

EL JUICIO ARENDTIANO: LA FACULTAD DE DISCRIMINAR Y DECIDIR*

Daniel Mundo

“donde yo puedo, allí siempre hay muchos
(de la misma forma que si hay una lengua,
es decir una potencia de hablar,
no puede haber sólo un ser que la hable)”.

Giorgio Agamben

El lugar del espectador

La vida de los filósofos no suele estar enriquecida por anécdotas o experiencias sobre las que se pueda reflexionar, o a partir de las cuales se pueda deshilar un tema. Nació, vivió, pensó y murió, ¿qué más decir de Aristóteles -se preguntaba Derrida- que no remita a su obra o su pensamiento? Esta cuestión, de cualquier forma, no nos conduce a defender los relatos biográficos -tan ricos y estimulantes, por otro lado- ni a cuestionar las filosofías de la vida -que en parte han perjudicado la existencia del ser humano-; nos lleva, sí, a preguntarnos por el existencialismo, en cualquiera de sus vertientes. El existencialismo representó un llamado de alerta para el pensamiento: el pensamiento debía volver a la vida, a sus ambigüedades y a su densidad, a sus cosas, debía abandonarse en tanto pensamiento y volcarse a la acción. Hay momentos históricos que exigen este tipo de giro, y en los cuales el pensar mismo es *ya* una forma de acción. Pero ni el pensamiento ni la existencia del ser humano pueden soportar que toda la vida transcurra en este tipo de actividad. Concluida

* El presente artículo es una modificación parcial del último capítulo de una tesis que lleva por título *Crítica apasionada. Una lectura introductoria de la obra de Hannah Arendt*, presentada en la maestría en Filosofía de la cultura (U.N.S.A.M.).

la acción, el pensamiento necesita volver a retraerse, suspender la actividad, comprometerse con lo vivido de un modo distinto que la acción. O al revés, la acción misma exige que los actores se dispersen y puedan comenzar el proceso sin fin de concluirla, es decir, que puedan convertirla, a la acción, en relato, y transmitirla y compartirla con otros, ausentes y futuros. Es demasiado fácil pensar que esta tensión se da entre el actor y el pensador, entre el filósofo y el político, como si estos dos fueran los únicos modos que tienen los hombres de relacionarse con las cosas. Hay que desconfiar de este prejuicio heredado. Lo otro de la acción no es necesariamente el pensamiento, como si entre la *vita activa* y la *vita contemplativa* o *bios theorikos* no existiera ninguna graduación, y la vida humana se resolviera en esta dicotomía. O actúo o pienso. La existencia del ser humano, sin embargo, se juega en los matices. Entre ambos tipos clásicos de agente se yergue u oculta otro tipo de hombre que practica otro tipo de actividad: el espectador que juzga. El espectador es un tipo o un modo de ser humano devaluado por el pensador -desde el momento en que, a diferencia de él, que no requiere de otra cosa que un pequeño lugar para seguir dialogando consigo mismo, necesita, de los asuntos del mundo como un pájaro necesita del cielo- y despreciado por el actor, ya que superficialmente parece mantenerse pasivo, receptionando los hechos y sin comprometerse o poner en juego su vida. Estas estimaciones ignoran la actividad que supone el hecho de juzgar, y que llevan a Arendt a aseverar que “un mundo sin espectador sería un desierto” (1984,523). La cuestión del espectador fue un tema central en el pensamiento de Hannah Arendt, y no sólo marcó su vida y su obra sino que atraviesa también su muerte¹.

¹ No podemos coincidir con Richard Bernstein -uno de los comentaristas más autorizados del pensamiento de Arendt- cuando plantea que “juzgar es simultáneamente la facultad por excelencia de quienes participan en la acción y la facultad de los espectadores no participantes” (1991,253). En el primer capítulo de *La vida del espíritu*, “Pensar”, Arendt le adjudica claramente la capacidad de juzgar al espectador y no al actor: sólo el espectador puede percibir el sentido del todo porque no está comprometido como agente de la representación (1984,167). Esta misma idea aparece ya en *La condición humana* bajo la figura del historiador.

Hay una anécdota, demasiado citada ya, y que sin embargo continúa dando que hablar, que cuenta que cuando se encontró el cuerpo muerto de Arendt, en su departamento de Nueva York, en su máquina de escribir había una hoja casi en blanco en la que estaba escrito el título del último capítulo de lo que sería *La vida del espíritu*, el libro póstumo que editó su albacea y amiga Mary McCarthy. Ese capítulo iba a llamarse "El juicio". No se sabe, nunca se sabe, qué destino le hubiera deparado a ese tema la escritura del capítulo. Pero esto no nos impide jugar con crear algunas interpretaciones, como hicieron tantos de sus comentaristas. Para reconstruir el concepto y reflexionar sobre la experiencia que este concepto intenta sintetizar nos serviremos de unos fragmentos dejados por Arendt, y que aparecen como apéndice de este libro inconcluso. También recurriremos a las notas de clase tomadas por Ronald Beiner que transcriben una lectura de Kant realizada por Arendt, y al ensayo interpretativo que acompaña estas notas, publicadas en un volumen que lleva por título *Lectures on Kant's political philosophy*. Nuestra búsqueda no intentará completar o llevar a su término esta cuestión inconclusa, sino respetarla en su inconclusividad, cuidar su apertura y lo que quede en ella de misterio. Vale de nuevo aquí lo que planteó más de una vez Martin Heidegger: los pensamientos fundamentales de un pensador son aquéllos que éste nunca pensó, y que sin embargo acosan lo pensado por él. Los pensamientos centrales de Arendt no son ajenos a su vida: la lógica totalitaria, las condiciones de vida de la sociedad moderna, las revoluciones, la comunidad política, la comprensión y la reconciliación -entre otros temas- significaron para ella cuestiones existenciales. Intentar comprenderlas no la ayudó a darles una solución. No era esto, por otro lado, lo que ella buscaba. Podemos arriesgar la hipótesis de que lo que ella perseguía era construir un lugar propio que a la vez fuera ajeno y al que se podía pertenecer sin sacrificar la condición de paria, un lugar teórico donde instalarse para actuar, un lugar que la devolviera al mundo respetando la singularidad que implicaba para ella la pasión de pensar. Ese lugar es el lugar del espectador, y la actividad que éste realiza es la de juzgar.

Las argumentaciones razonables

Existe una sospecha bastante aceptada que sostiene que alrededor de los reportes del juicio a Eichmann se produce, en el pensamiento de Arendt, un giro teórico que la llevaría a revisar lo que había dejado planteado en *La condición humana*². Esta sutil transformación no tendría, en principio, relación con toda la polémica que desataron sus informes periodísticos, y que no sólo le costaron discusiones teóricas sino también viejas amistades; el cambio de perspectiva, más bien, se relacionaría con el lugar teórico en el que ella se ubicó, suspendiendo partidismos religiosos o políticos. En otras palabras, pensar acontecimientos del mundo que lo implican a uno de un modo personal y hacerlo con imparcialidad, lo que no significa, por supuesto, disculpar a los culpables, o perdonarlos, sino tener la valentía de juzgarlos desde una perspectiva distinta de la que uno, natural o culturalmente, lo haría. Más allá de si este dato es real o verosímil, es cierto que por lo menos desde principios de la década del '60 Arendt se acercó a la obra kantiana de una manera particular. La lectura que practica Arendt de la *Crítica de la facultad de juzgar* le permite afirmar que la auténtica filosofía política de Kant no se encuentra en la razón legisladora, es decir, en la *Crítica de la razón práctica*,

