que la *imagen* adecuada del gobierno y la organización totalitarios es la estructura en capas concéntricas, o *de cebolla*, en cuyo centro, en algo así como un espacio vacío, está el jefe; haga lo que haga este conductor —ya integre los poderes políticos, como en la jerarquía autoritaria, o bien oprima a los gobernados, como un tirano—, lo hace desde dentro y no desde fuera ni desde arriba [...] La estructura de capas concéntricas hace que organizativamente el sistema esté a prueba de golpes ante la factualidad del mundo real” (el énfasis es mío). Cfr: Hannah Arendt, “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pp. 109-110.

posibilidad de un *entendimiento común humano* y, por ende, de una racionalidad *intersubjetiva*, cuyas máximas, pensar por sí mismo, *pensar desde el lugar de cualquier otro* —máxima del *pensar extenso* o *mentalidad ampliada*— y pensar siempre de acuerdo consigo mismo,²⁰ llevarán a Arendt a una *relectura* del filósofo de Königsberg y a la apropiación de su concepto de *juicio reflexionante*.

3. LA DOCTRINA DEL JUICIO Y LA RACIONALIDAD DEL ESPACIO PÚBLICO

Para exponer la interpretación de la doctrina del juicio kantiana en Hannah Arendt procuraré, *por una parte*, como labor *positiva* y principal, revelar las herramientas básicas de la nueva racionalidad que Arendt exige de la política y piensa encontrar en el juicio reflexionante kantiano; en tanto, *por la otra*, me daré a la *negativa* tarea de mostrar los puntos en que nuestra autora se aparta de Kant, su posibilidad o validez metodológica y la importancia de tal abandono en el contexto de la teoría que se propone. Debe tenerse en cuenta en todo momento que la doctrina del juicio en Arendt quedó incompleta y que, por ello, cualquier intento de *reconstrucción* adolecerá de los problemas que esto conlleva.

Como he indicado antes, es básicamente en *Los orígenes del totalitarismo* y en *Eichmann en Jerusalem* donde se ve claramente, por primera vez, la necesidad de una herramienta del pensar capaz de tratar con los problemas asociados con la desaparición del espacio público en las sociedades contemporáneas debida de manera principal tanto a fenómenos de alienación del mundo, atomización social y anomia, como frente a situaciones de ruptura, cuyo ejemplo más significativo es sin duda el ascenso de los totalitarismos al poder. Estos textos, sin embargo, no exponen aún ninguna teoría del juicio, sino que se limitan a denunciar las atrocidades acaecidas en nuestro siglo precisamente por la ausencia de pensamiento y de juicio. De cualquier manera, ya en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt deja ver, sin mayor desarrollo, que tal ausencia se debió fundamentalmente a la ruptura del *sentido común* que provocaron los totalitarismos.

En esta misma dirección, en un ensayo temprano titulado “Understanding and Politics”, comienza a perfilarse la intención de Hannah Arendt de extraer algunas nociones de la *Crítica del juicio*, aunque al parecer aún no con el sentido

²⁰ Cfr. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa Calpe, 1997, p. 246.

sistemático de una recuperación de la filosofía kantiana, sino, más bien, como un mero auxilio eventual a su propia teoría.²¹ Ella sabe que requiere un marco epistemológico adecuado frente a las dominantes concepciones que en política tienen como principios *la verdad y la universalidad*. Arendt aborda aquí el tema del *sentido común* en el doble esfuerzo de operar esta *reconciliación con el mundo* que descansa en el sentido de la pública pertenencia a una comunidad y de salvaguardar la *pluralidad* humana. Para ella, el sentido común es una clase de *preentendimiento* que es compartida por los miembros de una comunidad y que los une mediante un lenguaje común articulado en una cultura y una forma de vida particular.²² Gracias a él, los individuos pueden comunicarse y comprenderse entre sí; en pocas palabras, es la base potencial de validez de los futuros acuerdos políticos. En Arendt, entonces, el sentido común —*common sense*— es en realidad un *sentido de comunidad* —*community sense*—, por cuanto está adscrito a una comunidad histórica concreta como consecuencia de su actuar compartido y vivir juntos. Esta concepción se aparta considerablemente de la desarrollada por Kant en la *Crítica del juicio* y es fundamental para los objetivos teóricos de Hannah Arendt de encontrar un modo de validez propio de los acuerdos políticos y que no atente contra la pluralidad indispensable del espacio público. Por esta razón no debe entenderse como una inadecuada interpretación o falta de comprensión de la doctrina del juicio kantiana. El sentido común no nos pertenece —como en Kant— en nuestra calidad de seres humanos, sino en tanto miembros de una comunidad cultural y política concreta. Este tema aparecerá en Hannah Arendt a lo largo de su obra posterior, básicamente, con las mismas características. Como revisaré enseguida, de estas diferencias se seguirán consecuencias interesantes para el estatus *epistemológico de la validez de los acuerdos* logrados en cada caso.²³

