

## El lugar del juicio político en el pensamiento de H. Arendt

Carlos Longhini

Es sabida la complejidad que comporta -en el ámbito de la filosofía práctica- la relación entre política y conocimiento. Arendt propone pensarla<sup>1</sup> por medio de categorizaciones provenientes de la obra de Kant. Debido a esto se abocó al estudio de la “filosofía política” de Kant con el objetivo de desentrañar de su pensamiento aquellos elementos que contribuyan a una mejor comprensión de la política y, en definitiva, del hombre. En el pensamiento de la autora, la relación del juicio con la política (de innegable rai-gambre kantiana) es una temática que guardaba su espacio reservado en la tercera parte de *The Life of the Mind*<sup>2</sup> que precisamente se iba a llamar *Judging* y que no pudo ver la luz debido a la muerte de la autora en diciembre de 1975. Considerando la importancia que tuvo este tema en su pensamiento y el significado que posee para la filosofía política, es que se analizará otro trabajo de ella íntimamente ligado a esta problemática, sus *Lectures on Kant's Political Philosophy*<sup>3</sup> dictadas durante el otoño de 1970 en la *New School for Social Research*<sup>4</sup>. Fundamentalmente se atenderá a la originalidad formulada en este planteo como así también a las conexiones que se pueden establecer con otras expresiones del pensamiento filosófico-político<sup>5</sup> y, a pesar de tratarse de un tema que quedó incompleto, se espera que quede expresada la relevancia que tuvo esta problemática en su pensamiento. Estas lecciones (trece en total) exponen los escritos políticos y estéticos de Kant considerando que en la *Crítica del Juicio* se concentra una filosofía política de tal importancia que arrojará luz sobre aquellos aspectos más oscuros que la autora vislumbró a lo largo de su obra.

Es sabido que en el pensamiento de Kant en torno a los juicios se puede distinguir entre juicios de dos tipos: uno, llamado *determinante* que implica la subsunción de lo particular en conceptos de tipo universal; otro,

*reflexionante* que versa sobre el particular y, como tal, implica elementos tales como el desinterés, el pluralismo, la apertura al otro, etc. Habrá disciplinas que conciernen al particular (al acontecimiento, en palabras de Arendt) y que se desarrollan a través de proposiciones deliberables que no están condicionadas por categorías ni por imperativos. A través de este abordaje se revela la inserción del hombre concreto -contemplado en su pluralidad- en el mundo. El juicio, por tanto, resulta ser la facultad que corresponde a la mundanidad, y su politicidad inherente determina que sea condición trascendental del encuentro con otros. El ámbito abierto a través del juicio no es un espacio de verdades apodícticas sino de “intervención”, esto es, su condición de existencia está condicionada a la real y concreta participación por parte del sujeto. El juicio del gusto se revela como posibilidad de disenso y sirve de base a una doxología que puede ser interpretada como la entrada a un *espacio político* pacificado por la capacidad de imparcialidad: los hombres pueden llegar a ser libres, iguales y desinteresados. Kant no escribió una filosofía política, todo lo que poseemos en ese sentido son escritos referidos a asuntos concretos (por ejemplo la Revolución Francesa) y otros que, por su carácter, no están incluidos en el ordenamiento canónico de su obra<sup>6</sup> pero que son de crucial importancia en su pensamiento. Lo que sí se puede mantener es la afirmación de que se trata -en gran medida- del padre de la filosofía de la historia ya que la política se ve disuelta en la historia y esta es considerada como parte de la naturaleza, siendo el sujeto histórico el género humano mismo que es considerado el coronamiento de la creación. A la historia, sin embargo, no la hacen los hombres ni los pueblos sino el “plan oculto de la naturaleza” que hace posible el progreso de la especie y el desarrollo de sus potencialidades a lo largo de las generaciones. Este teleologismo guarda una analogía muy estrecha con el desarrollo orgánico del individuo: infancia, adolescencia, madurez; Kant no está interesado en la filosofía del pasado sino que su atención está, más bien, puesta en el futuro<sup>7</sup>. El curso de la historia es el progreso y sus resultados son varios, la cultura, la libertad y, lo que le va a interesar particularmente a Arendt, la sociabilidad (*Geselligkeit*) del hombre, esto es, el hecho de que los hombres son interdependientes no sólo por sus necesidades y cuidados sino por el funcionamiento de una de sus facultades más importantes -la mente- que no puede funcionar fuera de la sociedad humana, “la buena compañía es indispensable para el ser pensante” escribe Kant en su *Antropología*. Este concepto de sociabilidad resulta central en lo que hace a la primera parte de la *Crítica del Juicio* tomando una forma similar a las habituales en los