² La recopilación que realiza Ursula Ludz de los fragmentos que formaban parte de un proyecto de libro nunca escrito por Arendt permite dudar de esta sospecha. Estos papeles fueron escritos entre 1953 y 1957, es decir, antes de la publicación de *La condición humana*. En ellos leemos que Arendt afirma que “el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar (*Urteilkraft*)” (1997,53). Lo concreto es que Arendt no utiliza este concepto, que luego sería tan importante, en *La condición humana*, cuyo problema central es, sin embargo, la caracterización de lo político, ni llega a utilizarlo tampoco en ningún libro posterior. La primera referencia a considerar la *Crítica de la facultad de juzgar*, o mejor, la primera parte de la *Crítica*, como una filosofía política, se encuentra en “Verdad y política”, un ensayo de fines de los 60 que integra *Entre el pasado y el futuro*. Arendt utiliza el concepto de juicio recién a comienzos de la década del 70, en una conferencia que se llama “El pensar y las cuestiones morales”. Para ver las influencias kantianas en la obra de Arendt, consultar el clásico libro de Beiner *El juicio político*. Ver también el ensayo de Ernst Vollrath compilado por Claudia Hilb en *El resplandor de lo público*.

sino en la capacidad de juzgar³. De este modo, Arendt replantea o profundiza los postulados de *La condición humana*, pues descubre que hay otro modo de actuar políticamente, tanto o más importante que el del actor propiamente dicho: el juzgar. Podría afirmarse, de este modo, que el núcleo del pensamiento político arendtiano se basaría en esclarecer la secreta relación que existe entre la acción y el pensamiento, y que se condensa como una perla preciosa en la facultad del juicio. De allí que detenerse un momento en el concepto de *Urteilkraft* no sea una cuestión menor. Antes que nada, hay que dejar asentado que el juicio no remite a la razón práctica, que a diferencia de él habla en imperativo y responde a la voluntad. El juicio se funda en el gusto; envía, en última instancia, a un saber sensible o estético. Por ello, para Arendt, el pensamiento político kantiano no reside en la segunda *Crítica* sino en la tercera. Si para Kant la cuestión de distinguir entre lo correcto y lo incorrecto de una acción atañe a la razón práctica, una razón que no tiene la capacidad de reflexionar y abrirse a la contingencia de lo mundano sin estar munida de sólidas categorías, este tipo de razón no puede vérselas con la acción política, el reino de lo imprevisible, de la libertad. Esta acción requiere de una razón que antes de subsumir lo vivido en un concepto pueda comprender y valorar, juzgar sin preconceptos (y aún antes del concepto), la experiencia que se ha contemplado. Es la facultad de juzgar la que proporciona este tipo de razón, una razón reflexiva capaz de distinguir sensiblemente lo bello de lo feo, y también lo bueno de lo malo. Recorde-

³ Es interesante un comentario que Arendt desliza sobre Kant, y que perfectamente se lo podríamos adjudicar a ella. Arendt afirma que el estilo de la tercera *Crítica* no deja de desprender un cierto tono idealista, pero éste se ve totalmente refutado por la apelación al discernimiento que postula la obra: convoca a la singularidad del hombre para poder mostrar, a contraluz, el gran déficit que marca la cultura moderna (1984,523). Los otros autores de los que se sirve Arendt para pensar el problema de la individualidad moderna son Georg Simmel y Alexis de Tocqueville. Fiel a los preceptos kantianos, para Arendt, la capacidad o la incapacidad de pensar son posibilidades siempre presentes. Suspender el juicio, asu- mirlo, probarlo, denegarlo, son actitudes que responden a una decisión, una decisión que más que obedecer los dictados de la voluntad orienta a la voluntad y la condiciona.

mos que *Urteil*, juicio, es un concepto que proviene del placer meramente contemplativo o del goce inactivo; *Kraft*, por su parte, significa fuerza, facultad o poder. De *Urteil* deriva *Urteilen*, que es un juzgar vinculado al fenómeno de la decisión: *Ur-teilen* (*Ur* = origen y *teilen* = dividir, la división primaria de discernir o diferenciar entre una cosa y otra). El poder de división originaria no se encontraría en una conciencia señorial que tan sólo entiende lo que puede prever, sino en una sensibilidad, en un cuerpo sensible que puede diferenciar sentido allí donde el entendimiento no ve ni siquiera experiencia.

En la tercera *Crítica* Kant diferencia dos significados para el acto de juzgar. Juzgar alude, por un lado, al hecho de ordenar y subsumir lo particular bajo una regla general y universal. En este caso, en donde lo nuevo se clasifica bajo una taxonomía preexistente, el juicio recibe el adjetivo de determinante. El juicio determinante sería aquél en el que lo universal es dado, y lo contingente e imprevisible se intenta reducir a categorías conocidas (Kant, 1992,90). Podríamos decir que el juicio determinante se relaciona con un tipo particular de razón, una razón *racional* que sólo sabe ponerse de acuerdo sobre las conclusiones o evidencias que se derivan de una deducción correcta, y cuya mayor destreza consiste en conformarse con corrección a ciertas reglas dadas⁴. La

⁴ Para un trabajo futuro sería interesante contraponer los destellos y esbozos dejados por Arendt sobre qué significa el hecho de juzgar con las tesis del famoso libro sobre la argumentación de Charles Perelman, publicado a principios de la década del '60, el *Tratado de la argumentación*. Perelman hace una defensa apasionada de la argumentación, como Arendt lo hace de la política en tanto *praxis* y *lexis*: no hay política sin discurso, y hasta podríamos decir, sin forzar en nada los conceptos, que la política es esencialmente argumentación. Perelman dice, por ejemplo, en su *Tratado*, que "la argumentación es una actividad que siempre trata de modificar un estado de cosas preexistente". "El uso de la fuerza -dice en otro lugar- puede ser reemplazado por el de la persuasión, que se puedan plantear preguntas y recibir explicaciones, adelantar opiniones y someterlas a la crítica de otro /lo que significa/ reemplazar la sumisión por el acuerdo", y agrega: "la argumentación nos permite comprender cómo, incluso cuando los hombres no se entienden, pueden, sin embargo, evitar atacarse" (1995,87 y 101). Utilizando casi las mismas palabras que Arendt, Perelman afirma que "mientras que las normas pueden ser seguidas o transgredidas, admitir que un fenómeno pueda no ser considerado como la manifestación de una regla implícita es reconocer la posibilidad de un *milagro*" (1995,94. La cursiva es mía). Perelman dice también que

razón, de este modo, se vería reducida a su función lógico-formal, y la práctica de pensar no sería algo muy distinto a calcular o deducir consecuencias. El juicio en esta concepción se vería reducido a ser una operación lógica o una facultad cognoscitiva. En la última parte de *La vida del espíritu*, en los fragmentos dedicados al juicio, Arendt contrapone una vez más el hecho de explicar a la facultad de comprender, diferencia que ya había subrayado en otras partes de su obra (1984,518 y sigs.). Las conclusiones a las que se llega por medio de la explicación o de una demostración son coactivas; se puede adherir a ellas o no, pero no hay posibilidad de entablar a su alrededor una discusión razonable. Las argumentaciones, en cambio, no excluyen del diálogo ninguna argumentación, sostenga ésta argumentos favorables a las propias ideas, o presente argumentos en sentido contrario. Es más, el intercambio de opiniones argumentadas, de juicios sostenidos -lo veremos en un momento-, enriquece la propia opinión, la vuelve más legítima, sin que esto signifique que tenga el derecho de hablar en nombre de una verdad. Para este tipo

“la importancia de la tradición, de la educación y de la iniciación, en todos los dominios, constituye un preámbulo indispensable a la elaboración de todo pensamiento original” (1995,95). Por último, aunque la lista de puntos que consideramos que ellos comparten podría extenderse, Perelman sostiene que “el juez debe resolver, debe decidir, debe decir, cada vez, a pesar de la oscuridad, de las lagunas, de la insuficiencia de la ley, si la pretensión es o no es conforme al derecho. El debe resolver, debe tomar una decisión... En el dominio de la acción, debemos resolver, porque no hacer nada, no elegir es también elegir de una cierta manera. Toda filosofía se debe elaborar en función de una decisión, de una toma de posición” (1995,110). ¿Cómo no escuchar aquí los ecos de los enunciados arendtianos sobre el historiador, la tradición y la autoridad, el decisionismo o el nacimiento? Juzgar, dar una opinión, implica decidir: tomar la decisión de hablar. Por ello, el lugar del espectador no es un lugar pasivo, en el que uno se abandona porque renuncia a comprometerse, a meterse en el escenario donde se juegan los destinos humanos. Por el contrario, implica el doble esfuerzo de suspender la vocación de actuar, y asumir la perspectiva de darle sentido a lo que se contempla. La asunción de un lugar, singular al tiempo que plural, propio, ajeno, se relaciona con nuestra facultad de elaborar una argumentación, de argumentar alrededor de un hecho. Esta argumentación no se da en un vacío de sentido, vacío relativista, postmoderno, donde toda voz tiene un espacio asignado, y el “otro” aparece como el lugar más respetado. La argumentación tiene como fin una verdad que finalmente nunca podrá alcanzar.

