

EL SENDERO QUE SE BIFURCA: HANNAH ARENDT LECTORA DE KANT

MARIO ALFREDO HERNÁNDEZ*

Resumen

El propósito de este ensayo es responder por qué Hannah Arendt elige la tercera *Critica* kantiana como medio para reivindicar el carácter político de la facultad de juzgar y dotar a la política de autonomía, a partir de la analogía entre los fenómenos políticos y los estéticos. Mientras que en la segunda *Critica*, Kant resolvió el problema del fundamento de la moral apelando a principios incondicionados para orientar a la voluntad, Arendt piensa que el juicio reflexionante y las máximas del *sensus communis* permiten inferir un modelo de racionalidad deliberativa compatible con un espacio público democrático.

Palabras clave: Juicio reflexionante, *sensus communis*, estética, espacio público, mentalidad amplia.

Abstract

This paper tries to answer why Arendt chooses Kant's third *Critique* as the vehicle for vindicate judgment like the most political of human faculties and for

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, fumador1717@yahoo.com

stressing the autonomous character of politics, taking as departure point the analogy she makes between political and aesthetic phenomena. Whereas in the second *Critique* Kant solved the problem of the foundation of ethics appealing to non conditional and universal principles as guidance for the will, Arendt assesses that reflective judgment and the *sensus communis* principles allow us to shape a model of deliberative rationality in the context of a democratic public sphere.

Key words: Reflective judgment, *sensus communis*, aesthetics, public sphere, enlarged mentality.

En su relato titulado “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, Jorge Luis Borges cuenta cómo Adolfo Bioy Casares le refiere el hallazgo, en *The Anglo-American Cyclopaedia*, de una entrada acerca de una misteriosa región llamada Uqbar, cuyo heresiárca más célebre habría sentenciado que “el visible universo era una ilusión o (más precisamente) un sofisma. Los espejos y la paternidad son abominables [...] porque lo multiplican y lo divultan”.¹ ¿Es la modestia lo que lleva a Borges a formular una sentencia tan contundente y, después, atribuirla al impersonal autor de una enciclopedia? Me parece que la respuesta es negativa. Uno de los lúdicos rasgos de la obra borgiana es la construcción de un universo personal, arquitectónicamente diseñado en los temas recurrentes y obsesiones, del que lo escrito constituiría sólo una ventana para vislumbrar parcialmente esa totalidad orgánica.

En el espacio literario construido por Borges, Heráclito, Baruch Spinoza o Nathaniel Hawthorne son convocados metafóricamente para entablar un diálogo que no oculta la distancia histórica y revela las distintas formas de interpretar un mismo referente de lo que Harold Bloom denomina el *canon occidental*. Borges escenifica los improbables diálogos y recupera los aforismos más afortunados formulados durante las discusiones ficticias. La originalidad de la obra radica en que, aunque los argumentos sean de Heráclito, Spinoza o Hawthorne, es Borges quien ha traído a escena a los autores y quien ha seleccionado las obras que serán sometidas a revisión novedosa, cuando no herética. Para mostrar la originalidad de las lecturas que cada generación realiza sobre un texto clásico, Borges juega con la idea de que alguien más que Cervantes —Pierre Menard, por ejemplo— puede escribir de nuevo *El Quijote*, mimetizándose con el escri-

¹ Jorge Luis Borges, *Nueva antología personal*. México, Siglo XXI, 1992, p. 76.

tor español para ceñir su mirada a la de un hombre del siglo XVII, y aun así el resultado llevaría la impronta de la originalidad.

En un espíritu de apropiación de la tradición similar al borgiano, Hannah Arendt estableció un intercambio conceptual con Immanuel Kant, con el propósito de actualizar su filosofía política en un sentido que él mismo no previó. La crítica constante que Arendt dirige a Kant señala que él habría desarrollado una filosofía política acorde con la pluralidad como horizonte existencial, si su comprensión de la moral como dominio de la razón práctica —donde se formulan imperativos categóricos que no se negocian empíricamente— no lo distanciara del mundo plural que comparten individuos diversos y con intereses a veces comunes, pero también conflictivos. Para la filosofía estadounidense, aun y cuando compartimos una estructura intelectual que posibilita la comunicación —como Kant pensaba—, el hecho fundamental es que la existencia se desarrolla en un entramado de relaciones entre personas que hablan y actúan. Esta red se tejería de manera imprevista incluso para los agentes y, por tanto, ningún imperativo o regla universal de conducta podría determinar de manera exhaustiva las consecuencias de la acción. Las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* son el intento de Arendt por abstraer las ideas kantianas sobre la comunicación que se logra en el dominio de la estética, para lograr una conceptualización de la política que estaría presente en Kant de manera seminal. Esta lectura responde a la intención de desvincular las ideas de imparcialidad y comunicabilidad del compromiso kantiano con la deducción trascendental de las condiciones universales de los juicios de gusto que “asume a veces un carácter psicologicista”, para resignificarlas “en el interior del lenguaje ordinario y de ciertas condiciones inherentes a él que eventualmente habrían de estar presupuestadas en la formulación misma de nuestros enunciados orientados hacia el entendimiento con el otro”.²

En un texto de 1946, “What is Existential Philosophy?”, Arendt ya formulaba una lectura crítica de Kant. Al reconstruir las fuentes de la filosofía existencialista que tuvo en Martin Heidegger a su representante paradigmático —tanto en los aciertos intelectuales como en los errores políticos—, Hannah Arendt localiza a la filosofía crítica como la simiente de esta escuela. Immanuel Kant habría fundado la filosofía moderna al destruir la concepción clásica del ser como un sustrato de realidad no accesible a los sentidos y sólo cognoscible mediante el ejercicio de las virtudes intelectuales. Con la irrupción de la filosofía crítica, la sustancia

² Gustavo Leyva, *Intersubjetividad y gusto. Un ensayo sobre el enjuiciamiento estético, el sensus communis y la reflexión en la Crítica de la facultad de juzgar*. México, UAM-/ CONACYT/ Miguel Ángel Porrúa, 2002, p. 217.

trascendental del mundo se volvió accesible a todos, pues ésta se desplegaría de manera fenomenológica y, además, existiría una estructura intelectual común que permite reconstruir razonalmente los datos sensibles y articularlos en conceptos comunicables. Sin embargo, para la autora de *La condición humana*, cuando Kant replanteó la razón práctica a partir de la revaloración de la dimensión fenomenológica de la experiencia, no lo hizo a través de una operación de desustancialización de los imperativos morales. La libertad en sentido kantiano no se experimenta en su dimensión mundana y en la confrontación con otras voluntades, sino como un ideal regulativo de la conducta que se deduce de la naturaleza como un conjunto teleológicamente orientado. Así, en el contexto de la filosofía crítica:

[...] el hombre tiene la posibilidad, basada en la libertad de su buena voluntad, para determinar sus propias acciones; [éstas] se sujetan a las leyes naturales de causalidad, una esfera esencialmente ajena al hombre [...] Esta libertad no libre representa [...] la estructura antinómica del ser humano tal y como ésta se sitúa en el mundo. Al mismo tiempo que Kant convierte al hombre en amo y medida del hombre, también lo vuelve esclavo del Ser.³

La distancia crítica que Arendt no oculta respecto de la razón práctica kantiana no se traduce en un rechazo de este legado, sobre todo en lo que tiene que ver con las ideas de libertad y autonomía como premisas de un razonamiento práctico que permite al sujeto calificar sus acciones o las de otros como morales o inmorales y, en consecuencia, asignar responsabilidad individual. La intención de Arendt no es desechar la filosofía crítica para entregarse a una reflexión romántica sobre el igual valor de todas las afirmaciones particulares con pretensiones normativas, por el sólo hecho de dar expresión a la subjetividad; tampoco rechaza el universalismo kantiano para identificar a la política con el *ethos* definido al interior de las comunidades nacionales. La filósofa y socióloga tiene más de un punto de coincidencia con el autor de *Critica de la razón pura*, pero su lectura —como la referencia al heresiárca de Uqbar en el relato de Borges— en ocasiones atribuye a éste afirmaciones y expectativas en relación con la facultad de juzgar que no son plausibles en el marco de la filosofía crítica trascendental.

