

## Comprensión y juicio en Hannah Arendt

NEUS CAMPILLO\*

**Resumen:** El objetivo del artículo es indagar en el significado de la «comprensión» y el «juicio» en la obra de Hannah Arendt. En concreto, poner de relieve la necesidad del juicio para dar sentido a la existencia. La hipótesis que se defiende es que hay en ella una concepción del sujeto no explícita que está condicionando su forma de entender la «acción». Se interpreta que no habría ruptura entre *La condición humana* (1957) y las *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982) y se defiende que hay que poner en relación las dos obras para calibrar el alcance de su tesis de dar sentido a la acción mediante el juicio y la comprensión.

**Palabras clave:** Arendt, Comprensión, Juicio Político, Acción, Filosofía Política.

**Abstract:** The aim of this paper is to investigate the meaning of «understanding» and «judging» in the work of Hannah Arendt and, particularly, to emphasize the necessity of judging in order to give a meaning to existence. The hypothesis that is here defended is that there is in Arendt's work a non-explicit conception of the human subject that is conditioning the way in which «action» is understood. The paper holds that there is no rupture between *The Human Condition* (1957) and her *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982), and that both works have to be connected in order to evaluate the significance of Arendt's thesis of giving a meaning to action by means of judging and understanding.

**Key words:** Arendt, Understanding, Political Judgement, Action, Political Philosophy.

La relación entre «comprensión» (*Understandig*) y política aparece en Hannah Arendt cuando se trata de dar cuenta de un fenómeno como el del «totalitarismo», que ha puesto de relieve la pérdida de sentido de la sociedad occidental en el siglo XX. Ante un fenómeno tan abrumador, su respuesta fue la necesidad de comprenderlo para reconciliarnos con un mundo en el que acontecimientos como ése son posibles. La necesidad de «sentirnos en armonía con el mundo», el «amor al mundo», que caracterizó siempre a Arendt, le lleva a presentar la «comprensión» como la forma de la política cuya vocación es «seguir la búsqueda del sentido».

En Hannah Arendt, caracterizar lo político y lo histórico está relacionado, en principio, con el problema de definir la acción. Pero, al entender la acción como «revelación del agente», introduce otros problemas: cómo interpretar la acción; cómo juzgar las narraciones que hacemos; cuál es el estatuto epistemológico, que no cognitivo, de la acción<sup>1</sup>. Por lo tanto, el análisis del juicio que

---

Fecha de recepción: 26 mayo 2002. Fecha de aceptación: 28 junio 2002.

\* **Dirección de contacto:** Departamento de Filosofía, Universidad de Valencia, Blasco Ibáñez, 30, 46010 Valencia. Correo-e: neus.campillo@uv.es

1 H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, Chicago Press, 1974; trad. cast. H. Arendt, *La condición humana*, Intr. M. Cruz, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 199-266.

Arendt realiza habrá que verlo desde esa perspectiva de hermenéutica existencial<sup>2</sup>. Se trata de «situar» el juicio en la vida contemplativa (aunque no significa que sea cognitivo), mientras que la acción pertenece a la «vita activa». Hay, pues, un cambio de perspectiva en su consideración de lo político y lo histórico, desde *La condición humana* (1958) hasta las *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982). Sin embargo, no se puede hablar de ruptura entre las dos obras, porque las dos perspectivas se complementan para entender el sujeto desde la acción y desde el juicio.

### 1. La búsqueda de sentido como tarea crítica

La búsqueda de sentido y las relaciones entre «comprensión» y «política» se hacen acuciantes en la reflexión sobre el totalitarismo. Para ella, el totalitarismo es un «fenómeno que «pulveriza» nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral»<sup>3</sup>. Entiende que la actividad de la comprensión como «buscadora de sentido» se halla inmersa en nuestras vidas en tanto que tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos. El «adoctrinamiento» pervierte la «comprensión», de ahí su peligro. La comprensión lo es de los «asuntos humanos», tanto de lo político como de lo histórico, y el problema es que haya devenido algo sin esperanza por haberse truncado nuestras categorías de pensamiento con el totalitarismo. Todo el análisis arendtiano sobre el significado de la comprensión remite una y otra vez a la necesidad de ir más allá de lo que parece obvio, tanto desde las costumbres como desde las ciencias. Para dilucidar en qué consiste la comprensión, remitirá al juicio y a la construcción de una «cultura crítica». Ambos, juicio y cultura crítica, responden a la necesidad de la «acción política responsable».