de razón, una razón *razonable*, Kant utiliza el concepto de juicio reflexionante. Uno de los rasgos más sobresalientes de los juicios reflexionantes consiste en su poder de combinar un poco misteriosamente lo singular de lo acontecido con lo universal, que es aquello a lo que tiende el pensamiento. El juicio aquí, entonces, ya no es un ejercicio lógico ni un camino de conocimiento; compete más bien a la facultad práctica, a la sensibilidad, desde el momento que nos ayuda a orientarnos por el mundo, a darle un sentido experiencial a lo que nos afecta y conmueve, sin reducirlo a concepto. Arendt filia, en un extraño cruce, el término kantiano de juicio con el aristotélico de *phrónesis*, “aquel discernimiento del hombre político que tiene tan poco que ver con la sabiduría que Aristóteles incluso la remarcó como opuesta a la sabiduría de los filósofos. Discernimiento en un contexto político no significa sino obtener y tener presente la mayor panorámica posible sobre las posiciones y puntos de vista desde los que se considera y juzga un estado de cosas” (Arendt, 1997,112). Un pensamiento amplio que instituya sentido a partir de un saber estético, una forma prudente de razonamiento práctico que trata con lo particular y que Aristóteles por un lado distinguió de la *epistémé* y de la *téchne*, y por otro consideró la principal virtud o excelencia del hombre de Estado⁵. En lugar de partir de un universal o una ley para comprender lo particular, el juicio reflexionante parte de lo singular, no para arribar al establecimiento de una norma, ni para llegar a una síntesis concluyente, sino para descubrir, en eso mismo singular, la manifestación de lo universal. Kant utiliza el concepto de “validez ejemplar” para caracterizar esta peculiar forma de manifestación del sentido: “en su

⁵ Parte de esta idea se encuentra en Richard Bernstein. No podemos dejar de notar que Ernest Vollrath opina algo distinto. Él sostiene -en un ensayo sobre el que volveremos- que si bien el juicio reflexivo se vincula con la antigua prudencia, representa algo novedoso: “Esa novedad está relacionada con el carácter reflexivo del juicio, mientras que la antigua prudencia era irreflexiva y no necesitaba de la reflexión” porque estaba sujeta a la tradición (en Hilb: 1994,157). Creo que aquí habría que remitirse a Maurice Merleau-Ponty y a Pierre Bourdieu para develar que la reflexión política o el saber práctico tienen un sentido auténtico, originario.

misma particularidad /la validez ejemplar/ revela la generalidad que sino no podría ser definida”.

Como se desprende de lo dicho, la característica de estos juicios consiste en que no son demostrables, como lo son una operación lógica o un experimento de física. ¿Son, por lo tanto, persuasivos? Arendt se cuida, por supuesto, de poner distancia entre su idea de la persuasión y el relativismo sofisticado al que puede conducir la reivindicación de la práctica persuasiva, pero supone -como lo repitió más de una vez su discípulo Richard Bernstein- “que la quintaesencia de la vida política es la persuasión” (1991: 256)⁶. En los lugares públicos donde se opina y se intercambian juicios debe suspenderse cualquier tipo de coacción, la coacción que impone la violencia física o simbólica, como también la coacción que impone la posesión de la verdad. El que juzga parte de una verdad, que sabe que no puede comprimir en un enunciado o contener en una idea. Hay que dejar que aparezca sin nombrarla, hay que nombrarla silenciándola. Esta verdad cuyo secreto reside en que sólo es en la apariencia, y que no termina nunca de aparecer en una forma, es lo que constituye el fondo que potencia la posibilidad humana de actuar: en su unidad abierta se sabe plural.

Podría afirmarse, de este modo, que la argumentación no se opone a la razón como lo confuso se contrapone a lo claro; el juicio reflexionante se contraponería a la demostración o la deducción como lo ambiguo se diferencia de lo mecánico. Al juicio reflexionante no le sirven los casos precedentes para respaldar la propia opinión; remite más bien a la experiencia de enfrentarnos a un fenómeno totalmente nuevo, que disloca el mundo establecido y para el que ya no sirven las categorías conocidas. Nos enfrenta a lo espontáneo e imprevisible, cualidades fundantes de la acción política. Como en ésta, donde el agente que actúa se revela más allá de sus intenciones y su voluntad, “por su modo de juzgar una persona se revela a sí misma /.../ y esta manifestación es involuntaria”

⁶ Como plantea Jorge Dotti, Arendt desliga el juicio reflexionante de las estructuras trascendentales del conocimiento, y lo piensa como fundamento del “proceso comunitario de conformación e intercambio de opiniones con vistas a la *persuasión* del otro” (1993,29. La cursiva es mía).

(Arendt, 1997,236)⁷. En el juicio reflexionante, entonces, más que relacionar un hecho con otro, o de subsumir un hecho en una categoría, clasificarlo en un orden, insertarlo en una serialidad, se trata de poder apreciar el acontecimiento en su singularidad o particularidad, darle sentido, inaugurar; desde él una nueva serie, que rompe con lo precedente y lo esperado, lo sabido. Para juzgar fenómenos como éste, únicos en su caso, ya no disponemos de medida ni de criterio, pero esto no significa que no dispongamos de la capacidad de instituir un criterio para poder pensarlos, para pensar y juzgar lo impensable. El saber político, en este sentido, nos predispone a diferenciar un hecho de otro, discriminar los sentidos que se desprenden de él, no a homologar hechos, o hechos y sentidos.

Ahora bien, mientras que el juicio reflexionante parece ser una práctica usual en lo que respecta a la apreciación artística o estética -ya que la experiencia de cada obra es única e irrepetible-, se presenta como algo extraño cuando de lo que se trata es de juzgar fenómenos mundanos. Y lo que hace Arendt, precisamente, es concebir el juicio estético como una experiencia mundana y política. Lo que a Arendt le llamó la atención de la *Crítica de la facultad de juzgar* es, por una parte, que ella se ocupe de lo particular, que, como dijimos recién, siempre tiene algo de contingente e imprevisto, de inclasificable⁸; y por otra parte, que en la primera parte de ella Kant trate sólo de los hombres en plural, de los hombres y su comunicación con el mundo, y nunca considere al hombre como un ser unitario, intelegible o cognitivo. Así, vemos que lo que el juicio esté-

⁷ Los términos revelación o manifestación utilizados aquí pueden llevar a equívoco: en la manifestación tal como la entiende Arendt, y tal como la pensó la fenomenología, lo que se manifiesta no preexiste a su aparición: no hay un pensamiento oculto y silencioso que la manifestación haría público. No hay traducción. La manifestación, más bien, hace presente lo que ya estaba presente, muestra lo que aparece, y esa mostración es la revelación de un sentido que desoye los mandatos de la conciencia y de la voluntad.

⁸ Utilizaremos aquí indistintamente los conceptos particular y singular, aunque no remiten exactamente al mismo significado. En sentido estricto, el acontecimiento del que se ocupa un juicio no es un particular (que se opondría a un general): es un singular irreductible y no generalizable, universal en su particularidad.

tico, el gusto, tiene en común con el juicio político es que ambos se basan en el aparecer, y suponen como condición de existencia -del mismo modo que todas las cosas bellas y buenas- la comunicabilidad (Arendt, 1984,525). La idea de una comunicabilidad como condición de posibilidad del arte y de la política posibilita la discusión, que las cosas que se muestran generen discusiones y relatos, en última instancia, juicios. La discusión, hay que volver a decirlo, se da sobre el fondo de un potencial acuerdo. Y este acuerdo último, podemos suponer, no es otro que la verdad, aunque esta palabra, verdad -asegura Arendt-, “no aparezca en la *Crítica*”. La verdad y la falsedad, como así también el conocimiento, no son cuestiones que dirima la política. La política supone la verdad, no la discute:

“En términos conceptuales, podemos llamar verdad a lo que no logramos cambiar; en términos metafóricos, es el espacio en el que estamos y el cielo que se extiende sobre nuestras cabezas” (Arendt: 1996,277).