A lo largo de este ensayo me propongo responder por qué Hannah Arendt elige a Immanuel Kant —y no a otros autores que se han ocupado del *sensus communis*— para reivindicar a la que produce el juicio como la más política de

³ Hannah Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954*. Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1994, p. 171 (la traducción es mía).

las facultades humanas y, además, para dotar a la política de una autonomía respecto de la esfera moral, a partir de la analogía entre los fenómenos políticos y los estéticos. Procederé en seis movimientos: primero, a señalar los errores de juicio que cometió la autora, y sus razones, al intentar recuperar la tercera *Critica* en clave intersubjetiva; en segundo lugar, trataré la imagen moral del mundo de inspiración kantiana que Arendt opone a la racionalidad instrumental; después, revisaré el argumento arendtiano que señala el carácter autónomo de la política y los motivos para vincularlo con el modelo kantiano para la formulación de juicios de gusto; en un cuarto momento evaluaré la imagen del filósofo profesional que Arendt obtiene del autor de la *Critica de la razón pura* para reconciliar las demandas de la *vita activa* y la *contemplativa* en el contexto del interés por el mundo plural; posteriormente me referiré al tratamiento kantiano de la particularidad y la pluralidad —conceptos políticos fundamentales para ella— en la tercera *Critica*; finalmente, analizaré el uso que le da a las reglas de comunicabilidad que Kant concibió para el *sensus communis* y cuál es el sentido de pertenencia a una comunidad de sujetos juzgantes que ella delinea con el propósito de actualizar el carácter democrático del espacio público.

Algunos errores de juicio

La condición humana sostiene la tesis de que la subjetivización de la experiencia moderna nos ha hecho perder de vista que vivimos en un mundo compartido, y que el resultado es la responsabilidad intersubjetivamente configurada. A través de un recorrido por la evolución de la vida pública desde la Antigüedad hasta el siglo xx, La autora concluye que, para poder corresponsabilizarnos por las decisiones vinculantes, necesitamos “ser arrancados de nosotros mismos y colocados en el mundo público de las experiencias, el discurso y los fenómenos compartidos”.⁴ A partir del cuestionamiento del individualismo moderno puede entenderse la razón de que Arendt haya elegido volver a Kant: porque las cuestiones que él plantea en relación con el juicio formulado a propósito de lo bello iluminan la forma en que puede constituirse un dominio público de fenómenos y experiencias. Los juicios generados por el arte nos colocan fuera de nosotros, en tanto pretendemos ofrecer razones públicas, que puedan es-
crutarse desde cualquier posición en el espacio que define la sociabilidad.

⁴ Ronald Beiner, “Rereading Hannah Arendt’s Kant Lectures”, en R. Beiner y Jennifer Nedelsky, eds., *Judgement, Imagination, and Politics. Themes from Kant and Arendt*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2001, p. 91 (la traducción es mía).

No obstante, Hannah Arendt se equivoca en su apreciación de la filosofía crítica a partir de una comprensión de la política como pluralidad que Kant no sostuvo. Para él, los problemas de la razón práctica deben resolverse en referencia a imperativos categóricos universalmente formulados, que no tienen que ser negociados por ninguno de los actores reales en el espacio público. La conciencia moral evidencia su valor en el dominio exclusivo de la subjetividad que define la buena voluntad, y debe traducirse en un diseño constitucional que permita el ejercicio de la capacidad de autolegislación. A partir de esta apreciación de la moralidad, existe en Kant una filosofía política expresada de manera armónica con el resto de la obra. Por ello, no se sostiene la opinión de Arendt en el sentido de que no existe una reflexión política de importancia en el cuerpo de la filosofía kantiana y que, por tanto, ésta debe ser rastreada en la tercera *Critica*. El problema con la interpretación de la filósofa es que el ideal normativo de una comunidad de sujetos juzgantes que intercambian libremente sus opiniones se circunscribe al dominio de lo estético e incluso allí Kant pensó que el ejercicio de moderación de las opiniones podía realizarse desde la conciencia, tomando en cuenta las posturas de los otros sólo de manera hipotética. Así, los conceptos más apreciados por Arendt “derivados de la tercera *Critica* (*sensus communis*, ‘amplitud mental’, etcétera) son categorías *trascendentales*: éstas no vinculan los juicios de gusto a ninguna sociabilidad de tipo empírico”.⁵ Cuando Arendt se refiere al *sensus communis* como el marco para el diálogo entre el conjunto de la humanidad de manera potencial, lo hace para apoyar su idea de que la política democrática debe desplegarse a través de espacios multiplicados y diversificados definidos por el poder que resulta de la deliberación y la coincidencia de intereses. En contraste, el foco de atención de Kant no son las condiciones reales del diálogo ni su relación con la autoridad política.⁶ El propósito de la tercera *Critica* es determinar las condiciones abstractas que hacen posible que el sujeto trascendental formule juicios de gusto comunicables a la comunidad de individuos. Para determinar las condiciones del juicio estético, a Kant importa la pertenencia a la comunidad universal de sujetos que poseen el *sensus communis*, el cual toma en consideración *a priori* las representaciones ajenas con el propósito de abandonar:

[...] la ilusión que, nacida de condiciones subjetivas privadas que pudiesen fácilmente ser tenidas por objetivas, tendría una desventajosa influencia so-

⁵ *Ibid.*, p. 96 (la traducción es mía).

⁶ Quizá, como ha señalado Thomas McCarthy, a propósito del análisis de la idea de publicidad que Jürgen Habermas acuñó a partir de Kant, la filosofía crítica incluya como premisa a la intersubjetividad implícita en la exigencia ilustrada de publicidad como criterio de justicia. T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Londres, The MIT Press, 1978, p. 326 (la traducción es mía).

bre el juicio. Ahora bien: esto último sucede por atener el propio juicio a otros juicios, no tanto efectivamente reales, como más bien meramente posibles, y ponerse en el lugar de los otros, en la medida en que simplemente se hace abstracción de las restricciones [...] asociadas de modo casual a nuestro propio enjuiciamiento.⁷

Las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* no son tanto una exposición fiel de una teoría del juicio como la condensación del interés por oponer la política de la pluralidad y el diálogo a las amenazas que para ésta representan, desde el punto de vista de su autora: el platonismo y el historicismo. Ella creyó que Kant, con su compromiso con la rehabilitación del conocimiento sensible, le ofrecía un buen punto de apoyo para habilitar la política como pluralidad a partir de las posibilidades dialógicas de una comunidad amplia —potencialmente mundial— de sujetos que juzgan con el desinterés y la amplitud mental que caracterizan a las opiniones generadas por el arte. El problema que Arendt creyó poder solucionar, a partir de las reflexiones de Kant sobre el juicio estético, es el de la posibilidad de trascender el subjetivismo propio de la política de corte liberal, al tiempo que se frenan los ímpetus comunitarios y se asegura la existencia de un espacio público de crítica hacia las formas tradicionales de autoridad y aquellas ideologías totalitarias que aspiraran a monopolizar el discurso público.

Una imagen moral del mundo de inspiración kantiana

Tanto la incapacidad de la tradición filosófica para aprehender la libertad y pluralidad inherentes a la condición humana, como la relativización de todos los medios —incluso los humanos— para subsumirlos a un fin último que se sitúa más allá de la red intersubjetiva que define tal condición, le parecen a Arendt expresiones de la devoción hacia la racionalidad instrumental moderna. El paradigma de racionalidad instrumental que critica —frente al que reivindica una imagen moral del mundo— está dado por el imperialismo colonialista europeo moderno que, desde su punto de vista, es uno de los elementos que confluyeron en el totalitarismo nazi. El imperialismo “nació cuando la clase dominante en la producción capitalista se alzó contra las limitaciones nacionales a su expansión económica [y] recurrió a la política [...] porque no deseaba renunciar al sistema capitalista, cuya ley inherente es el constante crecimiento económico”.⁸ Arendt

⁷ Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas, Monte Ávila, 1991, p. 204.