La tarea filosófica que se propone, y que tiene un significado político radical, es dar cuenta de las categorías de la comprensión y calibrar hasta qué punto la situación histórica existente —en su caso, el fenómeno del totalitarismo— puede hacer desaparecer la necesidad de comprensión y de búsqueda de sentido.

En esa búsqueda de sentido, aparece la condición de posibilidad de lo político, «el mundo común», presupuesto del «sentido común» como distinto de la lógica. Desde esa perspectiva, Arendt está dando una respuesta desde lo político, respuesta que se afianzará al desarrollar el concepto de «espacio público» (*die Offentlichkeit*). Ella entiende la comprensión como la otra cara de la acción, y, al entender la acción como el «inicio de algo nuevo», la comprensión hace posible que «los hombres que actúan puedan aceptar finalmente lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que irrevocablemente existe»<sup>4</sup>.

En principio, su forma de entender la comprensión proviene de la hermenéutica de Heidegger; sin embargo, va adquiriendo características distintas, sobre todo al introducir la pluralidad como una condición de la acción. Desde el *Da-Sein* como estructura de comprensión y como «ser-en-el-

2 Es conocida su no sistematización del juicio ya que murió (1975) cuando iba a comenzar la última parte de la tríada que compone *The Life of The Mind: Thinking, Willing, Judging*. La mayor parte de los comentaristas (R. Beiner, S. Benhabib, M. Passerin d'Entreves) destacan que hay en su obra, al menos, dos teorías del juicio: una haría referencia a la ética y al actuar (discernir lo bueno de lo malo, lo correcto de lo incorrecto) y la otra al juicio del espectador, del narrador y del historiador.

3 H. Arendt, «Comprensión y Política», en H. Arendt, *De la historia a la acción*, Intr. Manuel Cruz, Paidós/ICE, UAB, Barcelona, 1995, p. 30. El título original es «Understanding and Politics», *Partisan Review*, XX, IV (julio-agosto), 1953, pp. 377-392.

4 H. Arendt, o. c., p. 44. Una excelente exposición del punto de vista de H. Arendt se encuentra en F. Birulés, *La especificidad de lo político: Hannah Arendt*, Valencia, Eutopías-Episteme, 1995.

mundo», se produce una resignificación al introducir la pluralidad como carácter del «mundo común». Un «mundo común» que va a ir precisándose como «espacio público»<sup>5</sup>.

Ahora bien, el problema estará en establecer hasta qué punto se trata de una concepción del juicio preocupada por el problema de la verdad, o, más bien, es una teoría de la interpretación preocupada por mostrar «lo que es», la «cruda realidad», y darle sentido, juzgarla. El problema de establecer el juicio político y el juicio histórico es intentar «comprender».

Ese intento de mostración y comprensión tiene un componente existencial fuerte, al pretender dar cuenta de las posibilidades de resistencia al «mal radical» —a lo imposible que se ha hecho posible. La condición de lo humano, que va apareciendo a través de la política y de la historia, es descrita por Arendt como lo que puede hacer posible contraponerse al mal radical, pero asumiéndolo, sin considerarlo algo ajeno a lo humano. Sólo desde esa asunción cabe buscar las formas de resistencia, que ella atribuye a la capacidad de la acción porque la acción es comienzo, «inicio de algo nuevo», y a la «capacidad del juzgar», porque el juzgar implica la construcción de un «mundo común»<sup>6</sup>.