La verdad es lo que relaciona la política con la cultura, y lo hace -como sugiere Vollrath- por intermedio de la belleza del arte: ambas son fenómenos del mundo público, y exigen el juicio y la decisión, el intercambio juicioso de opiniones⁹.

Vale la pena aquí, siguiendo a Arendt, diferenciar la conversación o la polémica de la disputa: en ésta, dice Arendt, no vale la opinión, y los que conversan en estos términos ya no quieren alcanzar un acuerdo ni persuadir al otro, quieren más bien demostrarle su error, para lograr lo cual recurren a la estrategia de imponer una verdad anterior e indiscutible que vendría a gobernar los asuntos humanos de la misma forma que un principio determinante gobierna las relaciones en la naturaleza, o una ley

⁹ Sin duda lo que subyace a esta estetización de la política son los pensamientos heideggerianos sobre el arte. Ver principalmente “El origen de la obra de arte”. En este sentido, el arte tiene poco o nada que ver con el entendimiento. Lo que decide el entendimiento puede serle ajeno al juicio. Para comenzar a comprender el juego de suplantaciones que las tres facultades -el entendimiento, la razón y el juicio- hacen en las Críticas kantianas es muy recomendable el libro de Gilles Deleuze, *Kant*.

moral -como confiaba Kant- las relaciones entre los hombres. En este tipo de diálogo no hay espacio público que medie, distancie y acerque, a los interlocutores. En la discusión o el coloquio, en cambio, si se llega a un acuerdo no es porque alguno de los contendientes esgrima una verdad que descalifica la opinión del otro, sino porque lo persuade de que en *este caso* su opinión es mejor o ilumina de una mejor manera lo que se discute. Ninguno posee una verdad, y la verdad -o por lo menos alguno de sus rostros-, que aparece en la misma discusión e intercambio de opiniones, no sólo es ambigua, también se sustrae a cualquier aprehensión o dominio.

El ánimo conmocionado

Juzgar los fenómenos y hacerlo con la libertad de poder discriminar sin partidismo o preferencias lo nuevo e impensado con lo que uno se topa o enfrenta. Hacerlo, por lo tanto, de un modo imparcial, desde el momento en que “la calidad misma de una opinión, como la de un juicio, depende de su grado de imparcialidad” (Arendt, 1996,254)¹⁰. Arendt reitera en más de un lugar que esta imparcialidad no tiene nada que ver con la objetividad que se arroga el discurso científico o el periodismo, porque el lugar en el que se ubica el que juzga no debe ser exterior al fenómeno juzgado: “ser imparcial no es ser objetivo”, sentencia, por su lado, Perelman. El que invoca el principio de objetividad quiere dejar asentado su exclusión de lo que (se) juzga, su exterioridad con respecto a las partes litigantes, su no-intención de *compro-meterse*. El agente que toma una decisión y opina y juzga, en cambio, forma parte, aunque sea imaginariamente, del grupo juzgado, sólo que no tiene de antemano una predilección ni una inclinación favorable por ninguna de las partes que instituyen el hecho. De ahí que el juicio se relaciona con lo que Kant llamó “*mentalidad o pensar ampliado*” (*eine erweiterte Denkungsart*). La crítica es imparcial y tendría que ser implacable: habría que aprender a cuestionar lo propio con la misma medida y la misma rigurosidad con que se critica lo ajeno, a no disculparse o darse justificaciones que atemperen la responsabilidad por lo dicho y lo hecho. Arendt acentúa de tal modo este

¹⁰ La imparcialidad como una de las características fundamentales del historiador: la capacidad de respetar el lugar de los vencidos.

imperativo de no hacer de sí mismo una excepción que plantea -en la tercer conferencia de las *Lectures*- que el mal no remite a un ser que quiere y persigue hacer mal, sino a aquéllos que -citando a Kant- “se sienten, en secreto, inclinados a exceptuarse” o justificarse. Difícil no tener presente aquí la figura sombría de Eichmann, y ese concepto tan iluminador de la banalidad del mal, que muestra la forma que asume el mal en la sociedad contemporánea. De este párrafo Arendt subraya las palabras “en secreto”: plantea que es en ellas, en el secreto de la conciencia, que uno intenta y a veces logra librarse de la responsabilidad y encuentra razones para justificar lo que públicamente sería injustificable. El mal, en última instancia, necesita anular los espacios políticos: no soporta la publicidad de sus argumentos. O en otras palabras, el hombre que realiza el mal no quiere o tal vez no sabe cómo hacerse cargo frente a otros de sus gustos o de sus decisiones. Esta ignorancia está íntimamente enlazada con la banalidad. Por oposición a esta forma de comportamiento humano, un ser político se caracterizaría por tener la valentía de opinar públicamente, de revelarse en público y de hacerse cargo de las consecuencias previstas o indeseadas que su opinión o su acción desencadenen. Sin ser un genio, en el sentido en que Kant habla de genio en su *Crítica*, el político se sustrae de la masa que conforma la sociedad, se desentiende de sus propias necesidades e intereses, y colabora en embellecer el mundo. Por todas estas razones, en los postulados arendtianos se huele cierto aire aristocrático. Pensar y juzgar significa elegir, y elegir es diferenciarse en pos de ser el mejor (el hecho de elegir algo distinto de lo que nos conviene, desoyendo los intereses inmediatos, podría decirse que es *ya* ser mejor). Arendt es una ferviente demócrata que desconfía de la democracia de masas.

La política democrática que Arendt propugna no es una política igualitaria: es restringida, delimitada y aristocrática. La restricción, hay que apresurarse a aclararlo, no tiene que ver con ningún origen más puro o impuro, ni con el destino ni en relación a la riqueza: uno se vuelve político en la medida en que opte por ello, lo elija, teniendo como fondo la posibilidad de no participar, de abstenerse de actuar y hablar. Saber ubicarse en ese lugar de privilegio en el que tomamos distancia de los acontecimientos y a la vez nos sentimos parte de ellos, ésta es la condición en la que se posi-

ciona, para Arendt, el espectador político, el juez de los asuntos humanos. Colocándose en ese lugar de exterioridad instituyente se evita -supone Arendt- el reproche de neutralidad, que un espectador crítico no puede tener con respecto a aquello que juzga. Los últimos trabajos de Kant, los que se conocen como sus ensayos políticos, resaltan este lugar privilegiado del espectador, en el que se está comprometido sin estar implicado, ni tener intereses personales, mezquinos, en juego. Por otro lado, elegir ubicarse en ese lugar significa hacerse cargo de una cultura que se recibe y a la vez se crea, en la que uno *elige* educarse. Lo importante, entonces, por si hubiera que volver a repetirlo, no es qué educación uno elige, sino la capacidad de elección que uno practica. Que se elija de una manera estética comporta en sí un saber político o común que toda educación, para esta Arendt nietzscheana, debería perseguir. Posicionarse en el lugar del espectador, por lo tanto, no quiere decir desentenderse de las discusiones o mantener una relación apática con lo observado, de ajenidad o descompromiso, más bien supondría entusiasmarse apasionadamente con lo que se contempla, prestando toda su atención a los intereses en pugna, sin perder por ello los propios horizontes y principios de justicia¹¹.