⁸ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. México, Taurus, 2004, p. 184

no sostiene que *todos* los procesos económicos asociados a la racionalidad instrumental deban ser abandonados para regresar a una suerte de propiedad premoderna y común de los medios de producción.⁹ Lo que ella critica es la sustitución de la racionalidad dialógica por la instrumental en el espacio político, y que la fragilidad de la acción política sea censurada para favorecer una comprensión de la libertad que corresponde al trabajador o al artesano. Para lograr la expansión sin freno de la productividad, el imperialismo colonialista destruyó el mundo de instituciones políticas que permiten a los individuos vivir juntos sin constituirse en una comunidad homogénea de creencias y costumbres. Sin un mundo común de instituciones para civilizar la convivencia política —en ausencia de una imagen moral del mundo universalista y libertario como el de Kant—, la violencia se puede ejercer sin restricciones sobre quienes carecen de utilidad para el sistema de producción.

Para distinguir el tipo de racionalidad que es auténticamente político de aquel que no lo es, Arendt sitúa en la base de su imagen moral del mundo la distinción novedosa entre *labor*, *trabajo* y *acción*. En *La condición humana* se afirma que en el espacio de la labor se generan los recursos materiales necesarios para sostener la dimensión biológica de la vida; en el del trabajo se edifica un mundo común de objetos e instituciones que permite la continuidad de la existencia hacia el futuro; y, finalmente, es en el dominio que inaugura la acción política donde se constituye el tejido institucional que permite —incluso a un “pueblo de demonios”—¹⁰ la existencia pacífica y solidaria. Es sólo en relación con la acción que los seres humanos pueden aparecer como fines en sí mismos ante sus semejantes y reivindicar, en un espacio público democráticamente constituido, el disfrute universal de los derechos fundamentales, independientemente de sus inclinaciones privadas y egoístas. Si la racionalidad instrumental se transplantara al dominio político, el funcionalismo acabaría por agotarse sin encontrar sentido a las formas de actividad que implican el consenso y la compañía, pues éstas no tienen utilidad ni es posible calcular sus posibilidades de éxito. En este sentido es que “la perplexidad del utilitarismo radica en que [...] se encuentra atrapado en una interminable cadena de medios y fines sin llegar a algún principio que pueda

⁹ En contraste con el antimodernismo que Seyla Benhabib señala en *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Londres, Sage, 1996) a propósito del modelo de espacio público de inspiración helénica, Arendt no es reacia a la modernidad y sus consecuencias sino que, más bien, desconfía de las diversas formas que la racionalidad instrumental convertida en barbarie puede tomar en nuestro tiempo. Cf. Margaret Canovan, *A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1992, pp. 22-23.

¹⁰ I. Kant, *Political Writings*, ed. de H. S. Reiss. Cambridge, Universidad de Cambridge, 2005, p. 112 (la traducción es mía).

justificar la categoría de medios y fin, esto es, de la propia utilidad".¹¹ La acción, a falta de utilidad, posee un significado para la historia personal y política de los individuos, pero éste no puede ser aprehendido por las categorías de la utilidad. La única vía para escapar de la cadena interminable de fines que se convierten de nuevo en medios para alcanzar propósitos de utilidad más altos, es convertir al individuo en el bien supremo con que concluye la cadena de satisfactores. Para evitar la degradación de los otros a medios en la cadena sin fin de nuevas necesidades y bienes producidos exclusivamente para satisfacerlas, se debe postular al sujeto como la barrera frente a la que la racionalidad del consumo se detiene. Kant es moderno pero "no desea formular o conceptualizar los dogmas del utilitarismo de su tiempo, sino que, por el contrario, quería ante todo relegar la categoría de medios-fin a su propio lugar e impedir su empleo en el marco de la acción política".¹²

La condición humana ofrece una fenomenología de las actividades humanas y delimita un ámbito de acciones y discursos para el ejercicio de la libertad entre individuos diversos que, sin embargo, poseen las herramientas discursivas para lograr acuerdos provisionales. Una de las caras de esta publicación es, efectivamente, la celebración de la capacidad de acción, de comenzar de nuevo cada vez que alguien nace y de repetir ese milagro en la vida política diaria, en lugar de resignarse las personas a estar determinadas por la tradición, la historia o la naturaleza. Pero la otra cara de esta obra implica la preservación de los límites de la condición humana, como prerequisito para garantizar la existencia del espacio de aparición plural que es la política. Este libro data de 1958, y en aquel momento Hannah Arendt no se había enfrentado con el espécimen puro del burocrata que ejerce un tratamiento instrumental de los individuos colocados por el régimen totalitario bajo su dominio. Este encuentro se produjo en 1961, en el tribunal de Jerusalén que juzgaba a Adolf Eichmann por *crímenes contra la humanidad cometidos en el cuerpo del pueblo judío*, es decir, por suponer que el tratamiento instrumental de las personas implica la misma valoración amoral que el ejercicio de la violencia sobre la naturaleza para extraer materias primas. Si Kant, con la postulación del individuo como fin último de todas las acciones con orientación utilitaria, suministra el marco para que el *homo faber* se convierta en actor político, a Arendt le resulta indignante que en el juicio de Jerusalén, Eichmann declarara que su conducta era *una versión ligeramente modificada* del imperativo categórico:

¹¹ H. Arendt, *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 172.

¹² *Ibid.*, p. 174.

[...] ya que la filosofía moral de Kant está tan estrechamente unida a la facultad humana de juzgar que elimina en absoluto la obediencia ciega. [Eichmann] no se había limitado a prescindir de la fórmula kantiana por haber dejado de ser aplicable, sino que la había modificado de manera que dijera: compórtate como si el principio de tus actos fuese el mismo que el de los actos del legislador o el de la ley común. Kant, desde luego, jamás intentó decir nada parecido. Al contrario, para él, todo hombre se convierte en un legislador desde el instante en que comenzaba a actuar.¹³

Al reducir el imperativo categórico a la *versión casera para consumo del hombre común*, Eichmann despojó a la razón práctica de la orientación que hace coincidir la universalidad de la norma racionalmente deducida con la libertad de acción, en el contexto de una imagen moral del mundo que se distancia de la rationalidad instrumental. Despojada de su reflexividad, la norma se reduce a una obligación hueca cumplida sin convicción y sólo porque no hacerlo nos dejaría sin criterios de valor para decidir de manera autónoma. Si el criterio último para evaluar la pertinencia de asesinar o no a un ser humano fuese la utilidad, se constituiría una imagen *amoral* del mundo, para la que carecería de sentido cualquier pretensión universal normativa. La versión de Eichmann del imperativo categórico supone la apropiación de la dimensión *formal* de la ley como coacción, pero desatendiendo la dimensión *moral* que implica que el cumplimiento de dicha obligación no debe anular la dignidad humana. Si ésta deja de entenderse como el límite para la actuación de acuerdo con los criterios de la rationalidad instrumental, entonces, la obligatoriedad de la ley significa la ausencia de obstáculos para ejercer la violencia sobre cualquier persona. El modelo de rationalidad práctica que Eichmann extrae de Kant, a diferencia del de Arendt, reivindica no la fundamentación de una moralidad de corte universalista en un mundo plural sino, al contrario, la rendición de la voluntad frente a los dictados de una legislación heterónoma que no se está en capacidad de evaluar críticamente desde el punto de vista de la libertad y la pluralidad.