Por lo tanto, habrá que ver la relación entre ese «comienzo de la acción» y el juicio. Hasta qué punto se produce un corte radical entre «el principio según el cual tú debes actuar y el principio de acuerdo con el cual juzgas»<sup>7</sup>. Es ahí, en esa diferencia entre acción y juicio, donde radicará la posibilidad de entender la acción como «revelación del agente» y, al mismo tiempo, entender cómo «en el actuar tenemos en cuenta a los otros». Es justo el punto de relación entre la individualidad y la pluralidad. El «juzgar» será la condición de posibilidad de la «comunidad» (constitutivo, por lo tanto, de lo político y de lo histórico):

La concepción del sujeto en Hannah Arendt se va definiendo en una encrucijada en la que está limitado, por una parte, por «lo dado», y por otra parte se constituye como «revelación» de sí mismo a través del discurso y de la acción, y, finalmente, constituye una comunidad a través de la pluralidad, el juicio y el debate en el «espacio público»<sup>9</sup>. No hay que olvidar que el debate es una forma de

5 La influencia del pensamiento de M. Heidegger en H. Arendt requeriría un análisis específico. Sin embargo, hay que poner de relieve también las diferencias entre ambos. Las diferencias se producen desde el momento que ella introduce unas nuevas relaciones entre ontología y política, al reconceptualizar el «mundo» desde la pluralidad y el espacio de aparición. Desde ahí, H. Arendt revisa la ontología de Heidegger. Ver: H. Arendt, *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, especialmente el cap. 1 de la primera parte y el cap. 4 de la segunda parte. La influencia de M. Heidegger en H. Arendt ha sido analizada por varios intérpretes, entre ellos: S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London, Sage, 1996, cap. 4: «The Dialogue with Martin Heidegger»; B. Cassin, «Grecs et Romains. Les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger», en M. Abensour y otros, *Ontologie et Politique. Actes du colloque Hannah Arendt*, Paris, Tierce, 1989; E. Young-Breuel, *Hannah Arendt: Biografía*, Valencia, Edicions Alfons el Magnanim, 1993; J. F. Finnegan, *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, Barcelona, Tusquets, 1996. También la correspondencia entre ambos pensadores ofrece elementos para una mayor comprensión de estas influencias: H. Arendt-M. Heidegger, *Correspondence*, Madrid, Herder, 1998.

6 Para todo el problema de las relaciones entre la creación de un «espacio público» y el «juicio político», ver: S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London, Sage Publications, 1996, cap. 6.

7 H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

8 Para una exposición de la discusión interpretativa sobre el neoaristotelismo de H. Arendt: Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Madrid, Catedra-Universitat de Valencia-Instituto de la Mujer, 2001, pp. 28 y ss. especialmente nota 26. La obra de H. Arendt ha sido calificada de «existencialismo político» y de «conservadurismo». Estas asignaciones de ideología política están lejos de lo que era su concepción de lo político. Hay que tener presente que su aportación a la filosofía era «pensar sin barandillas», posición difícil de definir pero, en todo caso, lejos de una posición ideológica determinada. Para una clarificación de este debate: M. Jay, «El existencialismo político de H. Arendt», y M. Canovan, «H. Arendt como pensadora conservadora», en F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt, El orgullo del pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.

9 El límite de lo político por «lo dado» es analizado por F. Collin, «Agir et donné», en A. M. Roviello y M. Weyembergh, *Hannah Arendt et la Modernité*, Paris, Vrin, 1992. Hay trad. cast.: «Hannah Arendt: La acción y lo dado», en F. Birulés (ed.), *Filosofía y Género. Identidades Femeninas*, Barcelona, Pamiela, 1992.

acción. Todo ello da lugar a considerar que el asunto de la política es «juzgar el aparecer», no los fines<sup>10</sup>.

Las reflexiones de Arendt sobre Kant le proporcionan los elementos necesarios para entrar a clarificar el problema que apuntamos. Ella parte de la consideración de que la esencia de lo político en Kant es la apariencia, la manifestación, lo cual se relacionaría con la «revelación del agente» en que consiste la «acción», tal y como la concibe en *La condición humana*. Por lo tanto, en el análisis que estamos haciendo, no interesa la cuestión de la corrección de su interpretación de Kant, sino qué es lo que le proporciona su lectura de Kant para dilucidar el problema señalado. Lo que interesa es ver cómo busca una alternativa, una nueva concepción de la acción y de la interpretación, una nueva idea de comunidad que sea la antítesis de la sociedad totalitaria que ha sido posible por «el auge de lo social».