²¹ Cfr. Michael G. Gottsegen, *The Political Thought of Hannah Arendt*, Nueva York, State University of New York Press, 1994, pp. 145-150; y Ronald Beiner, “Interpretive essay: Hannah Arendt on judging”, en Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 94-97.

²² “Yo juzgo como miembro de esta comunidad y no como miembro de un mundo suprasensible, quizás habitado por seres dotados de razón, pero no con el mismo aparato sensitivo” (la traducción es mía), Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, *op. cit.*, pp. 67-68.

²³ Acerca de esto dice Bernstein: “Lo que Arendt se esfuerza por discriminar y aislar para nosotros es una modalidad de pensamiento que no se debe identificar con la expresión de los sentimientos privados, ni se debe confundir con el tipo de universalidad característico de la razón cognoscitiva. Es un modo de pensamiento capaz de lidiar con lo particular en su particularidad, pero que a pesar de ello pretende tener

En “La crisis en la cultura: su significado político y social”, Arendt vuelve con más decisión sobre la obra de Kant, declarando que es en la *Crítica del juicio* y no en la *Crítica de la razón práctica* donde éste desarrolla una forma de pensar que, al requerir la presencia de los demás, implica una racionalidad eminentemente pública —política—. En el tema del sentido común, aunque Arendt no parece consciente de desvincularse de Kant, lo hace en alguna forma con el casi imperceptible movimiento de cambiar el acento en una frase del filósofo de Königsberg; así, nuestra autora dirá:

El juicio, dice Kant, es válido “para todo el que juzga en general”, pero el énfasis de la frase recae sobre “que juzga”; pero no es válido para los que no juzgan ni para los que no son miembros del campo público en el que aparecen los objetos del juicio.²⁴

Sin duda no es la intención de Kant restringir la validez de un juicio a una comunidad concreta: la universalidad del juicio del gusto pretende comprender a la humanidad entera, aspira a la posibilidad de lograr el común asentimiento de todos los seres humanos *qua* seres racionales.²⁵ Por otra parte —Arendt lo sabe— es posible que un sujeto solitario anticipe algún acuerdo con los otros ausentes precisamente a través de la facultad —que más adelante trataré— del *pensar representativo*. Sin embargo el problema sería: *¿quiénes son esos otros sujetos?, ¿a quiénes incluye la comunidad del juicio?* Siendo en ambos —Kant y Arendt— un acuerdo potencial y no empírico el que se proyecta, lo cierto es que la noción arendtiana *el que juzga*, en el enunciado citado, no debe entenderse como *el que juzga actualmente*, como a primera vista pudiera parecer, sino más bien como la base humana o sustantiva —una comunidad y su horizonte de valores— de la que derivaría la validez de los acuerdos.

validez comunal, ya que ésta es precisamente la modalidad de pensamiento que resulta esencial en la vida política” (el énfasis es mío). Richard Bernstein, “¿Qué es juzgar? El actor y el espectador”, en *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*, México, Siglo XXI Editores, 1991, p. 262.

²⁴ Cfr. Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., p. 233.

²⁵ “[P]or *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la *razón total humana*, y, así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio” (el énfasis es mío). Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, op. cit., p. 245.