La autonomía de la política

En el ámbito de la estética kantiana, de acuerdo con Arendt, la reflexión sobre la subjetividad que enjuicia la belleza plantea el problema de la comunicabilidad al

¹³ H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen, 2000, p. 207.

interior de una comunidad de sujetos juzgantes. Así, la tercera *Critica* surgiría de la perspectiva del individuo que vive en un mundo plural y cuyo fin no es el progreso sino la sociabilidad, es decir, el ejercicio de un pensamiento común por medio del cual buscamos aparecer como racionales ante los demás. Esta perspectiva la obtendría Kant por la consideración del *sensus communis*, es decir, un sustrato que posibilita la comunicabilidad de las opiniones que aspiramos a constituir como universales en la medida que podrían ser adoptadas de manera crítica por los interlocutores en el diálogo que tiene en el arte su foco de atención. Por eso Arendt afirma que, cuando Kant se ocupa de los sujetos que ejercen su capacidad de juzgar en sentido estético, él alude a “criaturas ligadas a la tierra, dotadas de un sentido común, *sensus communis*, un sentido comunitario; no son autónomos, se necesitan unos a otros incluso para pensar”.¹⁴ En relación con el gusto estético, la individualidad —libre de abstracciones o generalizaciones que pretendan superar la contingencia de las representaciones sensibles— se convierte en objeto de reflexión. El interés de Arendt se centra en que la vivencia del gusto constituye a un *sujeto del gusto* localizado al interior de la comunidad de individuos que necesitan ser interpelados basándose en argumentos razonados. El arte, como la política, requiere de la existencia de una comunidad amplia de espectadores que enjuicien, desinteresada e imparcialmente, los fenómenos que están sujetos a la disputa respecto de su significado y su relación con la subjetividad que se les aproxima sin la mediación de la racionalidad instrumental. El juicio requiere la inclusión de “la pluralidad de perspectivas (en oposición a la naturaleza solitaria del pensamiento). El juicio estético (y político) apela a los presentes, a los participantes en un espacio público en el que el tema o el objeto del juicio aparece”.¹⁵

¿Cuál es el significado de la analogía que Arendt plantea entre los fenómenos políticos y los estéticos en su lectura de la tercera *Critica*? En principio, parece que ambos dominios se hallan en flagrante oposición, dado que la política es un asunto práctico y el arte se sustraer de los fines utilitarios. La autora de *La condición humana* reconoce que la política tiene objetivos concretos —como el aseguramiento de los derechos fundamentales— o que en el espacio público prevalecen una serie de premisas democráticas fundamentales —como la participación política universal—, pero ella señala que esta dimensión práctica, precisamente para mantenerse como una posibilidad abierta al futuro, debe subordinarse a la política como expresión estética de la individualidad. Nada

¹⁴ H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona, Paidós, 2003, p. 56.

¹⁵ Nora Rabotnikof, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2005, p. 157.

impide que el actor político se sitúe en el espacio público para lograr la notoriedad con un discurso capaz de involucrar a otros en el logro de un objetivo de justicia común. Sin embargo, la política que se aparta del espíritu *agonístico* corre el riesgo de someterse a las demandas de la razón instrumental, y entonces se abre la posibilidad de ejercer la dominación autoritaria y socavar la simetría que ocurre en el espacio público democrático permitiendo que los individuos expresen su subjetividad. A Hannah Arendt le interesó definir un espacio *autónomo* de la política —donde ésta fuera realizada sólo por causa de la política misma— para establecer un contraste con los modelos de dominación totalitaria en el siglo XX, que establecieron la primacía de la economía o la ideología sobre la humana capacidad de acción. A partir de la petición que realiza de considerar a la política como usualmente no se ha hecho en la historia de la filosofía, es decir, desvinculada de la razón instrumental, se entiende la razón de la analogía entre los fenómenos estéticos y políticos, pues ambos se distancian de la utilidad y aseguran un espacio permanente de pluralidad. Así, la política y la estética guardan una relación de semejanza por razones negativas, es decir, porque se oponen a la utilidad y el agotamiento que se asocian con los bienes de consumo inmediato.

Arendt también señala razones positivas para vincular a la política y la estética. Las obras de arte, como los discursos con potencial vinculante y las acciones generadoras de poder político, representan la irrupción de la subjetividad en el mundo, de una forma inesperada y creativa. La técnica y la ciencia que la hace posible no pueden dar sentido al mundo: éste es un atributo fundamentalmente intersubjetivo. Una obra de arte no ha sido hecha para usarse sino, al contrario, para sustraerse del desgaste que sufren los objetos. A través del arte se revelarían las posibilidades políticas de la esfera pública, porque para apreciarlo no se necesita una posición privilegiada ni una educación especial —como sí se necesita para crearlo—, sino sólo la disposición a empaparse de la belleza y emitir un juicio sobre su valor, para generar la discusión con otros igualmente interesados. En el arte también se revela el género de inmortalidad que puede tener lugar en el espacio público, donde las acciones y los discursos realizados por personas, igualmente mortales que los artistas, perviven como las obras de éstos, en la memoria colectiva, dado que otros reconocen un valor que desearían como característica de sus propias acciones. La separación más radical de la obra de arte respecto de la mercancía ocurre porque su proceso de reificación no está completamente determinado por la violencia. Mientras que un objeto intercambiable debe ser manufacturado de manera sólida y ser atractivo para el mercado —y para tal efecto debe repetirse una y otra vez la violencia que se ejerce sobre la naturaleza para volverla materia prima—, lo que da estabilidad a

las obras de arte no es el constante mantenimiento en condiciones aceptables por las sucesivas etapas de reificación, sino su alejamiento de la racionalidad instrumental. “Es como si la estabilidad humana se hubiera hecho transparente en la permanencia del arte, de manera que una premonición de inmortalidad, no la inmortalidad del alma o de la vida, sino de algo inmortal realizado por manos mortales, ha pasado a ser tangiblemente presente”.¹⁶

Las acciones políticas exitosas no son frecuentes en la historia moderna, como tampoco se continúan produciendo obras de arte destinadas a preservarse en el mundo por su valor intrínseco y no por la ganancia que producen tras su ingreso al mercado. No es infrecuente que el arte de ambición pase desapercibido para sus contemporáneos; tampoco es raro que las experiencias de auténtica autonomía democrática —como los consejos revolucionarios surgidos tras la Revolución húngara de 1956, que a Arendt le parecían políticamente exitosos— hayan sido seguidas por el autoritarismo, dada la complejidad del aseguramiento institucional de la libertad que ella identifica con el autogobierno responsable. En este sentido, la intención es sugerir una forma de apreciar la política que la separe radicalmente de las demandas de la razón instrumental, es decir, ofrecer una versión renovada del juicio político. Las formas tradicionales del juicio político llevarían la impronta del interés por la moralidad, la utilidad o la verdad y, por eso, se habría soslayado el elemento de libertad y afirmación de la subjetividad en el espacio público plural que está presente tanto en la política como en las obras de arte. Por eso, para experimentar una renovación, “el juicio político debe ser humilde, tomar lecciones y aprender del juicio estético”.¹⁷ Para Arendt, es evidente que necesitamos operar una renovación de nuestras formas de enjuiciar a la política y las intervenciones que los individuos realizan en el espacio público con pretensiones vinculantes, con el propósito de activar la crítica frente a las ideologías de inspiración autoritaria que anulan la pluralidad y excluyen un sentido de la realidad intersubjetivamente configurado. Existimos como sujetos que perciben, pero también como individuos que son percibidos por los demás, es decir, existencia y apariencia coinciden en el caso de la condición humana. El propósito de la acción no es sólo conquistar la gloria personal, vencer la futilidad humana, superar la necesidad material o constituir un espacio de aparición donde todos nos dediquemos a la contemplación de la belleza. Necesitamos de la existencia de espacios para la aparición de la diversidad y la multiplicación de los ámbitos de participación política, fundamentalmente, para mantener e intensificar nuestro sentido de la realidad —de pertenencia

¹⁶ H. Arendt, *La condición humana*, p. 185.