En esta nueva concepción de Arendt, interesa destacar su sentido de crítica cultural y social, pero, sobre todo, interesa ver de qué manera proporciona una alternativa. Arendt considera que es necesario un pensamiento crítico para dar cuenta de las formas de resistencia y de las alternativas al mal radical, a la pérdida de sentido, a la pérdida de libertad. Es, por lo tanto, un intento de construir una «cultura crítica»<sup>11</sup>.

Ahora bien, ¿por qué acude a la obra de Kant? El mapa de la razón trazado por Kant permite que sea la razón, con sus «ideas regulativas», la que venga en ayuda del juicio, pero la facultad de juzgar, diferenciada de las otras facultades —razón teórica y razón práctica—, tendrá su propia forma de proceder. El problema de las relaciones teoría-práctica adquiere así una separación de niveles que permite considerar el juzgar no como una cuestión de lógica («No se llega a enjuiciar ni por deducción, ni por inducción») sino como una cuestión que enlaza con el «gusto» y que, por lo tanto, pertenece al reino de la estética, siendo el juicio un «talento» peculiar que no puede ser enseñado, sino sólo practicado<sup>12</sup>.

Lo decisivo para que Arendt busque en la obra de Kant una «filosofía política» no escrita, es la propuesta kantiana de que «el juzgar se relaciona con los particulares». La consideración del particular, que se introduce en la *Crítica del Juicio*, le proporciona, pues, el elemento complementario a su consideración de la acción como «revelación del agente». La autonomía de la razón práctica representa un nivel de universalidad, el del imperativo categórico, que no podría nunca dar cuenta de la acción como «revelación del agente». Si, como pienso, la concepción del sujeto arendtiano es condición de su concepción de lo político y de lo histórico, necesariamente debía centrarse en el particular: el juzgar «se relaciona con los particulares y está más cerca del mundo de las apariencias»<sup>13</sup>.

Esa necesidad de tener en cuenta el particular proviene de una defensa de la autonomía del espíritu humano, que Arendt considera esencial en el pensamiento de Kant, por oposición a Hegel, que

10 Para una defensa de la importancia del sujeto en la obra de H. Arendt, ver M. Cruz: «Elementos para una ontología de la acción», en H. Arendt, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 1995.

11 H. Arendt, «La Crisis en la Cultura: su significado político y social» en H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996. En este ensayo precisa qué entiende por «cultura crítica». Por lo que se refiere al problema del mal, ver: J. Marrades, «La radicalidad del mal banal», *Logos*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense (en prensa); R. Berstein «¿Cambió H. Arendt de opinión?: Del mal radical a la banalidad del mal», F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt: El orgullo del pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 235-258; Margaret Canovan, «Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal en H. Arendt», en VVAA, *Hannah Arendt: El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001, pp. 34-53.

12 H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 4.

13 H. Arendt, o.c., p. 3.

sitúa la instancia última del juicio en el proceso histórico universal («La historia del mundo es el Tribunal del mundo»). Hay otra decisiva respuesta a la pregunta de por qué acude a Kant, que enlaza con su crítica de la modernidad. Para ella, Kant «ha tomado conciencia de lo político, como distinto de lo social, como condición integrante de la condición del hombre en el mundo»<sup>14</sup>.

La *Crítica del Juicio* le interesa a Arendt porque en esta obra el ser humano no es visto como ser cognitivo sino que se habla de él en plural: en la primera parte, se habla de los humanos «como ellos están y viven en las sociedades»; en la segunda parte, se habla de la «especie humana». Otro aspecto que encuentra fundamental es que «la facultad del juicio se relaciona con los particulares, que como tales contienen algo contingente respecto del universal»<sup>15</sup>.