No vuelve claramente Arendt a tratar esta noción sino hasta las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, donde ahora sí observa explícitamente sus diferencias al respecto con el filósofo de Königsberg. Aquí se da cuenta de que, para Kant, el sentido común humano es igual en todo ser racional una vez que han sido eliminadas las *impurezas* de las idiosincrasias y egoísmos personales. Es decir, se da cuenta de que para aquél la diferencia es fuente de error y tiene la connotación negativa de significar que no se fue capaz de dejar de lado la limitada perspectiva propia y de que entonces el sentido común se entiende con una función *crítica*, como un modo de clarificar nuestro pensamiento y eliminar de él cualquier singularidad o contingencia. A Arendt le preocupan los peligros que esta concepción de sentido común entraña para su idea de pluralidad en el espacio público. Por esta razón, aunque también para ella el sentido común sugiere una base potencial de acuerdo normativo, su imposibilidad no es considerada nunca como negativa, sino como típica y esencial de lo político. El sentido común es una especie de *árbitro*, un tercero en discordia que actúa como un referente que permanece siempre *afuera*, en el espacio del *ser-entre-los-hombres* político por excelencia, e ilustra y orienta cualquier posible —pero en ningún modo necesario— curso de acción o decisión común y no constriñe desde ninguna presunta *naturaleza* humana. Enriquecido entonces con la pluralidad de opiniones y perspectivas, este espacio no es nunca monolítico. Y es que además, para Hannah Arendt, el pensar desde el lugar del otro no significa el lugar de un *otro cualquiera*, *abstracto*, sino de un *otro real* y *concreto* quien junto a nosotros comparte este mundo común y que, también en nuestra compañía, contribuye a definirlo (definirnos).

El sentido común se ejercita mediante la facultad del *pensar representativo* que en el ser humano

[...] se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio, lo cual, a su vez, se hace apartando lo más posible lo que en el estado de representación es materia, es decir, sensación, y atendiendo tan sólo a las características formales de la propia representación o del propio estado de representación.²⁶

²⁶ *Ibid.*, p. 245.

Gracias a ella, se muestra un *modo de pensar amplio o extenso*. Y, aunque esta operación como dice Kant parezca muy artificial, lo cierto es que siempre denominamos a alguien como “de una mentalidad amplia” cuando es capaz de abstraerse de su particular condición “y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás)”.²⁷

De acuerdo con Lisa Jane Disch, opino que la escisión de Arendt respecto de Kant en el tema del sentido común también se debe a que, en el mismo Kant, existe una tensión en su manera de explicar la validez de los juicios del gusto y su *estatus* epistemológico, que derivaría de su intención de situar el gusto *a la vez* en un campo *cognitivo* y en otro *comunicativo*.²⁸ Reflexionando sobre el último enunciado del párrafo anterior se puede observar que, de la idea de *ponernos en el punto de vista de los demás*, no se sigue en modo alguno el logro de un *punto de vista universal*; cuando más, se seguirá una *universalidad* que tendría que ser entendida como *válida sólo* para aquellos *a cuyos puntos de vista me acomodo*. Hablamos de sujetos concretos. Si, por otra parte, se acentúa la posibilidad de pensar *a priori* y sólo bajo las condiciones formales de nuestra representación, desligándonos de nuestras posiciones sustantivas mediante un ejercicio mental que, como ya señalé, puede ser efectuado también en solitario, no aparece con mucha claridad la relevancia que en tal asunto tenga la intersubjetividad. Las ventajas de pensar desde el lugar del otro son precisamente las variadas y diferentes perspectivas que nos brinda y la nueva materia que añade a nuestro pensar, ilustrándolo. De otro modo, la intersubjetividad del juicio tendría solamente la función —no poco importante, desde luego— que he mencionado de purificar y clarificar nuestras discusiones de aquellos rasgos contextuales y subjetivos que serían considerados como obstáculos para pensar la universalidad que viene implicada en la noción de validez kantiana. Kant ciertamente insiste siempre en la *comunicabilidad* del juicio, sin embargo, tengo algunas dudas respecto de si ella supone necesariamente su intersubjetividad. Si todos poseemos, en nuestra calidad de seres humanos, este sentido común y este es idéntico en todos, ¿bastaría con que alguien nos descubra cuáles son los juicios válidos,

²⁷ *Ibid.*, p. 247.

²⁸ *Cfr.* Lisa Jane Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, *op. cit.*, pp. 149-150. Hannah Arendt, por su parte, todavía en la segunda sesión de sus *Lectures* dice que, en la *Crítica del juicio*, Kant no habla nunca del hombre como un ser inteligible o cognitivo. En apoyo de esta afirmación menciona que la palabra *verdad* no aparece sino una sola vez y en un contexto específico.

ahorrándonos la labor? Estimo que, aunque Kant sostiene la intersubjetividad del juicio —en cuanto *comunicabilidad*—, no puede desligarse de sus concepciones metafísicas de una naturaleza dualista y, lo que es más, que las diferentes opciones en el acento otorgado a los aspectos cognitivo o comunicativo del pensar representativo, tanto en él como en Hannah Arendt, se resuelven precisamente en el plano metafísico.