moralistas franceses del siglo XVIII y que, fundamentalmente, consiste en rendir cuenta de la experiencia efectiva que está dentro del problema de la sociabilidad y que se expresa a través de una especie de experimento mental<sup>8</sup>. La segunda cuestión que interesa a la escritora tiene que ver con la segunda parte de la *Crítica del Juicio*<sup>9</sup> y que en palabras de su autor dice “¿Por qué es necesario que existan hombres?”, demanda que se suma y se explica en función de las otras que se formulan en su *Antropología*: “¿Qué puedo saber?”, “¿Qué debo hacer?”, “¿Qué me es lícito esperar?”, a la que agregaba una cuarta, “¿Qué es el hombre?”, en la que -según el autor- se condesaban las tres anteriores ya que todos esos problemas se refieren y resuelven en la respuesta al último interrogante. La relación entre ambas partes no es muy fuerte pero, sin embargo, poseen la importancia de referir estrictamente al fenómeno político mucho más de lo que se podría encontrar en alguna de las otras “críticas”. Hay dos correspondencias importantes: una, es que Kant no se refiere al hombre como un individuo capaz de conocer, se refiere a los hombres en plural y viviendo en sociedad, cosa que también se advierte en la segunda parte cuando se refiere al género humano. Otra similitud reside en el hecho de que el juicio concierne al particular; en la primera parte de la *Crítica del Juicio* se dice que hay juicio de los objetos particulares considerados bellos sin que sean subsumidos en algún tipo de categoría universal, mientras que en la segunda parte se refiere a la imposibilidad de derivar cualquier objeto de la naturaleza por causas generales. La respuesta que da Kant es que para comprender cualquier producto de la naturaleza es necesario introducir el *principio teleológico*, y aquí la importancia estriba en recordar que para él la historia es concebida como parte de la naturaleza. Se presentan en esta *Crítica*, en definitiva, tres temas que poseen una fuerte significación política. Lo particular, sea considerado como un hecho de la naturaleza o un evento histórico; la capacidad humana de juzgar lo particular; la sociabilidad como condición de que esta capacidad actúe. El juicio respecto del particular -esto es bello, aquello justo- no es motivo de preocupación en la moral kantiana; no es objeto de la razón práctica puesto que ella razona respecto a qué cosa hacer o no hacer a través de la prescripción de la ley que se identifica con la voluntad que produce imperativos morales. El juicio, en cambio, implica una mezcla de “placer contemplativo” y de “complacencia inactiva”<sup>10</sup>.

En su último período Kant se preocupó especialmente por cuestiones ligadas a las fundamentaciones y al funcionamiento de las instituciones, pero un problema que continúa latente es ¿cómo compatibilizar política y