En el momento de juzgar, el espectador arendtiano suspende sus deseos y sus intenciones -se distancia de sí mismo como si pudiera ser otro, y como si lo fuera por un momento-, se vuelve un espectador desinteresado: «En cuestiones de gusto debemos renunciar a nosotros mismos a favor de otros» o para complacer a los otros» (Arendt, 1984,527). El desinterés, en sentido kantiano, remite a algo muy distinto de lo que usualmente se entiende por este término. La palabra desinterés se utiliza generalmente para calificar a un sujeto o una actitud que quiere deshacerse de cualquier decisión, que no intenta participar de ningún modo en

¹¹ Es cierto que en su última época Arendt casi no habla de justicia. De cualquier forma, la justicia a la que referimos tiene menos que ver con un código de normas a obedecer y respetar, que con una legalidad anterior a cualquier código que nadie puede dejar de obedecer. De lo que se trataría es de armonizar esta Ley tácita, previa, a priori, con nuestras acciones y pensamientos, de tal modo que ni una mande ni las otras y los otros obedezcan. A Arendt le gustaba hablar de una comunicación o una relación humana de no-gobierno para caracterizar las relaciones que se dan en el espacio público.

la discusión o en la *cosa* discutida, y se desliga también de su desenlace. En Kant, en el párrafo 41 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, en cambio, el desinterés implica un interés, y por lo tanto una decisión: la decisión de juzgar con imparcialidad, o sin que los propios intereses perturben o determinen el juicio (Arendt, 1984,533). “En los juicios estéticos, tanto como en los políticos -nos dice Arendt en “Crisis de la cultura”-, se adopta una decisión /.../ El gusto juzga al mundo en sus apariencias y en su mundanidad: su interés en el mundo es puramente ‘desinteresado’” (1997,234). Ronald Beiner, por su parte, plantea que “el espectador desinteresado revela el requisito formal del juicio, a saber, la distancia” (Beiner, 1987,176-177). El pensamiento político en tanto pensamiento representativo establece la distancia adecuada para poder evaluar y juzgar algo en su justo valor. Esta es la distancia que garantizaría la imparcialidad del juicio, y que, llegado el caso, habría que sustentar o apoyar indicando de una manera precisa y comprometida las reglas y los criterios que se vienen respetando para abrir el juicio. La imparcialidad abre una perspectiva general, una distancia desde la que se forman juicios, se mira, se opina y se reflexiona; ahora bien, esta perspectiva no prescribe qué hacer o cómo actuar ni qué opinar. Los cánones iluministas que aparecen en el discurso de Arendt no abogan por un consenso ideal. Lo que pretenden, en todo caso, es crear un espacio entre los hombres en donde los hombres podamos encontrarnos, y que ese encuentro sea originario. La originariedad del encuentro se sustenta en el carácter sociable de los hombres. La sociabilidad es para el Kant de la tercera *Crítica* uno de los rasgos más importantes del ser humano. Y esta sociabilidad básica tiene como elemento constitutivo la necesidad que tienen los hombres de comunicarse, la comunicabilidad. La comunicabilidad como el fondo impresentable sobre el que lo humano aparece y se revela; en su interior se dan variados tipos de comunicaciones: los hombres conocen, asumen, adquieren o crean distintos modos de entrar en relación, de hablarse, de escucharse, de tocarse, de olerse. Por ahora, de hecho, no hubo régimen de gobierno -sea político, apolítico, impolítico-, que haya podido clausurar en su totalidad esta tendencia desmesurada a comunicar que impulsa como una tormenta de agua a los hombres. Lo que no significa

que no haya habido épocas históricas que casi conquistaron la clausura total de los espacios de aparición: a los hombres les complacen las represas y los diques, esos paisajes etiquetados en postales envejecidas; les gusta mostrar su hombría reduciendo la naturaleza a fuerza productiva, y reduciéndose a sí mismos a ser función de una maquinaria que atenta contra su crecimiento. En la periferia de esos momentos agobiantes, sin embargo, siempre estuvo la luz de la transgresión, la posibilidad de aparecer y hablar, en un momento fugaz, con otros, en contra de su proclividad a debilitarse, en contra de su educación. La resistencia francesa -por poner el ejemplo que Arendt utiliza en el prefacio a *Entre el pasado y el futuro*- ejemplifica muy bien lo que estas argumentaciones quieren asentar: encontrarse y discutir, oponerse en la clandestinidad, luchar, morir, constituyeron el tesoro que escondía esta experiencia, y que se perdería ni bien terminara la guerra¹². Recordemos que para Kant más importante que la libertad de pensar es la libertad de dar a publicidad las

¹² En este punto habría que construir una teoría de la comunicación que dé cuenta de esta experiencia compleja que abre el hecho de juzgar, tanto en uno mismo como en los otros, *entre uno y los otros*. Arendt, siguiendo a Kant, permitiría algo por el estilo. Por supuesto, este proyecto no se puede concretar aquí. Tan sólo quisiera adelantar que cualquier posible teoría de la comunicación a partir de los postulados arendtianos podría sostenerse desde las propuestas de Merleau-Ponty: “la palabra es un verdadero gesto y entraña un sentido como el gesto entraña el suyo /.../ Todo sucede como si la intención del otro habitara mi cuerpo, o como si mis intenciones habitaran el suyo” (1957, 201, 203); y tendría que tener como bastión algunos de los planteos radicales de Georges Bataille: la comunicación es una comunión en el (des)encuentro de seres que inigualables, diferentes, iguales por una ley cuyo sentido radica en ordenar un territorio para poder transgredirlo, ir más allá (de él, de ella, de uno). Al momento de pensar esta teoría habrá que elegir entre dos lectores de Arendt muy distintos, y que abren caminos teóricos casi inconmensurables: Jünger Habermas por un lado, y por otro, Giorgio Agamben. Agamben lleva hasta el límite los pensamientos arendtianos: al pensar a fondo la comunicación en Arendt, y desde Arendt en Kant, lo conduce a revisar la concepción arendtiana (kantiana) de la política: la política no sería ya un fin, un fin sin finalidad, un fin en sí mismo, sería, más bien, un medio-de-comunicación que se consume como medio, un medio puro, una medialidad sin fin (*Infancia e historia*, y *Medios sin fin*). En Habermas prima, en cambio, una idea más próxima al iluminismo, proponiendo a la acción comunicativa como el fin último del ser-humano (*Teoría de la acción comunicativa*).

propias opiniones, de opinar y confrontar las opiniones con las opiniones de otros. Al confrontar opiniones, al gozar de la libertad pública, -acciones cooriginarias en la creación del espacio público-, lo que se hace es actualizar el carácter inerradicable de la pluralidad humana.

Crear el espacio público, para Arendt, no se diferencia de la acción política, que no es otra cosa que la concreción o consumación de la libertad. Esta acción política, a su vez, se superpone con el hecho de emitir una opinión argumentada, un juicio. Juzgar, distanciarse críticamente de los acontecimientos y poder contemplarlos desde el punto de vista de muchos -que entre sí pueden disentir y oponerse- "crea el espacio sin el cual ninguna de estas cosas podría llegar a aparecer". A lo que Arendt agrega: "El ámbito de lo público lo constituyen los críticos y espectadores, y no los actores o creadores" (Arendt, 198,525). Así, por usar un ejemplo que Arendt cita a menudo, la revolución -nos dice Kant en uno de sus textos políticos- "encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están implicados ellos mismos en el juego) una participación anhelante que linda con el entusiasmo" (en Arendt, 1984,520). Y esto sucede aun cuando lo que se juzga no pueda ni deba ser repetido, o directamente se oponga a los límites de la propia moral: lo contemplado conmociona el estado del *Gemüt* de los espectadores (Lyotard, 1987,77).

Este poder apasionarse con acontecimientos que nuestro ánimo no quisiera volver a experimentar muestra la amplitud de nuestro espíritu, que en su grandeza puede terminar actuando en contra de sus propios intereses. En Kant, preso de los ensueños iluministas, el juicio del espectador se identificaría con un espíritu universal, la humanidad. No sería muy arriesgado decir que para Arendt el auditorio sigue siendo el mismo: hay que tomar la posición del ciudadano del mundo, repite Arendt en la notas sueltas que concluyen *La vida del espíritu*. La idea de humanidad debería servir como principio de las acciones así como de los juicios: "Es en este punto donde actor y espectador llegan a unirse" (Arendt, 1984,534). En otras palabras, no es del hombre y muchos menos de sí mismo, de la vida o del yo, de lo que hay que ocuparse; lo que los hombres tendríamos que cuidar es el mundo, ese espacio ajeno y extraño, exterior, en el que siempre nos movemos como parias y en el que, a pesar

de nuestra extranjería, no dejamos de construir hogares y de donar sentidos.