Otro aspecto interesante es el hecho de que nuestra autora interprete la intersubjetividad kantiana en términos de *publicidad*,²⁹ lo cual no es sin duda de extrañar, dada su pretensión obvia de desligarse por completo de cualquier implicación cognitiva de la noción de sentido común, ya que su noción de espacio público rechaza cualquier *coacción* que alguna noción de verdad pudiera ejercer sobre él en perjuicio de la pluralidad de opiniones.³⁰ Arendt *politiza* el gusto de esta forma insertándolo en dicho espacio. En este punto es donde, quizás, mejor puede notarse la original apropiación del pensamiento del filósofo de Königsberg, reinterpretándolo en favor de su propia concepción de la política.

4. EL PAPEL DE LA IMAGINACIÓN

Es necesario señalar que el *pensar representativo* del juicio sólo es posible gracias a la *imaginación*, que es precisamente nuestra facultad de representación. Con ella los sujetos somos capaces de *tomar distancia de nuestra situación actual* y ponernos en las circunstancias de todas aquellas otras personas cuyo acuerdo o asentimiento esperamos lograr. Pero, además, la imaginación es la condición *sine qua non* de cualquier juicio *imparcial* cuando procede *haciendo presente en la intuición algo que está ausente*, transformando un objeto, que en alguna medida me afecta directamente y condiciona mi capacidad de juzgar, en algo con lo que

²⁹ Cfr. Lisa Jane Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, op. cit., p. 151.

³⁰ Acerca del particular es sumamente ilustrativo su ensayo “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pp. 239-277. Al respecto, Albrecht Wellmer escribe “El juicio está para Arendt intrínsecamente relacionado con la esencial pluralidad de los seres humanos, con nuestra vida en un mundo común, que, en tanto que común, nos viene abierto por el lenguaje. Los asuntos prácticos, que pertenecen a este mundo común, no son susceptibles de prueba científica; no son asunto de conocimiento, sino asunto de *doxa*, de *opinión*”. Albrecht Wellmer, “Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón”, en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra/Universitat de Valencia, 1996, p. 322.

no estoy directa e inmediatamente confrontado pero con lo que cuento en mi mente; es decir, me aleja de él y me permite observarlo desde muchas otras perspectivas, como un todo, comprender su significado. Pero, al mismo tiempo que nos distancia y nos permite captar el sentido de un objeto en su completud, la imaginación, mediante la *reflexión*, lo reenvía a nuestro sentido interno que por definición es discriminatorio y que, ahora sí, resuelve indicando el *agrado* o no que se le causa. En pocas palabras, el *juicio*, en estricto sentido, sería la operación *reflexiva* que, a través del distanciamiento de nuestra imaginación, nos llevaría a concluir que algo es correcto o incorrecto, bueno o malo, bello o feo. La reflexión es la actividad actual de juzgar algo.³¹

Debe tenerse en cuenta que, aunque la imaginación es una facultad de nuestra mente, es incapaz de proceder de forma solitaria. Se asienta en el sentido común que, para Arendt, es un sentido de la comunidad. Ello quiere decir que las *otras* perspectivas a que la imaginación apela como informadoras de nuestro juicio no son creadas por ella *ex nihilo*, sino que son consecuencia de la inherente pluralidad del espacio público común. Como en Kant, para Hannah Arendt la facultad de la imaginación no implica de ninguna manera *empatía* con aquellos otros cuya posición no compartimos, ni nos exige pensar como si fuéramos ellos. De lo que en realidad se trata es de *pensar por nosotros mismos y dentro de nuestra propia identidad desde una posición en la que actualmente no estamos*.³² En este enunciado pueden reconocerse las máximas kantianas del entendimiento común humano: 1) pensar por sí mismo o máxima de la ilustración; 2) pensar desde el lugar de cualquier otro o pensar extensivo; y 3) pensar siempre *de acuerdo consigo mismo* o máxima del pensar consecuente. Estas son llamadas también por Kant máximas *del entendimiento, del juicio y de la razón*, respectivamente.³³