moral? ¿cómo relacionar la creación y conservación de un Estado con la razón práctica? La condición moral del pueblo depende de la Constitución que tenga y no al revés. Al pueblo hay que pensarlo como una pluralidad y hay que encontrar aquellas reglas que permitan conservar esa pluralidad como pluralidad<sup>11</sup>. El punto está en que cada uno puede pretender ser la excepción en el cumplimiento de la ley, sin embargo, el conflicto de intereses en el plano privado puede organizarse a nivel público. Su confianza se sitúa en que a través de una buena Constitución se pueda lograr un país de buenos ciudadanos aun partiendo de un “pueblo de demonios”<sup>12</sup>, aunque siempre *individuos razonables*. En este punto Kant apela a lo que denomina la teoría del “egoísmo benéfico” (iluminado) que fundamentalmente consiste en que el sujeto, persiguiendo el bien particular consigue, sin proponérselo, el bien común. Sin dudas se está pensando nuevamente en la acción que ejerce la astucia de la naturaleza (“plan oculto de la naturaleza”) actuando aquí como límite al egoísmo particular, sin embargo hay otro límite ético cual es el ideal de *dignidad* humana según el que ningún hombre puede ser tomado como medio para otra cosa pues los hombres son *fines en sí mismos*, con lo que resulta que la dignidad del otro es el límite del interés propio. Es claro que en el ámbito estrictamente político la esfera de la legalidad debe ser la esfera de lo público, siendo la conducta política también la “conducta pública”. Por esto, en Arendt, la insistencia se sitúa sobre todo en ampliar la zona de lo público para que todo aparezca: hacer de ella un ámbito de transparencia donde sea posible la *publicidad* de los pensamientos puesto que los malvados son, por definición, secretos. Inclusive la “sociabilidad” a la que se aludió anteriormente está constituida por elementos, la comunicabilidad, la necesidad del hombre de comunicarse y la publicidad no sólo en el sentido de libertad pública de pensar sino también de publicar. En la famosa tríada de preguntas kantianas<sup>13</sup> no hay lugar para la pluralidad, básicamente porque el interés central está centrado en el *yo*, quizás debido a eso el interés por el mundo aparezca como lo más específicamente político que comienza a expresarse a través de la *Crítica del Juicio* en donde claramente se formula que el fin supremo e irrenunciable del individuo en esta vida es el de “hacerse digno” de la felicidad aunque esta sea inalcanzable sobre la tierra.

En la cuarta lección la autora se va a concentrar en la indagación de las relaciones existentes entre los filósofos y lo que podríamos llamar “los asuntos del mundo”. Se ha argumentado con el transcurso de los años que a los filósofos, en realidad, no les ha interesado la política, pero ocurre que tradi-

cionalmente la filosofía, salvo excepciones, ha sido considerada peligrosa y por ello ha sido más bien perseguida por la política; de resultas de esto muchos filósofos han apelado a ciertas argucias, no sólo para transmitir sus ideas, sino también para salvar su pellejo. Filósofos de las más variadas tendencias han escrito sobre política de un modo oscuro en gran medida por haber privilegiado la tranquilidad y la paz que hubiera sido puesta en peligro por la política misma en el sentido de que hubiese sido objeto de crítica por estos pensadores<sup>14</sup>. Según se desprende del *Fedón* platónico, es necesario ocuparse de la filosofía (y sobre todo de la política) porque se tiene un cuerpo<sup>15</sup>, lo que funciona como una especie de estrategia de defensa propia: el interés se concentra en cómo construir una política en donde los filósofos tengan cabida<sup>16</sup>. Otras respuestas a lo largo de la historia de la filosofía han sido también aquellas que proponían no interesarse (no *interesse*) y huir de la opinión de los mortales asimilando el modo de vida a la máxima de cuño parmenídea según la cual hay que intentar “vivir como si estuviéramos muertos”. Alguna otra variedad ha tenido que ver con la constitución de sectas en cuyo interior se suspende el espacio político como un lugar de libertad donde las ideas no serían interceptadas por el interés. Si a este recorrido -muy someramente descrito- se lo identifica como expresión de la tradición platónica, Kant lo interrumpe en lo que hace básicamente a tres cuestiones -y que para Arendt son de la mayor importancia por su consideración del hombre-: el hombre como especie (el interés del filósofo es el progreso del género humano); el hombre en sí mismo (como ser moral y digno); el hombre tomado como pluralidad (hombres en plural que tienden a la sociabilidad). Otra ruptura con el pensamiento de Platón es aquella que refiere a la temática de la vinculación del filósofo con la muerte. Para Kant, el filósofo es un hombre como otros hombres que se vincula decisivamente con los asuntos humanos<sup>17</sup> y, lo más importante, no establece diferencia alguna entre filósofo y no-filósofo, ya que el interés del filósofo por los asuntos políticos como una especie de defensa propia desaparece definitivamente. Es notoria la diferenciación respecto, además de Platón, de Aristóteles: no se pretende afirmar la construcción del filósofo-rey como tampoco la de conducirse a una vida contemplativa. ¿Qué posición entonces le es reservada? La de ser un consultor al que recurra el gobernante y, en ese sentido, se produce un abandono de las tan recurrentes jerarquías de formas de vida, siendo la más común la distinción entre vida activa y vida contemplativa. De este modo la política deja de ser una preocupación subjetiva del individuo -pensada como una suerte de protección al filósofo que