La perspectiva imparcial como lugar común

La imparcialidad, veíamos en páginas anteriores, se consigue si se es capaz de ubicarse *imaginariamente* desde el punto de vista de los otros, ubicar a los otros -al prójimo-próximo-, como lugar originario de la pregunta o del principio del sentido, o como sostiene una comentadora de Arendt: “mirar el mismo mundo desde la posición del otro, ver lo mismo bajo aspectos muy distintos, y a menudo opuestos” (Birulés, en Arendt, 1997,34). Lo que dicho en términos de Kant sería pensar de un modo amplio. De todos los rasgos del juicio, éste, la ampliación o extensión de la facultad de pensar, constituye tal vez el más escurridizo o el más difícil de apresar, tan difícil que, por ejemplo, en la traducción al español de *¿Qué es la política?* leemos que el “pensar amplio” (*eine erweiterte Denkungsart*, en alemán; *enlarged mind* según las *Lectures* recopiladas por Beiner) se traduce como “el modo de pensar más extendido” (otras traducciones optan por “mentalidad amplia” o “pensamiento extenso”, o también “pensar de un modo extenso”), y se lo define “como la capacidad de «pensar desde la posición de cualquier otro»” (Arendt, 1997,112). Kant lo presenta en el famoso párrafo 40 de la *Crítica*¹³. La crítica del gusto supone tres principios¹⁴: “1. pensar por sí mismo; 2. pensar en el lugar de cada uno de los otros; 3. pensar siempre acorde consigo mismo. La primera es la máxima del modo de pensar *desprejuiciado*, la segunda lo es del *amplio* y la tercera, del *consecuente*” (Kant, 1992,205). El equívoco del concepto se oculta en que Kant -y detrás Arendt- no está afirmando la necesidad de *ponerse en* el lugar de los otros, y hablar o juzgar como lo harían ellos -tan en boga, por otro lado, en lo que actual-

¹³ En la *Antropología*, Kant conceptualiza este pensar de modo amplio como “imaginarse (en la comunicación con las personas) en el lugar de cada uno de los otros”. Esto no significa ponerse en el lugar de los otros, significa más bien cuestionar la propia perspectiva, relativizarla, y por ende volverla más fecunda.

¹⁴ Seguimos aquí la traducción que realiza Pablo Oyarzún de la *Crítica de la facultad de juzgar*.

mente se llama estudios culturales¹⁵. Cuando se realiza esto, sea en la apreciación artística o en política, lo que ocurre no es que nuestra facultad de pensar y juzgar se amplíe, sino que se reduce y empobrece, más que nada porque dejamos de juzgar, y en su lugar aparece lo que conocemos como *kitsch*. Nuestro juicio entra en una relación de dependencia con la escucha, la contemplación o la opinión de los otros espectadores con los que se habla, hasta el punto de perder el propio lugar, abandonado y forzado a agasajar lo que el otro, que es nadie, quiere y exige escuchar.

La estadística es el mecanismo que produce esta torsión: el ser político no tiene ya una opinión sobre los acontecimientos del mundo, y su discurso es deudor de la opinión consensuada de todos. Nadie opina, entonces, nadie toma el riesgo de dar una opinión y se conforma con la opinión de la mayoría. En otras palabras, no se sabe discriminar de un modo práctico qué gusta¹⁶. De ahí que haya que evitar este tipo de mimetismo, sin dejar de buscar, sin embargo, una participación simpática con lo observado, pues es el estado de ánimo fundado en la simpatía y en la confianza lo que permite alcanzar una existencia cosmopolita. Esto no significa mucho más que la posibilidad de multiplicar la mayor cantidad posible de diversos puntos de vista: “los espectadores existen sólo en plural”

¹⁵ En “Verdad y política” Arendt ya daba muestras de su peculiar lectura de Kant: “Yo me formo una opinión -decía en ese ensayo- considerando una cuestión determinada desde distintos puntos de vista /.../ Cuantos más puntos de vista de la gente tenga presentes en mi mente mientras pondero una cuestión dada, y cuanto mejor me imagine cómo me sentiría y pensaría si estuviera en su lugar, mayor será mi capacidad para el pensamiento representativo y más válidas serán mis conclusiones finales, mi opinión”.

¹⁶ El juicio, para Arendt -repitámoslo una vez más-, termina parangonándose a la acción política, y esencialmente es deudor, a la vez, de la comprensión y el pensar. El juicio es el quiasma que con-funde el pensar como tarea individual con la acción como actividad colectiva, condensa la abstracción del pensamiento con la materialidad de la acción. El sujeto que juzga, por su parte, bien puede recibir el nombre de crítico de la cultura o de historiador. Y el historiador arendtiano se forma bajo los principios de una cultura cosmopolita. Se juzga siempre desde una tradición viva que habita en nuestro modo de mirar o de tocar, de escuchar y ver, y que siempre habría que asumir de un modo crítico y cuestionador.

(Arendt, 1984,525). Por ello Kant sostiene “desde la posición” (y no en el lugar) de otros: la extensión de nuestro espíritu se consigue comparando nuestro juicio con el juicio *posible* de los otros. Juicio posible de los otros, no probable o real, porque, recordemos, la facultad que posibilita esta amplitud de miras y de escuchas no es otra que la imaginación. Para lograr el corrimiento que se da por supuesto en el hecho de juzgar se vuelve fundamental la imaginación¹⁷, pues “sólo la imaginación -había dicho Arendt allá por 1953- nos permite ver las cosas con su verdadero aspecto, poner aquello que está demasiado cerca a una determinada distancia de tal forma que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio” (1995,45). El pensamiento político es un pensamiento representativo, un pensamiento que presenta al que juzga lo que está esencialmente ausente a su mirada: los lugares desde los que los otros miran y piensan y opinan sobre el mundo. La capacidad humana de abrir los lugares, de multiplicar las perspectivas desde donde contemplarlo, en una palabra, el poder de formar un opinión amplia y desprejuiciada, no es una actividad privada que puede realizar el hombre en soledad y aislamiento. Las opiniones se forman (es decir, se ponen a prueba, se amplían) cuando se contrastan con otras opiniones: “la formación de opiniones requiere de una comunidad política” (Bernstein, 1991,260), de un lugar de encuentro y de un saber comunicar.

Como el pensamiento político es en esencia representativo, se hace necesario descentrar la opinión propia y opinar *como si* se fuera otro, sin llegar a perder la propia singularidad y a la vez sin verse limitado por el principio identitario: “Ser y pensar -como dice Arendt- dentro de mi propia identidad tal como en realidad *no soy*” (1997,55. La cursiva es mía). Para llegar a pensar de este modo, para aplicar de esta manera la razón

¹⁷ Para Arendt, recordemos, la libertad aparece como un atributo de la facultad de imaginar (que como venimos diciendo se relaciona con el modo de pensar amplio) y no de la voluntad. En el ensayo “¿Qué es la libertad?” Arendt ya había asentado esta peculiaridad, y había mostrado que la libertad había comenzado a relacionarse con la voluntad recién con Agustín y su idea del *liberum arbitrium*. Para Aristóteles, como para Kant, la libertad supone el poder de salir de sí mismo, no de gobernar los propios actos.