«Juzgar» tampoco es una cuestión de razón práctica, y definir lo político desde el juicio va a permitirle determinar su especificidad: «La mayor diferencia entre la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Crítica del Juicio* es que las leyes morales de la primera son válidas para todos los seres inteligentes, mientras que las reglas de la última están limitadas en su validez estrictamente a los seres humanos sobre la Tierra»<sup>16</sup>. La razón práctica nos dice qué hacer y qué no hacer, utiliza el lenguaje de los imperativos, mientras que «el juicio, contrariamente, proviene de un placer meramente contemplativo o un goce inactivo (*untätiges Wohlgefallen*)»<sup>17</sup>.

Con todo ello, lo que está señalando Arendt es el límite de la razón práctica kantiana para dar respuesta al problema del «vivir juntos», o, más exactamente, para formar una comunidad política. Este límite recuerda al que tenía la razón teórica especulativa para salir del *impasse* de las antinomias. En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant afirma que nunca saldríamos de las antinomias en que nos sitúa la razón teórica, si no hubiera un «interés práctico de la razón», comenzando así su concepción de la autonomía de la razón práctica como libertad; Arendt, por su parte, nos presenta el límite de la razón práctica de Kant al considerar que su filosofía moral es incapaz de asumir el reto que presenta la organización del Estado. Parafraseando al Kant de la *Crítica de la Razón Pura*, podríamos decir: si no fuera por el «interés en el discurso y la acción» (el interés del agente en revelar su propio yo), no sería posible salir de la antinomia en la que la ley moral universal nos sitúa cuando se trata de ser un «buen ciudadano» y no una persona de bien. El límite de la moralización universalista del imperativo categórico tendrá una respuesta en una filosofía política autónoma. Todo esto es lo que Arendt va a destacar en sus conferencias sobre Kant<sup>18</sup>.

14 H. Arendt, o.c., p. 9. En *La condición humana*, H. Arendt establece la distinción entre «labor» (labour), «trabajo» (work) y «acción» (action), distinción que será la base para establecer la diferencia entre lo social y lo político. Esta distinción es básica para su crítica de la modernidad. Ver N. Campillo, «Crítica de la Modernidad en Hannah Arendt», *Leviatán. Revista de hechos e ideas*, Madrid, nº 67, primavera 1997, pp. 123-139. Sobre las paradojas que suscita la aplicación de esa distinción entre lo social y lo político al análisis de algunos problemas contemporáneos, ver: S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London, Sage, 1996, cap. 5.

15 H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 13.

16 H. Arendt, o.c., p. 13.

17 H. Arendt, o.c., p. 15.

18 Ver S. Benhabib, «Judgment and The moral foundations of Politics in Arendts Thought», *Political Theory*, vol. 16, nº 1, 1988, pp. 29-51. Seyla Benhabib cuestiona que haya una separación radical entre lo moral y lo político. Para una clarificación de este problema y de la polémica interpretativa al respecto, ver: S. Forti, *Vida del Espíritu y Tiempo de la Polis*, Madrid, Cátedra, 2001, pp. 51 ss. y 430 ss. Hay autores que acusan a H. Arendt de mantener, como Kant, un «prejuicio cognitivista». Es el caso de A. J. Vetlesen, *Perception, Empathy and Judgment. An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*. University Park Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1994 (citado por María José Guerra Palmero, «El juicio moral: Algunas consideraciones analíticas» (inédito). La acusación de cognitivismo también la ha realizado A. Wellmer, «H. Arendt sobre el juicio: doctrina no escrita de la razón», en F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo del pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 269.

Es el «interés» en crear un «espacio público», donde el discurso y la acción sean posibles; es el «interés» en criticar la ocupación de la esfera pública por «lo social»; es el «interés» por «lo político», por conseguir una buena constitución que permita buenos ciudadanos, lo que le acerca al Kant de la *Crítica del Juicio*. El punto crucial de la distinción privado-público, que en *La condición humana* se centraba en distinguir la «labor» (cubrir necesidades) de la «acción» (revelarse uno mismo), adquiere ahora un nuevo matiz fundamental: sólo «secretamente» puede uno hacer excepción consigo mismo. En política, el «conocer» es algo distinto de la moral, pues todo depende de «la conducta pública». Por lo tanto, lo importante es afianzar la publicidad («una crítica pública y libre») de la acción, es decir, que lo político —y no lo social— cubra la esfera pública.