está expuesto- y adquiere dignidad filosófica, esto es, la política pasa a ser un objeto central en la filosofía.

Se sabe que el “uso público” de la razón es un tema netamente kantiano y Arendt profundiza algunos aspectos ligados a él. La filosofía depende de la existencia de un espacio público y la razón -al ser comunicativa y crítica- implica también un espacio público común. Toda obra filosófica debe ser capaz de divulgación<sup>18</sup> e intenta dirigirse a un público cada vez más amplio de lectores y, de no ser así, se transforma en una idea sin sentido. Esto no significa que el hombre no haga uso privado de su razón, lo hace en tanto tiene funciones que ejercer en la sociedad y, por el contrario, hace uso público de su razón en tanto *docto*, es decir, puede confrontar su pensamiento con un público que desinteresadamente toma sus ideas y las somete a crítica, de allí que la libertad política más importante para Kant sea la de pensar, escribir y publicar<sup>19</sup>. Más aún, la elaboración del pensamiento es constitutivamente pública, lo que no es comunicable no es racional. Pero, ¿cuál es la relación entre pensamiento crítico y comunicación? La comunicación -inclusive- supone la existencia de una comunidad de hombres en la cual se es escuchado y leído, y las ideas *son* para comunicar en una comunidad. El pensamiento crítico es, fundamentalmente, la aplicación de la crítica sobre sí mismo constituyéndose en momento de reflexión más que de revisión de la tradición<sup>20</sup>, y de este modo la publicidad adquiere un papel principal en la verificación del pensamiento ya que al considerar otros puntos de vista, logra la *imparcialidad*<sup>21</sup>. Imparcialidad aquí no es el producto de un punto de vista superior que resolviera toda disputa poniéndose *au-dessus de la mêlée* y en donde las partes quedaran indiferenciadas, más bien se trata de un pensamiento o mentalidad extensa que toma en cuenta al *otro*: esto se produce cuando se cotejan lo pensamientos propios con posibles pensamientos de otros, lo que se logra a través de la facultad de la *imaginación*, esto es, la capacidad de ponerse en el lugar de otros. A través de la imaginación no es que se sepa qué piensa el otro sino que, más bien, ella puede hacer presente aquello que está ausente y -en este sentido- el pensamiento extenso se hace también pensamiento público o, mejor, un pensamiento propio que se transforma en público. El pensamiento extenso funciona como una abstracción de las limitaciones y concepciones privadas del juicio pues pone en crítica el lugar privado del juicio y esta generalidad del pensamiento se transforma en una confrontación: *pone en juego las diferencias sin eliminarlas*. La imparcialidad resulta ser el *lugar* del observador desde donde se forman juicios y se reflexiona sobre los asuntos hu-

manos, y el punto de vista del espectador, es el que preocupa a Kant más que la relación con otros con miras a la acción.