gracias al uso de la imaginación, una condición importante -sostiene Kant, y luego Arendt- es el desinterés, ya que el propio interés limita nuestra imaginación más que extenderla o abrirla, ilustrarla. “El hecho de estar libre de los propios intereses privados”, o de los intereses del grupo al que se pertenece, poder prescindir de las “condiciones privadas y subjetivas del juicio”, supone, según Kant, que el juicio reflexivo o reflexionante sea no sólo imparcial -como ya vimos-, sino también común o público. Arendt diferencia el propio interés de la opinión propia: la opinión juiciosa es fundamental para construir y habitar ese espacio que es la libertad. De aquí que la formación de opinión no sea nunca una actividad privada: requiere más bien una comunidad política de iguales que tengan la valentía de exponer sus opiniones en público o de darlas a publicidad. Si bien se busca que el otro coincida con la propia opinión, la no coincidencia no es considerada una falla, por el contrario, el desacuerdo potencia el intercambio de opiniones y mejora o tiende a mejorar las argumentaciones que lo sustentan. Para Arendt, entonces, juzgar no es un acto individual, y su realización poco tiene que ver con una práctica auto-reflexiva; la posibilidad de juzgar, para decirlo una vez más, da por supuesto un mundo compartido o, en palabras más cercanas a Kant, un todo de seres que está en comunidad conmigo. Si el juicio se liga a la acción es porque está dirigido a ejercer una influencia sobre otros. Vollrath, en su ensayo “Actuar y juzgar. Hannah Arendt y la lectura de la *Crítica del juicio* de Kant desde una perspectiva política”, despliega esta idea en un terreno fenomenológico: “La práctica reflexiva se realiza en el proyecto figurativo de un horizonte plural y mundano de un grupo de personas” (en Hilb, 1994,173).

De lo que estamos hablando es de la formación del *sensus communis*, de un sentido común (*Gemeinsinn*) o un buen sentido (*bon sens*). Arendt encuentra que este tema, que ella ya había pensado en *La condición humana*, aparece como un tópico central en la *Crítica de la facultad de juzgar*: el sentido común, que responde a un cierto tipo de razón, es un sentido distinto del que produce un entendimiento común, porque mientras éste, *Verstand*, se relaciona con principios constitutivos de la cognición, la razón (*Vernunft*) se relaciona con principios regulares del deseo

(Kant, 1992,152). El sentido común remite a un sentido adicional a los sentidos que proporcionan el tacto, el olfato, la vista, el oído o el gusto: los engloba y performa, los marca. Como el sentido que se resume en el me-agrada, me-desagrada, el sentido común no está mediatizado por ninguna conciencia tética, y da por supuesto el hecho de compartir con otros un mundo no-subjetivo y poblado de objetos, entre los que tenemos que elegir y tomar una decisión. Si Kant utiliza el concepto de gusto para nombrar aunque sea en parte la facultad juiciosa, es porque el juicio relacionado con el sentimiento de placer y desagrado funciona como mediador entre el entendimiento y la razón. El juicio da un sentido totalmente subjetivo, y casi inobjetivable, que está formado también por un elemento no subjetivo. Ese elemento es la intersubjetividad: Si para pensar debo estar solo, para manifestar mi agrado, para disfrutar de una comida -y Kant sabía de esto- se necesita de la compañía de otros. Es el sentido común, para Kant, el que nos hace formar parte de una comunidad, y el que nos facilita orientarnos en el ámbito público: “la locura -como sugiere Arendt- consiste en haber perdido este sentido común que nos permite juzgar como espectadores” (1984,526). El sentido común, cuna de los prejuicios, para Arendt tiene que ser representado también como el fundamento sin fondo, sin fundación o infundado desde el que se sustenta una cultura; por ende, es el sentido específicamente humano del cual depende toda comunicación y en última instancia toda lengua. Su pérdida no es otra cosa -por si fuera poco- que el resquebrajamiento de los sólidos cimientos desde los cuales se desplegaba el mundo. Aquí, lo que parece crear una sensación de desasosiego y confusión puede ser visto también como una posibilidad casi inédita de pensar y crear sin las limitaciones que imponía la tradición, sin los corsés que desfiguraban el cuerpo de los pensamientos.

Por otro lado, el carácter que asume el sentido común, de presentarse siempre como algo dado, permite que todo juicio de gusto que se argumente se vea apoyado por un valor universal que no hace falta reponer en cada ocasión. En un mundo donde se sabe qué valor tiene la belleza -no qué es la belleza, ni tampoco qué parámetros posee una cosa para ser considerada bella-, los individuos están rodeados por límites objetivos

que le ayudarían a tomar una decisión y elegir. Se podrá discutir si esto o aquello es bello, pero no el valor que tiene la belleza como organizadora de la existencia. Así, la validación que supone el sentido común no se da por lo que podríamos denominar, kantianamente, un acuerdo conceptual, se da por comunión de sentimiento, es decir, en la dimensión perceptual o estética, antes que el entendimiento entre en acción (Kant, 1992,152). Es el gusto la facultad que funda el sentido común: “El gusto es el sentido comunitario” afirma Kant, y por lo tanto nos ayuda a enjuiciar los fenómenos con los que nos topamos. La validez de un juicio de gusto, si bien es subjetiva e indeterminada, necesita de una aprobación universal, necesita coincidir con otros, pues la facultad del juicio, según Kant, “no juzga para sí sino que lo hace para todos”. Exige, como sugeríamos hace un momento, un acuerdo sensible o anímico (*Gemüt*)¹⁸. Nunca estamos solos en el momento de juzgar, y es más, el poder del juicio, para Kant, reposa en un acuerdo potencial con los demás desde que nuestro modo de ser no es simplemente el de un ser-en-el-mundo (aunque este ser-en-el-mundo represente -para Beiner- el modo específico de la experiencia política en sentido arentiano), sino el de ser un ser que “comparte-el-mundo-con-los-demás” (Arendt, 1997,234). La concepción arendtiana de la política no encuentra su esencia en el poder, en el interés o las reglas, en el descubrimiento de la verdad o en la persecución de un fin. Arendt termina colocando la esencia de la política en el lenguaje, y en un uso singular de él: la deliberación y el juicio. Por un lado, entonces, lo razonable no es un problema que afecte a un individuo ais-

¹⁸ Hay que aclarar que si este trabajo fuera una lectura de Kant habría que especificar en qué se diferencian el juicio del gusto, y qué diferencia un juicio estético, “la facultad de estimar la finalidad formal (subjetiva) por el sentimiento de placer o desagrado”, de un juicio teleológico, “la facultad de estimar la finalidad real (objetiva) de la naturaleza”. Tan sólo porque compete a la construcción de la relación con la política podemos decir que el gusto se convierte en juicio cuando el fenómeno ya no agrada directa o inmediatamente a la percepción, sino que agrada *en* la representación: la imaginación, aquí, ha preparado el terreno de tal forma que se puede ahora reflexionar sobre él: la “operación de la imaginación prepara el objeto para la «operación de la reflexión». Y esta última es la actividad real de juzgar algo” (Arendt, 1984,529).

lado: se es o no se es razonable con otros, en una comunidad anticipada, siempre por venir y llegar; en segundo lugar, porque cuando comunicamos nuestros sentimientos, nuestros placeres, lo que nos agrada, estamos expresando preferencias y en último término -como deja asentado Arendt en la última oración de "Crisis de la cultura"- elegimos nuestras compañías; en tercer lugar, Arendt -respetando el espíritu kantiano- sostiene que nadie juzga para sí mismo: "Alguien que no se preocupa más que de sus propios sentimientos y no de los de las personas sobre las cuales quiere actuar nos da muy frecuentemente la impresión de un hombre que dice insensateces" sostiene Perelman. Un estúpido. A este individuo, tal vez *el* tipo de individuo moderno, Arendt lo llamaría idiota. *Idion*, de donde deriva idiota, era una palabra que servía para catalogar al individuo que permanecía en una única esfera de influencia: la economía, la familia o la misma política. Para la Antigüedad, permanecer en esa esfera, sea lo que sea la cosa limitada, era una actitud idiota. Idiota, hoy, podría considerarse ese modo particular de ser que tan implacablemente Arendt presentó en sus reportes del juicio a Eichmann: un ser banal y superficial que no puede discriminar y que sólo sabe obedecer con eficiencia órdenes expresas o tácitas, sensatas o insensatas, humanas o terroríficas. En lugar de pensar en seres que sean *absolutamente* malvados, hay que pensar en hombres que no saben lo que hacen, ni lo que desean ni lo que les gusta. El hombre que se dibuja en las líneas trazadas por los campos de concentración no es un hombre salvaje y malvado, es, tal vez, un hombre erudito que puede llegar a tener abundantes conocimientos de arte, de historia -lo que comúnmente llamaríamos un hombre culto-, pero que ha perdido la capacidad elemental de instituir sentido por sí mismo. Ya no sabe qué le gusta ni por qué consume lo que consume, o en otras palabras, ya no puede imaginar qué significa juzgar, discriminar, tomar una decisión, porque ha perdido la capacidad de ponerse en el lugar de los otros, y de pensar en pos del mundo.