A través de las diferentes posiciones observadas mediante la *imaginación ejercitada discursivamente* en el continuo contraste de nuestras opiniones y nuestros juicios, nuestro pensamiento va “de un lado a otro, de un lugar del mundo a otro, por así decirlo, a través de toda clase de puntos de vista antagónicos, hasta que por fin se eleva desde esas particularidades hacia alguna generalidad *imparcial*”.³⁴ Un aspecto más para destacar de la imaginación es que ella nos

³¹ Cfr. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit., pp. 66-69. En el mismo texto, véase “Imagination”, pp. 79-85.

³² Cfr. Hannah Arendt, “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., p. 254.

³³ Cfr. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, op. cit., pp. 246-247. El énfasis es mío.

³⁴ Cfr. Hannah Arendt, “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., p. 254-255.

proporciona *esquemas* para la cognición y *ejemplos* para el juicio mediante su capacidad de *synthetizar lo múltiple* en imágenes para los conceptos.³⁵ Pero de la misma forma que en el campo de la experiencia y la cognición se sintetiza lo múltiple en un esquema conceptual,³⁶ al mismo tiempo, en materias de juicio permite aprehender la particularidad como tal mediante *ejemplos*. Esta cualidad de la imaginación fue descubierta por Kant ya en la *Crítica de la razón pura* al analizar nuestras facultades cognitivas. En el ámbito que me ocupa, mientras la relevancia cognitiva de la imaginación es dejada de lado, Arendt subraya su *comunicabilidad*,³⁷ es decir, su capacidad de transmitir imágenes, sean éstas esquemas o ejemplos. Lo anterior es relevante en el campo de lo político en la medida en que cualquier simple acuerdo o desacuerdo presupondría que estamos hablando de lo mismo y que comprendemos el significado de lo que se nos dice, así como también podría servirnos como *criterio de validez* de los juicios: la *ejemplaridad*. ¿Qué significaríamos con este especial modo de validez?

He dicho que uno de los principales motivos de la recuperación del juicio reflexionante kantiano para Hannah Arendt consiste en hallar una facultad de la razón susceptible de guiarse y orientar la acción en el ámbito de lo público sin la necesidad de reglas o principios universales. Lo anterior, de nuevo tiene que ver con su preocupación vital frente a los fenómenos de ruptura y/o ausencia de un mundo público común propio de los totalitarismos y de las sociedades de masas o individualistas atomizadas. Considero que la *ejemplaridad*, como criterio de corrección de los juicios frente a cursos de acción en ausencia de normas universales, puede ser enfocada de dos maneras diferentes. *En primer lugar*, la *particularidad* propia de un ejemplo se acomoda mejor con una concepción *metafísica* de lo público-político que hace de la pluralidad, la singularidad y la contingencia un *modo positivo de Ser*, frente, digamos por caso, a la metafísica dualista kantiana donde la universalidad de una máxima deriva de la abstracción de cualquier fenómeno y se sitúa en un mundo inteligible de *seres angélicos*. Para Arendt, por ejemplo, pensar los fenómenos históricos como *irrepetibles* productos de la libertad humana y de ningún designio de la naturaleza, o la acción

³⁵ Cfr. Hannah Arendt, "Imagination", en *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit., p. 80.

³⁶ Intente el lector pensar la idea de *silla* o *perro*. Seguramente se hará difícil no pensar en alguna silla o perro concretos, como figuras o representaciones a las que nuestra imaginación acude para aprehenderlos como unidades significativas.

³⁷ *Ibid.*, p. 83.