Otro de los tópicos netamente kantianos de los que va a ocuparse Arendt en este recorrido intencionado que hace por algunos de sus temas, es el de la importancia que tiene, ante el evento, el juicio de espectador. Y esto fundamentalmente porque la acción es inaprehensible por quien la lleva a cabo quedando su comprensión librada al juicio de quien observa<sup>22</sup>. El pueblo tiene determinados derechos -civiles y políticos- que deben ser compatibles con las normas morales y cuando no es así son ilegítimos, por lo tanto no es admisible que un pueblo busque estos derechos a través de la revolución y la violencia porque, esta es la evaluación kantiana, “se condena moralmente a la revolución para luego festejar sus resultados”<sup>23</sup>. La rehabilitación de la revolución llevada a cabo por Arendt tiene varias dimensiones, aquí queremos destacar su importancia teórica y analítica ya que este concepto es inescindible del de libertad, pues a través de la idea de revolución se afinca la de libertad en el sentido de que aquélla crea un espacio político en el que la libertad pueda manifestarse. El espacio político creado por la revolución es la creación de un *nuevo espacio*<sup>24</sup>.

Las acciones legales son aquellas que pueden adquirir carácter público y se debe guardar como criterio para establecer la verdad o la falsedad, la admisión de su publicidad ya que en caso contrario la acción es injusta *a priori*. Y esto es así tanto para el despotismo como para la revolución; el primero porque no puede declarar públicamente que atenta contra los derechos del pueblo, y la segunda porque si su máxima se hiciera pública sería imposible de llevarse a cabo y es su necesidad de secreto lo que la hace injusta. Claro que para Arendt aquí Kant confunde revolución con golpe de estado ya que, para la autora, la revolución exige publicidad en tanto necesita conquistar a la mayoría de la gente y sumar adherentes para poder ser llevada a cabo.

Cierta tradición filosófico-política que se podría identificar con el pensamiento de Maquiavelo afirma que lo político, más que tratar del cuidado de sí, lo hace del cuidado del mundo. Sin embargo un gran problema que se presenta es cómo hacer para no caer en ese mal que se combate cuando lo que está en juego es el cuidado del mundo. A este problema, que Arendt lo rastrea en el pensamiento de Kant, éste le da respuesta en virtud de dos premisas. Una es la del presupuesto del progreso ya que sin él nada tendría sentido: en política se debe actuar en función de los que aún no han nacido y ningún acto es posible sin la esperanza de que las generaciones venideras

serán mejores que las precedentes. En este lugar de la política que es ámbito de lo posible<sup>25</sup> rigen dos pasiones cuales son el temor y la esperanza constituyéndose el primero en *leit motiv* de la concepción política de cuño hobbesiano<sup>26</sup> y la segunda en una constante de la tradición kantiana relacionando la esperanza al concepto de *promesa*<sup>27</sup>. La otra es el presupuesto de que el mal tiende a autodestruirse en virtud de una “argucia de la naturaleza”<sup>28</sup>. Kant se pregunta qué clase de espectáculo sería la historia sin la idea de progreso y de fin ya que esto obedece no sólo a una necesidad ética sino también estética desde el punto de vista del espectador. Uno de los ejemplos más claros para ver cómo es que funciona esa argucia de la naturaleza a la que alude es la relación existente entre guerra y paz. No son términos que se opongan sino que a través de la primera lo que se logra es un avance en el progreso que trae aparejada la paz. La guerra es una preparación para una eventual situación cosmopolita posterior como así también un estímulo para desarrollar los talentos culturales, resultando la *paz perpetua* un equilibrio horizontal entre las naciones. Para Arendt la idea de espectador forma parte de la esfera pública; debe ser plural y tender al logro de una democratización de la instancia contemplativa, y el fundamento que puede hacer posible el juicio del espectador es el *desinterés*. La contemplación del espectador lo coloca en posición de juez y le facilita adoptar una posición de imparcialidad, siendo lo importante de la historia no su capacidad de cumplimiento sino su capacidad de promesa. Ahora bien, ¿quién es el sujeto de la historia? para Kant el actor no es consciente de lo que hace y el espectador definitivamente no hace la historia, por eso el sujeto de la historia es el género humano. Entonces el valor de la existencia humana sólo puede verse en la perspectiva de la totalidad de la acción de la humanidad.