¹⁷ George Kateb, “The Judgment of Arendt”, en R. Beiner y J. Nedelsky, eds., *op. cit.*, p. 125.

a un mundo común al que debemos responsabilidad. Cuando los individuos se sienten desvinculados del mundo —cuando los canales de participación política están obstruidos o la apatía se generaliza—, el espacio público puede ser ocupado por ideólogos que manipulan la realidad para definir la condición ciudadana en términos excluyentes o para orientar la acción concertada hacia fines ajenos a la decisión democrática.

La tarea del filósofo profesional

Si bien es cierto que Arendt convierte a la obra de arte en el paradigma de la acción política, ella no reduce la virtud cívica a un asunto de educación y refinamiento del gusto. A propósito del juicio de Eichmann en Jerusalén, la autora de *La condición humana* se preguntó si el pensamiento “¿puede ser una actividad de tal naturaleza que se encuentre entre las condiciones que llevan a los seres humanos a evitar el mal o, incluso, los ‘condicionan’ frente a él?”.¹⁸ Ella sugiere que si la respuesta a esta pregunta fuera afirmativa, bastaría con *modelar* la conciencia de los individuos a través de una *paideia* humanista para predisponerlos a evitar el mal como se rehuye la lectura de una mala novela. Arendt encaraba con escepticismo la esperanza ilustrada de evitar la caída en la irresponsabilidad política a través del cultivo de las virtudes intelectuales. En el espacio interno definido por el pensamiento todo lo que existe como realidad o como idea anclada en la tradición puede desmontarse conceptualmente, sin que el mundo interfiera con su contingencia en el proceso. En el peor de los casos, hecha la operación mental de disección, las partes desmontadas pueden volver a unirse, privilegiando exclusivamente la coherencia bajo la forma de una ideología que se vuelve sustituto mismo de la realidad. Ni *pensadores profesionales ni políticos por vocación* están libres de emprender una fuga conceptual del mundo de este tipo. De hecho, la historia de las ideas políticas fundamentales —libertad, autoridad, publicidad— que realiza Arendt tiene como propósito evidenciar la hostilidad que imposibilita a la filosofía una adecuada comprensión de la sociabilidad, “ese sexto sentido que acomoda nuestros cinco sentidos en un mundo común”.¹⁹ Además, existe otro riesgo inherente a la actividad de pensar, a saber, la *melancolía*.²⁰ La actitud paradigmática de las relaciones entre el filósofo y el

¹⁸ H. Arendt, *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós, 2002, p. 31.

¹⁹ *Ibid.*, p. 103.

²⁰ Para Kant: “El hombre tiene motivos para no albergar una gran opinión sobre sí mismo, porque sus acciones adolecen de pureza al ser contrastadas con la ley moral [...] En ese caso, puede dar

mando contingente la encuentra Arendt en el *Fedón* platónico, donde la vida filosófica era calificada como ensayo para la muerte: una vez que ésta llega, el filósofo la recibe con beneplácito porque al fin se halla libre del cuerpo y las distracciones que éste le provee —como apetitos— en su camino hacia el mundo ideal, jerarquizado de acuerdo con una escala de valores que tiene en su cima a la verdad. Precisamente, la rebelión filosófica más arraigada en la tradición occidental no sería la que intenta liberar a los oprimidos de sus opresores sino, más bien, la que busca liberar al individuo de las condiciones terrenales bajo las que vive. La cuestión “no es que la vida sobre la tierra sea perecedera, sino que ésta no es, como dirían los griegos, ‘fácil’, a imagen de la vida divina, sino que es gravosa, llena de dificultades, cargas, afanes y desventuras”²¹ Quienes asumen el pensamiento como profesión no lo hacen porque el mundo los interpele por medio del asombro y quieran aprehenderlo en su singularidad. El filósofo se ocuparía del mundo para obtener un punto de contraste con el orden y la racionalidad inherentes a los pensamientos gestados en solitario, y para convencerse de que alejarse del mundo —ya sea en dirección a la muerte o a la cima del orden político— no implica ningún perjuicio.

Hannah Arendt afirma que Kant representa un parteaguas para la relación problemática entre filosofía y política. El proyecto kantiano expulsó de la esfera del conocimiento a las nociones capitales de la metafísica: Dios, el alma, la existencia nouménica del mundo, así como la inferencia injustificada de una vida futura en la que fueran recompensados o castigados nuestros actos. La filosofía práctica, sin embargo, recuperó la idea de la conciencia como un tribunal ante el que cada quien asume responsabilidad por su actos. Kant postuló la idea de una vida moral que no tiene asegurada la felicidad al final de su ejercicio —en clara oposición a las éticas eudaimonistas—, pero también afirmó que una existencia moral efectivamente nos coloca en posición de merecimiento para asumirla plenamente si es que llegara a ocurrir.²² En este sentido, la respuesta a la pregunta kantiana ¿qué puedo esperar?, y que está dada por el postulado de la vida en un mundo futuro para el que nos preparamos desde ahora, aludiría no tanto a la inmortalidad del alma como al logro de una mejor calidad

lugar al desaliento al pensar el hombre que, dada la imperfección de sus acciones, nunca podrán éstas coincidir con la ley moral, por lo que no se atreve a hacer nada y cae en la inactividad” (I. Kant, *Lecciones de ética*. Barcelona, Crítica, 2002, pp. 167-168).

²¹ H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 51.

²² Para Kant, el motivo de realizar “una buena acción no debe radicar en la recompensa, sino que la acción debe ser recompensada porque es buena. De igual modo, tampoco el fundamento para no realizar malas acciones debe ser puesto en los castigos, sino que debemos abstenernos de ejecutar tales acciones porque son malas” (I. Kant, *Lecciones de ética*, p. 96).

de vida en este mundo *como si tuviéramos los ojos puestos en el otro*. Arendt —tan reacia a localizar el valor político de la obra kantiana fuera de la tercera *Critica*— reconoce que este proyecto implica una recomposición de la dignidad moral y epistemológica del individuo que efectivamente vive en la tierra. Si en la primera *Critica* “puede leerse que ‘la razón se ve obligada a suponer’ una vida futura en la que ‘moralidad y felicidad’ estén convenientemente vinculadas” [es porque] en caso contrario se deberán considerarlos ‘los principios morales por vanas quimeras’”.²³

De acuerdo con Arendt, en la filosofía crítica estarían disponibles tres perspectivas desde las que Kant recuperó la contingencia: primero, el punto de vista de la especie humana y su progreso como totalidad, contenido en los escritos de filosofía de la historia; después, la perspectiva del individuo como ser moral, cuyo valor está dado por su autonomía, reflejada en la definición de un imperativo categórico para determinar libremente las orientaciones de la voluntad; finalmente, la referencia al sujeto que habita un mundo plural y cuyo fin no es el progreso sino la sociabilidad, es decir, el ejercicio de un pensamiento en común que, para Arendt, define un ámbito de reflexión política en la tercera *Critica*. Por eso, ella elige poner entre paréntesis las secciones de la filosofía crítica que tienen en su centro al individuo como ser moral autónomo y al individuo integrado en la narración histórica para privilegiar, en su lugar, lo que Arendt entiende como el núcleo de la tercera *Critica*, a saber, “los hombres en su cuádrilla de efectivos habitantes de la tierra”.²⁴

Arendt celebra que el pensador alemán asigne al filósofo la tarea declarificar la sensibilidad humana: su posición es particular no por el rechazo de las perturbaciones del mundo, sino porque es doblemente reflexivo respecto de las experiencias. La metáfora de la caverna platónica tenía sentido cuando el filósofo se hallaba en una situación privilegiada respecto de sus semejantes. En el caso de Kant, existe una estructura común del entendimiento que determina el tipo de relación cognitiva con el mundo. En este sentido, el mundo deja de ser una caverna que necesita ser abandonada, y se convierte en el territorio de experiencias sensibles e intuiciones conceptuales donde se debe instaurar un *sentido*. Arendt, apoyándose en Kant, afirma que sólo permaneciendo en el mundo se puede lograr una justa evaluación de lo que es conveniente o no para la vida, a través del *sentido común*. Más aún, una valoración de este tipo “puede esperarse de cualquier hombre corriente dotado de buen sentido”.²⁵

²³ H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 53.