La convicción kantiana de que, por una parte, «hay un gran propósito de la naturaleza trabajando a espaldas de los hombres que actúan», y, por otra, que no se necesita ninguna revolución en la mentalidad de los hombres para proporcionar un cambio político a mejor, le lleva al tratamiento del problema en las *constituciones* y en la *publicidad*<sup>19</sup>. Lo que para Arendt es una muestra de hasta qué punto Kant toma en serio los «asuntos humanos».

Es en ese sentido en el que considero crucial la relación entre *La condición humana* y la posterior reflexión sobre Kant, porque es la concepción arendtiana del sujeto la que está condicionando su vuelta a Kant. Me refiero a su consideración de los hombres como seres terrenales y a su constatación del pluralismo: «La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres (...) El hombre es a-político. La política nace en el «entre-los-hombres», por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no hay una substancia propiamente política. La política surge en el «entre» y se establece como relación»<sup>20</sup>. Lo cual le lleva a afirmar que «el honor de la humanidad no estaba en el conocimiento». Por eso, no entiende que la vida política exista, en última instancia, para la vida teórica. Fue Rousseau quien despertó en Kant el interés por considerar a los hombres como seres terrenales necesitados unos de otros, y es ese interés el que llevará a Arendt a buscar en la obra kantiana las bases para una concepción del juicio coherente con la concepción de la acción defendida en *La condición humana*.

## 2. El pensar crítico y el punto de vista en la constitución de lo político

Pasaré ahora a analizar la mediación entre teoría y práctica que el juicio representa; en realidad, se trata de hacer público el proceso de pensar. No sería posible exponer todo lo relacionado con el proceso de pensar tal y como lo entiende H. Arendt<sup>21</sup>. Me centraré exclusivamente en ese aspecto de «hacer público el proceso de pensar» porque es el que interesa para desarrollar su concepción del juicio. Sin embargo, hay que tener presentes varios puntos relevantes sobre qué significa pensar para ella. Indicaré sólo alguno de ellos.

El primero es definir «el pensar» como el «diálogo silencioso» con uno mismo; este «dos en uno» del diálogo interior significa que «en mi unicidad se inserta una diferencia». La necesidad de la pluralidad para establecer esa diferencia sería otro rasgo relevante: «Pensar es la actualización de la diferencia dada en la conciencia». Además, el «pensar» tiene para Arendt una característica especial: en su sentido no cognitivo, es una facultad común a todos, y lo mismo puede decirse de la inca-

19 H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 18.

20 H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Intr. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 1997, pp. 45-46.

21 En *The Life of the Mind* (trad. cast.: *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984), dedica el primer volumen al pensar.

pacidad de pensar. Es en los momentos de crisis cuando el pensar adquiere significado político, y es entonces cuando aparece el juicio: «La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir «esto está mal», «esto es bello», etc., no coincide con la facultad de pensar. El pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de particulares y cosas que están a la mano. Pero ambos están interrelacionados de forma semejante a como se interconectan conciencia moral y conciencia del mundo. Si el pensar, el dos en uno del diálogo silencioso, actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como subproducto, entonces el juzgar realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí»<sup>22</sup>.

Es en las especiales relaciones entre acción-participación y pensar-juzgar-espectadores, donde encontramos la especificidad de lo político. El «sacar a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas», y que al hacerlo las destruye —valores, doctrinas, teorías e incluso convicciones—, «es implícitamente político»<sup>23</sup>. Para Arendt, es clave la distinción entre el pensar y el juzgar que aparece en la filosofía política de Kant, y tiene la particularidad de hacer una distinción entre el actor y el espectador.