Ya casi hacia el final de sus lecturas sobre Kant, Arendt se concentra en el análisis del juicio estético en el que se produce una distinción muy importante entre genio y gusto: el genio es imprescindible para la producción de la obra de arte, mientras que para decidir sobre su valor es necesario el gusto y en él se produce juicio. La esfera de lo público -que es lo que interesa a Arendt- está constituida por espectadores y críticos y no por actores y genios, y el sentido común como facultad de juzgar que debe resguardar la objetividad, se apoya en el sentido del gusto que es el más subjetivo de los sentidos. Esta aparente paradoja es salvada gracias al concepto de *imaginación* que posee la capacidad de transformar los objetos externos dados a la percepción en objetos internos. El gusto es el vehículo del juicio porque

sólo los sentidos internos son discriminantes y no homologantes, es decir, mientras que los objetos que se presentan a los sentidos externos comparten con otros objetos sus cualidades, los sentidos internos se refieren a lo particular y no pueden ser neutros. Estos sentidos -para Arendt- son subjetivos porque la objetividad de la cosa es anulada ya que se trata de algo interior y, otro rasgo al que la autora busca inmediata solución, es que como las apreciaciones del gusto no pueden comunicarse es necesaria la intervención de la imaginación y del sentido común. El funcionamiento de la imaginación puede verse más de cerca en lo bello, que tiene por condición el juicio dado que es en la representación donde algo gusta como bello y no como algo meramente agradable, y esa representación está preparada y se logra gracias a la imaginación. El juicio, por su parte, gracias a la representación logra la distancia necesaria del objeto y por esto su concreción *qua* juicio. Políticamente lo más importante reside en el hecho de que a través del gusto se superan el egoísmo y las propiedades subjetivas al tomar en consideración el gusto *de los otros*. El elemento objetivo del sentido subjetivo es la intersubjetividad y el juicio de gusto es intersubjetivo lo que permite que no se agote en el terreno de lo privado, que tenga objetividad y sea incorporable a la esfera de lo público. Kant hace referencia a dos instancias del juicio estético: imaginación y reflexión. La primera consiste en juzgar objetos que ya no están presentes a los sentidos externos -objetos que existen en cuanto representaciones-, es la operación que prepara al objeto para la segunda instancia: la *reflexión*. Esta última es una doble operación ya que presupone a la imaginación y -aquí radica el juicio- la acción de juzgar algo. Como se vio anteriormente, se puede hablar de objetos que ya no están presentes a los sentidos externos -existen en cuanto representaciones- y aparecen como objetos del sentido interno y este sentido no es neutro sino que discrimina, separa, informa si algo gusta o no y, en este sentido, al discriminar *elige*. Esta elección posterior consiste en aprobar o desaprobar que algo guste o disguste y también produce placer: el placer de juzgar como placentero aquello que produce placer. Este segundo nivel de reflexión -consistente en aprobar o desaprobar que algo guste o no- tiene una instancia por excelencia -parcialmente ya vista-: la publicidad. La publicidad resulta ser el criterio para el pasaje de la imaginación a la reflexión y es la prueba que permite validar esa elección ulterior. Además de la publicidad es central la intervención del sentido común que se diferencia de la sensación en el sentido de que esta última no es comunicable. La importancia del sentido común, para la autora, es muy grande pues en toda experiencia que

se hace del mundo está presente como entendimiento común actual, e inclusive se debe presuponer en todo hombre para que sea considerado como tal.