²⁴ *Ibid.*, p. 56.

²⁵ *Ibid.*, p. 58.

La ponderación que Kant hace de la vida del filósofo y del sentido común humano son, para Arendt, las dos caras de “una misma moneda llamada igualdad”:²⁶ un tratamiento igualitario de los individuos en el marco de la reflexión filosófica. A partir de Kant, la filosofía deja de ser un lujo que ejercen los consagrados a la *vita contemplativa*, para convertirse en la guía para lograr la imparcialidad en los juicios políticos que realizamos sobre el mundo común. La filosofía, “que trasciende los límites de lo cognoscible, los confines del conocimiento humano, es para el autor de la *Critica de la razón pura* una ‘necesidad’ general de la humanidad, la necesidad de la razón en tanto que facultad humana”.²⁷ La filosofía inspirada en el criticismo kantiano, por así decirlo, posee un carácter *democrático*: no se constituye por la oposición del pensamiento de los muchos irracionales al de los pocos racionales. Al desaparecer la tensión entre la forma de vida contemplativa y la activa, también sucede una revaloración de la política y su carácter contingente. El filósofo ya no tiene un interés autorreferencial por la política como construcción de un orden institucional que permita la jerarquización de los pocos racionales sobre los muchos irracionales. La política y la reflexión normativa, a propósito de ésta, dejan de ser muestras de la sofisticación del intelecto del individuo alejado del mundo para convertirse, en su lugar, en una necesidad generalizada, en vista de la posible coincidencia de los intereses pero también del potencial surgimiento del conflicto. La política, “y la necesidad de escribir normas para un ‘manicomio’, deja de ser una empresa urgente para el filósofo [...] una preocupación para los filósofos; se convierte [...] en un genuino problema filosófico”.²⁸

La particularidad y la pluralidad en la tercera *Critica*

El distanciamiento de Arendt respecto de lo que denomina la *tradición del pensamiento político* —que “tuvo su comienzo definido en las enseñanzas de Platón y Aristóteles” y “llegó a un fin no menos definido en las teorías de Karl Marx”²⁹— lo justifica señalando que ésta se ha caracterizado por una hostilidad hacia la pluralidad y la contingencia como rasgos definitarios del espacio público.³⁰ Exis-

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Ibid.*, p. 59.

²⁸ *Ibid.*, pp. 60-61.

²⁹ H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Península, 1996, p. 33.

³⁰ El diagnóstico sobre la hostilidad de la política frente a la pluralidad, y la consecuente necesidad de institucionalizar los procesos democráticos de diálogo para sustituir el ejercicio autoritario

tiría una lectura de la obra de Kant afín con esta tradición, misma que ha localizado la filosofía política crítica en los ámbitos de las reflexiones sobre la historia y el derecho, que tendrían como protagonistas respectivamente a la humanidad y al legislador racional, y no a los individuos tal y como experimentan la pluralidad, con sus afinidades culturales, pero también divididos por sus creencias. A partir de una interpretación selectiva, Arendt infiere que el proyecto de la filosofía crítica estaría *incompleto*, y sugiere recuperar la reflexión kantiana relativa a la pluralidad y las condiciones para la comunicabilidad de las opiniones subjetivas que aspiran a superar la arbitrariedad y alcanzar un cierto grado de universalidad, es decir, indagar el significado político de la tercera *Critica*. Arendt actualiza la comprensión que Kant logró de la facultad de juzgar y de cómo ésta, pudiendo decidir sobre la belleza de un objeto y proponiéndose comunicar dicho resultado a la virtual comunidad de sujetos juzgantes, podría vincularse con la facultad de distinguir lo correcto de lo incorrecto, en términos políticos, a través de una ampliación del propio punto de vista moral. No obstante, ella no pierde de vista que, para el filósofo alemán, la razón práctica determina de manera racional e incondicional la corrección o incorrección de una conducta moral, dado que “la ley está prescrita *a priori* y, por tanto, [la facultad de juzgar determinante] no tiene necesidad de pensar por sí misma una ley para poder subordinar lo particular de la naturaleza a lo universal”.³¹

Arendt señala que la perplejidad central de la tercera *Critica* es la pregunta por el significado de la existencia individual en un mundo plural. Mientras que en la segunda *Critica*, su autor resolvió el problema del fundamento de la moral apelando a principios incondicionados que sirvieran de orientación universal a la buena voluntad, ella piensa que las reglas del juicio reflexivo y las máximas del *sensus communis* se dirigen a modelar y civilizar la conducta de los individuos que efectivamente existen y se enfrentan a un espacio de aparición común donde habrán de contrastar sus opiniones. En *La vida del espíritu*, la autora caracteriza al pensamiento como la retirada del mundo que emprende el sujeto con representaciones mentales de las experiencias sensibles, conformándose así una imagen del sector de la realidad que le interesa, en términos de *generalizaciones* que valgan para todos los casos semejantes. Será el juicio la instancia de reflexividad que le permitirá a ese mismo sujeto abandonar la contemplación y regresar al mundo fenoménico para exponerse a éste sin condicionamientos ni reglas generalizadas. En este sentido, la reali-

y secretista del poder, es uno de los rasgos comunes de los teóricos de la política de orientación comunicativa. Cf. Jürgen Habermas, *Pensamiento posmetafísico*. México, Taurus, 1990, p. 155.

³¹ I. Kant, *Critica de la facultad de juzgar*, p. 91.

dad “de lo percibido está garantizada por su contexto mundano, que incluye a otros que perciben como yo, y por la común actividad de mis cinco sentidos”.³² El pensamiento produce *comprensión*, es decir, la creación de sentido *general* en aquello que naturalmente no lo tiene —como sucede con la política, que es una construcción fundamentalmente artificial. El juicio, integrando lo que Arendt comprende como *vita contemplativa*, se conforma con lograr una comprensión del sentido *particular* de los fenómenos concretos y de cómo éstos, al entrar en contacto con la subjetividad y producir una reacción en términos de *gusto*, nos revelan aspectos de nosotros mismos anteriormente desconocidos. En la tercera *Crítica* “el acento recae [...] sobre ‘comprender’: ¿cómo puedo comprender (y no sólo explicar) por qué existe la hierba en general, y luego, esta brizna de hierba en particular?”.³³ La comprensión de lo particular —natural o histórico— estaría imbricada con la sociabilidad como condición para ejercer la facultad de juzgar y con la política, en tanto Arendt la entiende como el compromiso y el cuidado de aquello que nos vincula —el mundo— como seres distintos con opiniones propias y no fácilmente despreciables sin una evaluación crítica que involucre a una pluralidad de miradas incidiendo sobre las afirmaciones con pretensiones de universalidad.

La recuperación del *sensus communis*

En la tercera *Crítica*, su autor destaca un elemento subjetivo en la representación, que no puede dotarse de la objetividad propia de los conceptos del entendimiento: el *placer* o *displacer*. Aquí se mantiene una tensión —que Kant no pretende reducir y que a Arendt por esta misma razón le resulta tan sugerente— entre las condiciones universales del juicio y la particularidad a que se enfrenta la reflexividad. Cuando a través del enjuiciamiento reflexivo se encuentra placer estético en la armonía entre los hechos particulares y la norma universal dictada por la razón, entonces se produce la afirmación de que algo es *bello*. La universalidad del juicio de gusto está dada, por un lado, por el reconocimiento de la situación de armonía en que ese hecho particular se halla en relación con la naturaleza, y a causa del asentimiento que deseamos nos concedan los otros. La segunda característica es la relevante para Arendt, en el sentido de permitir una recuperación política de la estética kantiana: los juicios sobre lo bello son considerados, desde la subjetividad que los formula, como universalmente válidos. Kant afirma que la universal comunicabilidad del estado de

³² H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 74.