como *única en su espontaneidad*, son sólo dos modos en que la *dignidad* del individuo se expresa y contra la que cualquier universalismo abstracto se enfrentaría. *En segundo lugar*, en las situaciones de crisis y rupturas, donde el pensar y el juicio se tornan difíciles, el problema de las reglas y normas que orientan las acciones de los hombres no atañe directamente a su presunta universalidad o no, sino más bien radica en la incapacidad de discriminación entre ellas, que procedería de una mentalidad habituada a —atrofiada por— su guía como único referente. Esta interpretación creo que puede ser extraída del hecho narrado por Arendt de que, en este tipo de situaciones, los individuos de una comunidad más fieles seguidores de las leyes existentes son, a su vez, también quienes con más fidelidad se adaptarán a las nuevas, aun cuando sean completamente contrarias a las anteriores, debido a la angustia e incertidumbre frente a las infinitas posibilidades del pensamiento y la acción. En estas circunstancias, la *validez del ejemplo* deriva de la significación que como imagen representativa puedan compartir unos sujetos en un determinado contexto, en un mundo público común. Considero incluso que podría ser posible que, en la ausencia de dicho espacio de publicidad, un ejemplo extraído de cualquier otro ámbito articulara en su derredor acciones y discursos sobre los que pudiera constituirse un nuevo espacio. La ventaja que tienen los ejemplos, como ya he mencionado, es que, al retener la singularidad de la cosa representada, nos obliga a contextualizar cada uno de nuestros actos. Para percatarnos de ello, pensemos en la valentía de Aquiles o de Gandhi. Nadie podrá dudar de la valentía de este último y, sin embargo, los cursos de acción a seguir en uno u otro caso serían también distintos. Para concluir con este punto, un *ejemplo* más: el caso de Jesús de Nazareth. La abrogación o sustitución de la ley mosaica por el mandato *Ámense los unos a los otros como Yo los he amado*, pero también su forma de enseñar mediante *parábolas*, creo es bastante ilustrativo. Ya Agustín de Hipona se encargará más adelante de *retar* a nuestra facultad de juzgar diciéndonos *Ama y haz lo que quieras*.

Albrecht Wellmer subraya esta cualidad *negativa* del juicio respecto de las acciones; porque, aun cuando los ejemplos nos proporcionan importantes orientaciones prácticas respecto del futuro, *nunca nos dicen cómo sí tenemos que obrar de manera exacta*, como si nos suministraran premisas para un silogismo práctico.³⁸

³⁸ Cfr. Albrecht Wellmer, “Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón”, en *Finales de partida...*, *op. cit.*, p. 324.

La *publicidad* o *comunicabilidad* del juicio es otro de sus criterios o estándares con los cuales medir su *bondad* o corrección.³⁹ Esto es así debido a que juzgamos siempre desde una comunidad de interpretación cuya aprobación exigimos y sin la cual nos refugiamos en lo privado o apelamos a algún otro género de razones, que bien puede ser estratégica o instrumental —de medios y fines, como la violencia, por ejemplo—. Incluso *creo* que es posible pensar la racionalidad comunicativa propia del juicio procediendo en situaciones concretas de manera estratégica, precisamente mediante la generación de paradojas y contradicciones en una comunidad de leyes, tradiciones y valores que, por su *habituación* a ellas, se ha vuelto incapaz de reflexionar desde el lugar del otro. Me gusta el caso de la desobediencia civil, de la objeción de conciencia y, ¿por qué no?, la *ejemplaridad* del *poner la otra mejilla*.⁴⁰

Considero, con Seyla Benhabib, que en el debate sobre el estatuto epistemológico de la validez que reclaman para sí la *ejemplaridad* y la *comunicabilidad* del juicio puede apreciarse el esfuerzo arendtiano de reconciliación de la noción de *phronesis* aristotélica, insistente en el contextualismo y narrativismo, y el *juicio reflexionante* kantiano, con un acento todavía más marcado en la abstracción y la universalidad, respectivamente. Sobre el particular existe, hasta hoy, un debate abierto, cuyo punto de sutura estimo que radica en la posibilidad de lograr consensos en condiciones de diálogo plural, igualitario y sin restricciones.

Es loable el esfuerzo de Hannah Arendt por trasladar todas estas nociones de la *Crítica del juicio* de Kant a una forma de comprender el uso de nuestra razón en el espacio público, de la aplicación del juicio en nuestro actuar y reflexionar sobre la política. Sin embargo, estimo que hay algo de lo que ella no se percató y que acarrea muy serios problemas a su teoría originalmente pensada para enfrentarnos con situaciones de ruptura —como los totalitarismos— o de anomia y de atomismo social, es decir, precisamente para aquellos sitios y momentos donde el sentido común no es posible, donde su ausencia se revela en la pérdida del mundo común y donde se han roto los lazos de comunicación con nuestros semejantes. Lo que quiero expresar es que la *quiebra del sentido común*

³⁹ Cfr. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit., p. 69.