El lugar común de la reflexión

El legado que Arendt dejó ha pasado a ocupar un lugar central en el pensamiento político. La lectura de sus libros se ha convertido en algo

casi ineludible, y si bien se puede disentir con algunas de sus tesis, o con su estilo ensayístico, los interrogantes que sus pensamientos abren, y cuyas respuestas provisionarias no nos están dadas, no pueden obviarse. Lo que tiene de valioso el legado de Arendt es que éste no consiste ni en un contenido ni en un método: lo que nos legó es el principio de la responsabilidad -para decirlo con Claudia Hilb-, y la responsabilidad no se basa en recordar u olvidar, en castigar o simplemente perdonar; se basa en cuestionar los fundamentos del juicio que alienta el recuerdo o el olvido, la venganza o el perdón. La autoridad de un legado no insta a obedecer porque su voz impida la duda o resuelva de una vez por todas el debate, y nos proporcione las respuestas que no encontrábamos por nosotros mismos: la autoridad se instaure cuando permite el cuestionamiento. Para Hannah Arendt, la única forma en que puede enseñarse el pensamiento es infectando a otros con las dudas que atraviesan los pensamientos propios. Cuando se cuestiona, cuando uno u otro cuestiona, critica, interroga, inquiere, discute, es decir escucha y lee una idea o una orden, un principio o un pensamiento, aparece la autoridad por la que pugna Arendt, autoridad que desaparece en el mismo gesto de obedecer y repetir cualquier conducta de un modo irreflexivo. Evidentemente la palabra a subrayar de este enunciado no es obediencia o repetición o crítica o desobediencia, hay que subrayar irreflexivo. En la capacidad de reflexionar se juega, para Arendt, el destino de lo humano. Por ello, cuando reflexionar sea una experiencia extraña, más que callar hay que hablar, hablar con otros, y que de la conversación surja la pregunta por el sentido de lo que hicimos y hacemos. El respeto constituye el fondo último de esta conversación. El respeto por uno mismo, por el otro y por el espacio común que permite el encuentro y la reunión. Este respeto es lo que nos da la posibilidad de dialogar amorosamente con nuestros amigos, estén éstos vivos o hayan muerto hace décadas o cientos de años. Saber hablar, entonces, saber callar, saber escuchar y cuestionar, leer y pensar, saber juzgar, estos saberes (difíciles de tematizar pedagógicamente, y que hay que evitar llenar de significados) son los que se cultivan de un modo práctico a lo largo de nuestra vida política. Vida política o en común, vida en una *polis* o en comunidad. En el mundo griego, nos dice Giorgio

Agamben, existían dos conceptos distintos para caracterizar lo que nosotros conocemos con el único término de vida: *zoé* y *bios*. Ambas palabras (como los diferentes términos que sirven para nombrar los distintos tipos de actividades) dimensionan niveles ontológicos del ser humano. Para el nivel básico o elemental, para el hecho bruto de vivir, que los hombres comparten con otros seres vivos (los animales y los dioses), los griegos utilizaban la palabra *zoé*. La palabra *bios* se usaba, en cambio, para caracterizar la forma de vida que tiene un individuo o un grupo humano. La vida política es una forma de vida, una forma que es inseparable de su vida, y que se forma, a su vez, en un proceso de cultivo y cuidado, de legado y tradición. Cuando se pierde la tradición, cuando no se comprende el legado, o cuando directamente no hay legado, la vida va perdiendo su forma, y la política -como la cultura- no instaura ni protege un sentido.

En la actualidad, el interés de la política no es el mundo; es la vida amorfa. Lo que la cultura contemporánea persigue denodadamente y de una manera infructuosa es proteger la vida, la vida desnuda, la vida animal o la vida por la vida misma, más allá de sus formas (que terminan moldeadas por imperativos ideológicos) o de los sentidos (utilitarios) que se le puedan encontrar. ¿Qué es lo que falla en este trastrocamiento, cuando la política no se preocupa por la forma o por el sentido sino tan sólo por la vida más allá de su sentido o su forma? Para decirlo con palabras más cercanas a Arendt, ¿qué sucede cuando lo político se convierte en un trabajo? Lo que falla es lo humano: dejamos de juzgar, y reflexivamente ya no sabemos (y ni siquiera sabemos que no sabemos) qué significa entregarnos a un juego plural que nos pierde y nos consume, nos pierde en una forma que nunca es nuestra y en la que nos realizamos. En lo que deja suponer el concepto de juicio, la facultad de juzgar, reflexionar y decidir, Arendt descubrió que los tipos de vida posibles para el ser humano no se reducen a la dicotomía clásica de *vita contemplativa* y *vita activa*: el juzgar, “el subproducto del efecto liberador del pensar” (Arendt, 1995: 137), es la puesta en común del pensamiento, lo que lo hace manifiesto a otros. El juicio, entonces, para Arendt, es la manera que tiene el pensamiento de aparecer en ese lugar en el que el individuo

nunca está solo y siempre está demasiado ocupado como para de-tenerse y pensar. Juzgar con ojos ajenos los acontecimientos que marcan nuestra vida, juzgar nuestra vida como si nos fuera -como nos es- ajena, en esta manera de juzgar los hombres actuamos, limitando-transgrediendo-creando-destruyendo la forma de la comunidad a la que pertenecemos, y que nunca nos pertenece.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2001), *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Pretextos, Valencia.
- Arendt, Hannah, (1982), *Lectures on Kant's political philosophy* (editado por Ronald Beiner), Chicago, The University of Chicago Press.
- (1984), *La vida del espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- (1993), *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- (1995), *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona.
- (1996), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona.
- (1997), *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona.
- Beiner, Ronald (1987), *El juicio político*, F.C.E., México.
- Bernstein, R. y otros (2001), *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Sequitur, Madrid.
- Bernstein, Richard (1991), “¿Qué es juzgar? El actor y el espectador” y “Repensamiento de lo social y lo político”, en *Perfiles filosóficos*, Siglo XXI, México.
- Birilés, Fina (1995), *La especificidad de lo político: Hannah Arendt*, Eutopías, Valencia.
- (comp.) (2000), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona.
- De Zan, Julio (1993), *Libertad, poder y discurso*, Almagesto, Bs.As..

- (2001), “La ambigüedad política de la filosofía y el oscurecimiento del sentido de la política según Hannah Arendt”, *mimeo*.
- Dotti, Jorge (1993), “H. Arendt y la Crítica del juicio”, en *Homenaje a Kant*, Universidad de Bs.As., Bs.As..
- Hilb, Claudia (comp.) (1994), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas.
- (2001), “La responsabilidad como legado”, en *Puentes*, Bs.As..
- Kant, E. (1964), *Filosofía de la historia*, Editorial Nova, Bs.As..
- (1992), *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Avila.
- Longhini, Carlos (1999), “El lugar del juicio político en el pensamiento de H. Arendt”, en *Nombres* n° 13-14, Córdoba.
- López, Diana (2001), “H. Arendt y la Crítica de la facultad de juzgar”, en *Tópicos* N°8-9, Santa Fe.
- Lyotard, E. (1987), *El entusiasmo. La filosofía de la historia de Kant*, Gedisa, Barcelona.
- Perelman, Charles (1995), “El ideal de racionalidad y la regla de justicia”, en *Conjetural*, N° 29, Junio.
- Tratado de la argumentación*, Gredos, Barcelona.