En la última lección Arendt se refiere a la composición kantiana del juicio estético -recuperando varios de los tópicos tratados- el que está constituido por dos instancias: la imaginación y la reflexión. Gracias a la primera se pueden juzgar objetos que ya no están presentes a los sentidos externos, es decir, objetos que existen en cuanto representaciones. En la reflexión, que presupone a la primera, radica el juicio en tanto acción de juzgar algo. Pero, ¿en qué radica la importancia de la imaginación para el ámbito político? Los objetos tratados por ella, como se vio anteriormente, aparecen como objetos del sentido interno que no es neutro sino que tiene como principal cometido discriminar, separar, indicar si algo gusta o no y, en ese sentido, al discriminar también elige. Esta elección ulterior es, como se ha visto, sumamente importante puesto que consiste en aprobar o desaprobar que algo guste o disguste y, como tal, también tiene la capacidad de producir placer: el placer de juzgar como placentero aquello que produce *placer*. Este segundo nivel de reflexión consistente en aprobar o desaprobar que algo guste o no, posee una instancia por excelencia que es la *publicación*. La publicación es el criterio para el pasaje de la imaginación a la reflexión, y es la prueba que permite validar esa elección ulterior.

## Notas

<sup>1</sup> Son muchas las conceptualizaciones a través de las que H. Arendt se internó en los problemas de filosofía práctica: totalitarismo, comprensión, tradición, autoridad, revolución, historia, vida política, espacio público, etcétera.

<sup>2</sup> Hay traducción de esta obra con el título *Vida del Espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.

<sup>3</sup> Las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago University Press, 1982.

<sup>4</sup> Estas lecciones habían sido parcialmente presentadas en la Universidad de Chicago en el año 1964 y estaba previsto que se continuaran sus clases sobre la Crítica del Juicio en la primavera de 1976.

<sup>5</sup> Aquí se utilizará la edición italiana *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*. Il Melangolo, Genova, 1990.

<sup>6</sup> Se considera ausente una filosofía política que no sea la clásica identificación de lo político con el Estado como sujeto del derecho tan habitual en la Alemania contemporánea de Kant.

<sup>7</sup> Aquí se puede señalar la diferencia con Hegel a quien sí se puede señalar como un pensador preocupado por la “filosofía del pasado”. Kant, en este aspecto, es típicamente ilustrado puesto que su visión del pasado lo es de aquello que la humanidad debe superar.

<sup>8</sup> Se trata del conocido “Sueño de Carazan” -incluido en las *Observaciones sobre el sentimiento*- que claramente expresa el terror a la soledad y la terrible carga moral que guarda el desinterés por los demás.

<sup>9</sup> Es conocida la falta de unidad de esta “Crítica” que, a diferencia de las otras dos, ha sido considerada como una obra no terminada y de cierto carácter ensayístico en Kant, aunque también señalan sus comentaristas, se trata de una obra de la máxima importancia en cuanto a la problemática que le atañe. Esta es una opinión compartida tanto por neokantianos tales como Ernst Cassirer como otros comentaristas más recientes (Tugendhat, Habermas, Apel).

<sup>10</sup> Puede ser provechoso recordar el *entusiasmo distante* que Kant experimentaba por la revolución francesa, (en particular en *El Conflicto de las Facultades*).

<sup>11</sup> Es notoria esta interpretación de Arendt sobre Kant ya que, como es sabido, en la controversia liberalismo/comunitarismo siempre se menciona la filiación a Kant por parte de los representantes del liberalismo (obviamente en aquellos aspectos más particularmente ligados al carácter universal de las normas), sin embargo, también existe esta otra dimensión en su pensamiento que aspira a la conservación de la pluralidad en lo que hace a sus diferencias.

<sup>12</sup> Es interesante aquí la variación que se realiza de la fórmula aristotélica ya que para Aristóteles resultaba más bien impensable un estado bueno, formado por buenos ciudadanos, sin que éstos fueran hombres probos.