³³ H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 34.

áñimo surgido en el enjuiciamiento de lo bello presupone un sentido común o *sensus communis*. El enjuiciamiento estético expresa la comunicabilidad que se presupone en el individuo y que significa la común posesión de condiciones subjetivas para el ejercicio de la facultad de juzgar. Así, la referencia al *sensus communis* operaría un desplazamiento “desde el dominio de la estética al de la ética. Es en este sentido que podría ser interpretado el argumento kantiano de que la belleza es un símbolo de lo moralmente bueno y que [...] suministra un placer con una pretensión legítima de acuerdo”.³⁴ El vehículo del juicio es el gusto que trata con experiencias particulares e inmediatas ante las cuales la subjetividad reacciona en la forma de aceptación o rechazo. Para Arendt, el elemento fundamental del gusto es que éste destierra de su ámbito de interés a la verdad, ya que “el me-agrada-o-me-desagrada es prácticamente idéntico al me-conviene-o-no-me-conviene. La clave de la cuestión es: me afecta directamente. Por esta misma razón no puede haber aquí discusión alguna sobre la verdad o la falsedad”.³⁵ Como sucede con las opiniones en el espacio público arendtiano —las cuales no pueden ser anuladas por un único y excluyente punto de vista epistemológicamente determinado como correcto—, en cuestiones de gusto no es posible transplantar la percepción que nosotros tenemos de lo bello o lo valioso a otra persona sin la mediación de una discusión de las razones que apoyan la decisión subjetiva. Así, “la verdad de hecho [...] exige un reconocimiento perentorio y evita el debate, y el debate es la esencia misma de la vida política”.³⁶

La formulación del *sensus communis* en la tercera *Crítica* lo caracteriza como el medio de enlace entre el sujeto que formula un juicio de gusto y la esfera total de los sujetos juzgantes, cuya actividad crítica no se reduce a los límites de la validez que definen los contornos de una vida ética compartida. El *sensus communis*, como totalidad ideal de los sujetos juzgantes, resolvería la tensión entre lo particular y lo universal que la filosofía kantiana planteó al final de las dos primeras *Críticas*. En efecto, el individuo puede aspirar a la objetividad con la mediación del juicio de gusto particular, en la medida que se coloca él mismo como elemento activo en el espacio virtual de la comunidad de sujetos juzgantes. Para sustentar esta forma de pensar lo singular como contenido en lo universal, Kant apunta tres máximas: “pensar por uno mismo (la máxima de la Ilustración); situarse con el pensamiento en el lugar del otro (la máxima de la ‘amplitud’ mental); y la máxima del pensamiento consecuente: estar de acuerdo

³⁴ G. Leyva, *Intersubjetividad y gusto*, p. 119.

³⁵ H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 123.

³⁶ H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, pp. 368-369.

con uno mismo”.³⁷ En el enjuiciamiento estético “se le asigna un papel central al acuerdo de otros sujetos juzgantes que ni en el enjuiciamiento teórico ni en el enjuiciamiento moral asumían una función tan relevante”.³⁸ Arendt afirma que Kant convirtió al *sensus communis* en el atributo que define la humanidad de los individuos porque implica *comunicabilidad*, a través de la consideración de las condiciones que posibilitan la comprensión de los juicios particulares por parte de los otros que observamos como interlocutores permanentes en el espacio público. Para Arendt, la comunicación tiene que ocurrir de manera real, y no sólo como posibilidad implícita en el razonamiento práctico. En *La condición humana* se sostiene que es el lenguaje asociado a la acción lo que define el carácter plural del espacio público —lo que nos individua, en tanto el trabajo y la labor no nos hacen muy diferentes de los animales. El lenguaje nos permite crear un mundo de relaciones humanas, en tanto *somos iguales* en la capacidad de comunicación lingüísticamente articulada y, al mismo tiempo, porque *somos diferentes* en relación con los objetos que definen nuestras elecciones y planes de vida racional. Si existen “verdades más allá del discurso”, los individuos “sólo experimentan el significado debido a que se hablan y se sienten unos a otros a sí mismos”.³⁹

El *sensus communis* posibilita la comunicación de los juicios particulares, que no trascenderían la mera preferencia arbitraria si la reflexividad no implicara una articulación de la elección desde un punto de vista imparcial y teniendo en consideración a quienes serán nuestros interlocutores en el espacio público. Desde el punto de vista de Arendt, cualquier intervención en política asociada a causas particulares que pudieran ser generalizadas sin mediación a una revisión crítica en el espacio público —la solución de la pobreza o el intento de liberar a los obreros de sus condiciones de trabajo injustas, por ejemplo— es fallida en la medida que se desvía hacia la consideración de los seres humanos como idénticos —como seres intercambiables que diluyen las categorías de la *política* en las de lo *social*. Toda razón no comunicable que apoya un juicio individual motiva la pérdida de la imparcialidad en el sujeto que juzga. El juicio, al contrario, debe ser la instancia de reflexión que nos permita distanciarnos de la tradición y el prejuicio que limitan el espacio de la crítica. “Los factores privados nos condicionan, la imaginación y la reflexión nos permiten *liberarnos* y conseguir aquella imparcialidad relativa que es la virtud propia del juicio”.⁴⁰ Arendt afirma

³⁷ H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 131.

³⁸ G. Leyva, *Intersubjetividad y gusto*, p. 195.

³⁹ H. Arendt, *La condición humana*, p. 17.

⁴⁰ H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 134.

que lo que Kant considera una comunidad hipotética de sujetos juzgantes debe cobrar corporeidad en un espacio público que efectivamente nos reúna para discutir y, en el proceso, afine nuestro sentido de civilidad y autocrítica. Cada quien juzga como integrante de una comunidad real —no comprometida con el conformismo de cierto momento histórico— y no como parte de una asociación de sujetos trascendentales abstraídos de sus circunstancias particulares. Es sólo en consideración de los otros que superamos “nuestras especiales condiciones subjetivas. En otros términos el elemento no subjetivo en los sentidos no objetivos es la intersubjetividad”.⁴¹

El pensamiento es crítico porque se somete a sí mismo al examen libre y abierto por parte de la comunidad de sujetos juzgantes que es la humanidad entera de manera potencial. Kant pensaba que la concreción del proyecto ilustrado implicaba la gradual ampliación de las miradas que examinan la racionalidad desde un punto de vista crítico y tratan de articular una forma de relación novedosa entre la teoría y la práctica por medio del juicio. Para Arendt, esta aspiración universal al uso público de la razón dirigido sobre los fundamentos de la filosofía crítica es, cuando menos, “insólita en un filósofo, una tribu que, por lo general, muestra marcadas tendencias sectarias”.⁴² Al interior de las escuelas cerradas de pensamiento, los conflictos entre sus miembros se resuelven no por la contrastación de los puntos de vista opuestos, sino por la apelación a la autoridad del fundador. En la modernidad tardía se crearon sectas filosóficas a partir de la creencia ciega en la ineluctabilidad de las leyes históricas, cuya racionalidad debía permanecer oculta a los ojos de la mayoría; también la ciencia generó en algunos practicantes irreflexivos una sensación de omnipotencia que volvió al mundo el espacio de valor instrumental para poner a prueba las cadenas de reacciones físicas que ahora ellos mismos eran capaces de desatar. La perplejidad resultante de la actividad autoritaria de las sectas de pensamiento consiste en que “la ocurrencia singular de la naturaleza o la gesta y el acontecimiento relatados en la historia han dejado de tener sentido sin un proceso universal en el que supuestamente están inmersos”.⁴³ El pensamiento ilustrado que modeló Kant a partir de las reglas del *sensus communis*, en oposición a las sectas filosóficas, es antiautoritario y descree de la posibilidad de erradicar el conflicto político en referencia a una verdad última e imperecedera. Es en este sentido que Kant entiende el empleo que se puede dar al propio pensamiento desde la tribuna y ante un público amplio y heterogéneo de oyentes: quien ra-

⁴¹ *Ibid.*, p. 125.