⁴⁰ No deja de ser curioso —e ilustrativo en lo que toca a este tema, el *uso público de la razón*— cómo en un pasaje del evangelio de Lucas, siendo Jesús interrogado y tras haber recibido una bofetada, en vez de “ofrecer la otra mejilla” *exige razones* diciendo: “Si hablé mal dime en donde está mi error, y si hablé bien, ¿por qué me pegas?”.

ocasionada por los totalitarismos y la *incapacidad de juzgar* de Adolf Eichmann son las dos caras de una misma moneda. Si Eichmann era incapaz “para pensar, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona [... era] porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal”,⁴¹ es decir, porque la política había desaparecido. En estas circunstancias, la forma del pensar específicamente político que es nuestra facultad de juzgar se muestra inservible a la hora en que más falta nos hace. Hannah Arendt exige a Eichmann *pensar por sí mismo* ante la incapacidad de comunicar por la ausencia de un espacio público común. Creo que aquí nuestra autora está apelando inconscientemente a la moralidad, al pensar solitario de una *razón práctica* que distingue siempre entre lo correcto y lo incorrecto o, al menos, a una noción de sentido común como *ideal regulativo* capaz de trascender contextos y diferente, por tanto, a su original descripción del mismo como un *community sense*. En este mismo sentido, la opinión de Seyla Benhabib⁴² es que Arendt tiene serias dificultades para sostener la posibilidad de recurrir al juicio en las circunstancias de ruptura porque, en el contexto de su teoría, el juicio es político por excelencia y requiere la pluralidad de perspectivas, la existencia de un sentido de comunidad, que es lo primero que desaparece en estas situaciones.

Estamos, pues, con la dificultad de saber cómo en las situaciones de ausencia de referentes podríamos discernir lo correcto y lo incorrecto. Wellmer interpreta el mundo común al que nuestra facultad de juzgar apela no como una totalidad ética, sino —más kantianamente— como una idea regulativa que demuestra su realidad cuando el juicio autónomo rompe las opiniones y generalidades establecidas.⁴³ De cualquier manera, si a lo que el sujeto que juzga se adhiere es a una idea de universalidad abstracta, a la posibilidad de pensarse como *ciudadano del mundo*, volvemos al sitio del que Arendt creía haber salido al describir el *sensus communis* como un *community sense*. Considero que aquí hay una aporía irresuelta en la teoría arendtiana.

⁴¹ Cfr. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999, p. 80.

⁴² Cfr. Seyla Benhabib, “Judgment and the moral foundations of politics in Hannah Arendt’s thought”, en *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Nueva York, Routledge, 1992, pp. 121-144.

⁴³ Cfr. Albrecht Wellmer, “Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón”, en *Finales de partida...*, *op. cit.*, p. 323.

CONCLUSIONES

He señalado, al inicio de este ensayo, que su propósito principal era analizar la noción arendtiana de lo público-político y el tipo de racionalidad que de dicha noción podría extraerse, en un esfuerzo por buscar una base posible de legitimación de los acuerdos y de la acción colectiva. Mencioné también que el hallazgo de la idea kantiana de juicio reflexionante había sido fundamental para la teoría de Hannah Arendt, porque le permitía reelaborar algunas de las categorías construidas fundamentalmente desde Aristóteles para su primer entendimiento del espacio público —acción, labor y trabajo—, y concentrarse en el análisis del fenómeno totalitario y la desaparición de lo político, con la consecuente pérdida de derechos y libertades de los sujetos.

Por tal motivo, he tratado de presentar a grandes rasgos la línea general de evolución del pensamiento arendtiano, procurando poner de relieve la continuidad de ciertos temas, problemas y preocupaciones a lo largo de su obra; pero mostrando también, especialmente con el juicio reflexionante, la ruptura o cambio de paradigma dentro del pensamiento de Arendt en el esfuerzo por atender —y entender— los cambios operados en la esfera de lo público-político.