<sup>13</sup> Tratadas sobre todo en la *Crítica de la Razón Pura* y en la *Crítica de la Razón Práctica*.

<sup>14</sup> Esto se puede advertir, sobre todo, en medio de situaciones políticas fuertes en las que suele abrirse paso la palabra del filósofo de un modo tal que es necesaria su interpretación, es preciso escudriñar *qué dice*.

<sup>15</sup> Recuérdese la insistencia en la semejanza entre la vida del filósofo y la muerte en donde el cuerpo -con todas sus necesidades- interrumpe continuamente la búsqueda del alma. El filósofo, en este sentido, no acepta las condiciones de vida del hombre.

<sup>16</sup> Gran parte de *La República* de Platón está dirigida al desarrollo de este tópico que sin dudas es uno de los más importantes en lo que hace a la relación entre la filosofía y la política o entre los filósofos y la política.

<sup>17</sup> Esta preocupación es homologable al uso de la razón como una necesidad universal del hombre en donde no hay ninguna oposición entre “pocos” o “muchos”

respecto al uso de la facultad.

<sup>18</sup> El término “divulgación” refiere al uso público de la razón y no a su uso privado.

<sup>19</sup> Confrontando esto con Spinoza, se advierte que para este la “*libertas filosofandi*” se da sólo entre amigos.

<sup>20</sup> Recuérdese que Kant -entre otros- libró una lucha teórica contra toda suerte de dogmatismo.

<sup>21</sup> El término “imparcialidad” como tal no está usado por Kant. Él hace referencia a la necesidad de considerar siempre al objeto también desde otra perspectiva, ampliando el horizonte de observación de modo de poder hacer propios todos los puntos de vista.

<sup>22</sup> Por ejemplo, Arendt ve que la revolución francesa es el testimonio del carácter moral de la humanidad como sujeto de la historia (y en esto coincide con Kant), sin embargo, cualquiera sea el carácter de la revolución nunca es legítima si se tiene únicamente el punto de vista del actor.

<sup>23</sup> Si bien la revolución -tema de innegable importancia en el pensamiento de Arendt- no está particularmente tratada, aquí se harán varias alusiones a este tópico.

<sup>24</sup> Sin dudas la importancia que le atribuye a la revolución es muy grande y, como uno de sus pasos, se advierte sobre la confusión -propia de quien es corto de miras- entre cambio de gobierno y revolución.

<sup>25</sup> Adviértase la sustancial diferencia que hay con la misma expresión que actualmente ha adquirido otro significado: la política como arte de lo posible es pensada como lo que tiene *posibilidad de realizarse* (más o menos inmediatamente) en un determinado contexto, con lo que posible se aproxima bastante a *acceptable*. En cambio, como se ha visto, lo posible en política para Arendt está íntimamente ligado a la posibilidad y a la capacidad de *imaginar* otros escenarios para la acción política lo que significaría la creación de un (nuevo) espacio político.

<sup>26</sup> En términos muy generales nos referimos aquí a “hobbesiano”. Sin duda son concepciones autocráticas de la política que pueden tener expresiones en formas de gobierno más o menos absolutistas y que en términos contemporáneos podrían muy bien estar representadas por el pensamiento de Karl Schmitt o de Julien Freund.

<sup>27</sup> Arendt le da una significativa importancia a la promesa ya que -en términos de acción política- a través de ella el sujeto no sólo adquiere un compromiso con el otro sino que establece un vínculo, en el presente, entre pasado y futuro. Es -en parte- a lo que alude Arendt cuando se refiere a la problemática de la “brecha entre el pasado y el futuro”. Se ampliará más adelante.

<sup>28</sup> Esta afirmación también colisiona con buena parte de la tradición filosófico-política para la que si no se le pone freno al mal, este logra expandirse sin límites.