⁴² *Ibid.*, p. 78.

⁴³ H. Arendt, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 72.

zona públicamente lo hace como *experto* sólo en la medida que entiende a su opinión como valiosa en vista de la amplitud mental que implica. Este individuo “pertenece a una comunidad diferente, a saber, una ‘sociedad cosmopolita’, y es de este modo como se dirige al público”.⁴⁴ Adoptar la máxima de la amplitud mental lleva aparejado un principio de responsabilidad en el espacio público, porque *rendir cuentas de lo que uno piensa* es un principio “político en su origen: justificaciones eran lo que los ciudadanos atenienses pedían a los políticos, no sólo en las cuestiones económicas, sino también en las políticas”.⁴⁵

Arendt traduce la metáfora kantiana del tribunal de la conciencia como fuente de las máximas de la razón práctica en otra metáfora que alude a los tribunales que deciden las controversias legales. Por un lado, *rendir cuentas de lo que somos* es un término jurídico en su origen: el tribunal de Atenas pedía cuentas a los ciudadanos por sus actos y les solicitaba que se hicieran responsables de los mismos ante la comunidad. En el tribunal, los ciudadanos estaban comprometidos a decir la verdad y exponerla del modo más claro para que ésta fuera comprensible. Para *rendir cuentas* ante los demás, debemos suponer que ellos nos van a juzgar con *imparcialidad*. Kant se refiere a “la ‘perspectiva general’ con el término imparcialidad; se trata de una perspectiva desde la que mirar, contemplar, formar juicios o [...] reflexionar sobre los asuntos humanos”.⁴⁶ La imparcialidad que se produce en un tribunal, donde un grupo de individuos está constituido como jurado, no se da en virtud de que ellos posean un punto de vista privilegiado y diferente del de los ciudadanos ordinarios, sino porque aquellos discuten su veredicto y lo enriquecen por el cruce de miradas críticas incidiendo sobre las opiniones particulares. A través de un movimiento hacia la intersubjetividad y apoyada en Kant, Arendt vincula *pluralidad* e *imparcialidad*. Este vínculo tiene sentido porque, por un lado, la objetividad de la realidad sólo se produce por la existencia de una comunidad de personas que perciben lo que nosotros declaramos como verdadero y, por el otro, porque en el intercambio dialógico podemos corregir un punto de vista parcial —limitado por nuestra posición en el mundo, creencias y afectos— referido a las decisiones vinculantes. El pensamiento crítico prosigue “su camino incluso en el aislamiento [...] pero, mediante la fuerza de la imaginación, hace presentes a los otros y se mueve así en un espacio potencialmente público, abierto a todas las partes”.⁴⁷

⁴⁴ H. Arendt, *Conferencia sobre la filosofía política de Kant*, p. 78.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 84.

Arendt afirma que estar dispuesto a escuchar y reflexionar sobre lo que otros ciudadanos creen no significa *identificarse* con ellos. El juicio político, siendo intersubjetivo y formulándose para su expresa aparición en el espacio público, puede evitar la *parcialidad*. En el tribunal —para continuar con la metáfora—, el juez no da por sentada la culpabilidad de ninguna de las partes, pero tampoco debe perder su imparcialidad al formular un juicio de inocencia antes de iniciado el proceso y el desahogo de pruebas. Cuando Arendt adscribe la característica de ser imparcial al juicio político situado en el espacio público, ella es consciente de que el *prejuicio* puede producirse por una negativa a pensar ampliamente desde la perspectiva de los demás, pero también como resultado de la anulación de la pluralidad cuando se tiene un sentimiento de afecto o identificación con el interlocutor en el diálogo. Ya en *Sobre la revolución*, afirmaba que cualquier sentimiento moral de afecto es *irreflexivo* y *apolítico* por definición, dado que anula el espacio mundano que separa a la diversidad de individuos al pretender una relación simbiótica.⁴⁸

En la tercera *Critica*, la noción de imparcialidad en el sujeto que juzga se traduce en la idea de *amplitud mental* como máxima del *sensus communis*. Si se tiene un pensamiento expansivo y no limitado al propio interés, constantemente estaremos criticando nuestros pensamientos como si estuviéramos frente a un tribunal imparcial. El pensamiento ilustrado, aunque se realice en solitario, debe tener en cuenta que quien lo sustente va a tener que responsabilizarse por lo que se afirma de manera pública. La *amplitud mental* resulta de la abstracción de las limitaciones que se adhieren al juicio que formulamos en vista de los condicionamientos que representan nuestra historia personal y colectiva. El juicio, en su versión reflexiva y kantiana, nos previene del prejuicio y nos conduce en dirección del fortalecimiento del propio punto de vista por una consideración —aunque sea hipotética— de las perspectivas de los demás. Sin embargo, para Arendt, este ejercicio reflexivo no prescribe normas para la conducta, no indica la forma de dar realidad a “la sabiduría que se adquiere al adoptar un ‘punto de vista’ general [...] Kant dice cómo tener en cuenta a los otros, pero no cómo asociarse con ellos para actuar”.⁴⁹

⁴⁸ El amor no es imparcial y, por eso, Arendt piensa que es un sentimiento que debe mantenerse oculto en la sombra de lo privado para que florezca en toda su amplitud. Su equivalente político, la solidaridad, comprometería a los ciudadanos no en la anulación del mundo político que nos es común, sino en la construcción de una vida institucional que promueva la cooperación y la coordinación de los intereses privados en dirección de la formación del poder político temporal. Cf. H. Arendt, *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza, 1988, p. 87.

⁴⁹ H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 86.

Conclusión

La relación intelectual entre Kant y Arendt no podría definirse como tersa. La idea de libertad como autonomía que aquél colocó en el fundamento de su idea de razón práctica le parecía a ella un recurso ineludible en la empresa de reconstruir la autonomía de la política en el horizonte posttotalitario. Pero también es cierto que a Arendt le resultaba problemática la forma universal, definitiva y coercitiva que tomaban los imperativos categóricos. Para Arendt, el dominio de la política se constituye a partir de la opinión, y los acuerdos que configuran el poder político de manera temporal están sellados por la fragilidad y no por la validez universal. La reescritura que Hannah Arendt ensayó en el siglo xx de una filosofía política supuestamente formulada en el xviii es propia por derecho: profundamente kantiana en la negación de tratar a la *Crítica de la facultad de juzgar* como letra muerta y también en su intención de recuperarla a partir del enjuiciamiento reflexivo que convierte a la comunicabilidad en el criterio de validez en un mundo plural; y, definitivamente, la reescritura es arendtiana en tanto se constituye como una intervención polémica en el espacio público, que cuestiona nuestra comprensión tradicional del criticismo y, al mismo tiempo, insta a los potenciales lectores a realizar el mismo ejercicio de apropiación crítica que Arendt ensayó con la filosofía política de Kant. Ella podría haber hecho suya la definición de Borges en el sentido de que un libro clásico es aquel “que las generaciones de los hombres, urgidas por diversas razones, leen con previo fervor y con una misteriosa lealtad”.⁵⁰ De este modo, concluyo señalando que Hannah Arendt ha vuelto la mirada hacia Kant con el fervor que se tiene ante un autor clásico —como le sucedía a Pierre Menard frente a Cervantes—, pero también con la divisa moral —aprendida del mismo filósofo de Königsberg— de *atreverse a pensar de nuevo lo aprendido, siempre desde una perspectiva propia*.

Fecha de recepción: 08/10/2008

Fecha de aceptación: 02/06/2009

⁵⁰ J. L. Borges, *op. cit.*, p. 226.