Permítaseme entonces unas breves reflexiones alrededor de esta nueva idea de publicidad que estimo puede ser extraída de la concepción del *juicio* en Hannah Arendt. *En primer lugar*, considero que la noción de *juicio reflexivo* de Kant traslada el acento en la teoría política arendtiana desde la idea de *espacio público* a la de un *modo de racionalidad de lo público-político*. La idea de espacio público se mantiene —es cierto— como un *espacio de relaciones* entre individuos, quienes, a través del discurso y sus acciones, contribuyen a modelar el mundo común como un horizonte de entendimiento y encuentro ciudadanos. Sin embargo, y esta sería mi *segunda observación*, la exclusión *a priori* de algunos temas y contenidos de los debates operada por algunas de las premisas metafísicas iniciales —como la derivada de la noción de *praxis* aristotélica que conformó su concepto de *acción* frente a la *labor* y *el trabajo*, y dividió al mundo en esferas irreconciliables de *privacidad/publicidad*— sería superada mediante el uso del juicio reflexionante fundamentalmente con ayuda de la noción del *pensar representativo*.⁴⁴ Al analizar esta noción, se ve que se constituye en un potente

⁴⁴ Jürgen Habermas expone ampliamente algunas de las limitaciones de la teoría arendtiana de la acción por sus compromisos con la *praxis* aristotélica, que en lo general comparto; sin embargo, no toma en

instrumento para percibir, no sólo las *simples perspectivas* de los otros, sino el, a menudo, negado ámbito de sus *necesidades vitales* más urgentes o, incluso, el de muchas de las *discusiones científicas y tecnológicas* cuyos efectos tendrían alguna repercusión en nuestras vidas.

Aunque quizás Arendt no habría sostenido estas afirmaciones de manera expresa, no considero que deforme en manera alguna su creencia de que la política no debe ser entendida nunca como instrumento de satisfacción de necesidades ni un espacio para la búsqueda de la verdad. Mi intuición se apoya precisamente en el desplazamiento de los *contenidos o tipos de actividades* en lo público —de los primeros escritos arendtianos— a la *racionalidad propia del juicio* descubierta con la ayuda de Immanuel Kant. Dicho de otro modo, creo que cuando los hombres deliberamos acerca de la solución de problemas económicos y sociales, o sobre la aplicación y repercusión de las tecnologías en nuestras vidas y en el medio ambiente, podemos y debemos deslindar claramente cada uno de los ámbitos. La política, como Arendt la entiende, se mantendría dentro del espectro de racionalidad intersubjetiva que en una comunidad dada nos constriñe a pensar desde el lugar del otro, a ejercer nuestra imaginación *representativa*. Resolver un problema de hambruna o de vivienda no es ya más, al menos *en el momento en que nos decidimos* a tomar un curso de acción, sólo una cuestión de instrumentalización de políticas públicas, ya que escuchadas *todas y cada una* de las diferentes perspectivas, podría ser en realidad *cualquiera* que no las negara o tomara en cuenta. El juicio político, con su mandato del pensar extenso y representativo, para no negarse y convertirse en una parodia de sí mismo, donde un grupo privilegiado de individuos piense *solitariamente*, tendría que pensar las necesidades de los otros no en términos del *cómo y cuando* resolverlas —aspectos, desde luego, nada desdeñables—, sino en términos del *reconocimiento* que exige la intersubjetividad. Pero mucha atención: junto con Arendt, considero que el juicio en materia política se detendría justamente aquí, en el momento en que hemos considerado todas las perspectivas y decidido qué es *lo que no podemos hacer* sin atentar contra la pluralidad del mundo. A partir de ahora, otras racionalidades irían informando los cursos de acción a seguir en cada caso. Esta escisión temporal que hago es sólo con fines analíticos y de exposición. En realidad, el valor

consideración los estudios de Hannah Arendt sobre el juicio, donde creo que se resuelven muchos de los problemas que plantea. Véase Jürgen Habermas, “Hannah Arendt”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1986, pp. 201-222.

fundamental de la racionalidad del juicio, comunicativa por excelencia en el ejercicio del pensar representativo, consiste en mantenerse exactamente en *todos y cada uno de los momentos* de nuestras acciones, ya que *sólo existe ahí donde se hace presente*. Y esto, desde luego, no es una constante histórica. Por tanto, estimo que no hay ninguna ingenuidad en los planteamientos teóricos de Hannah Arendt, como a veces parece deducirse de sus críticos; por el contrario, hay en la base de su teoría una insistente denuncia del retiro y disminución real de la política en favor de poderes sistémicos y una sólida y potente propuesta normativa de pensarla en términos de una racionalidad abierta a la pluralidad, igualdad y libertad humanas.