No es meramente vida contemplativa el juzgar: «El veredicto del espectador, aunque imparcial y libre de las presiones del interés y la fama, no es independiente de las opiniones de los otros —al contrario, debe, según Kant, tener presente una «mentalidad amplia»<sup>24</sup>. Los espectadores, si bien ajenos a las particularidades del actor, no están solos. Ni tampoco son autosuficientes»<sup>25</sup>. La clave del significado de los actos humanos la tiene el espectador —los espectadores, más exactamente, porque en Kant el espectador existe solo en su dimensión plural. En definitiva, «el juicio hace manifiesto el pensar en el mundo de los fenómenos, donde no estoy nunca solo y siempre demasiado ocupado para pensar»<sup>26</sup>.

El pensamiento crítico es un pensamiento público y libre<sup>27</sup>. La rotunda defensa de Kant de que sin la prueba de un examen público y libre ningún pensamiento ni ninguna formación de opinión son posibles, significa que se afirma el derecho de un individuo para expresarse, persuadir a otros, contrastar sus puntos de vista, etc., en el sentido de que, siendo capaz de hacerlo, lo que el individuo pide es que se le permita hacerlo. Pero no es un problema exclusivamente de tolerancia, sino que sólo es posible la facultad de pensar a partir del uso público de la razón (el uso privado de la razón es la simple aceptación de la norma). Ese es el sentido que tienen afirmaciones como la de *Reflexiones sobre*

22 H. Arendt, «El pensar y las reflexiones morales», en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, ICE/UAB, 1995, pp. 136-37.

23 H. Arendt, o.c. p. 136.

24 Hay un buen análisis de las distinciones entre «imparcialidad» y «mentalidad ampliada» por parte de Arendt en G. Kateb, «Arendt y el Juicio», en VVAA, *Hannah Arendt, El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001 (trad. cast. de *Revue Internationale de Philosophie*, 2/1999, nº 208: «Hannah Arendt»). Kateb también precisa el desprecio de Arendt por la empatía y también relaciona este concepto de «mentalidad amplia» con la idea de Heidegger de «transponernos en otro ser humano».

25 H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 114.

26 H. Arendt, o.c., p. 224.

27 Es de sobra conocido el famoso texto de Kant de la *Crítica de la Razón Pura*: «Nuestra época es la de la crítica». Lo mismo que toda su concepción de la relevancia de lo público y libre en «¿Qué es la Ilustración?».

*la Antropología*: «La Razón no está hecha para aislarse a sí misma sino para estar en comunidad con otros»<sup>28</sup>.

La comunicabilidad es una vocación natural de la humanidad<sup>29</sup>, según Kant, y, para insistir en ello, Arendt cita las palabras de Jaspers: «La verdad es lo que yo puedo comunicar»<sup>30</sup>. Ahora bien, hay que recordar que en *La condición humana* no consideraba la comunicación como lo específico del discurso, de la misma manera que la acción no era acción instrumental. Por lo tanto, habrá que tener en cuenta que esta apelación a la comunicabilidad lo es como condición de posibilidad del pensamiento, y en eso es distinta de las características específicas que tiene el discurso como «revelación del agente». Dicho de otra manera, la relación entre las dos obras nos permite concluir que, de nuevo, el sujeto es el que da especificidad al discurso —*el quien* que muestra o manifiesta su yo—, aunque nunca podría hacerlo sin la comunicabilidad. Ésa será también la razón por la que, como veremos, se presenta la necesidad de los espectadores<sup>31</sup>.

Es en la *Crítica del Juicio* en donde Kant introduce la idea de «amplitud de la mente»: «Comparando su juicio con los juicios de otros, que son menos los juicios reales que los posibles, y poniéndose en el lugar de otro»<sup>32</sup>. La imaginación es la facultad que hace posible esta «amplitud de mente», y también la que hace posible el juicio estético, el político y el histórico, porque su capacidad *de representar* hace posible el juicio reflexionante y la formación de la noción de «validez ejemplar».

La reflexión de Arendt sobre Kant va mostrando que el sentido de la acción está en el espectador<sup>33</sup>. Sólo un pensamiento público y comunicable, hace posible juzgar y que haya espectadores, sin los que la acción no tendría sentido. Entiendo que la concepción de la acción como «revelación del agente» en *La condición humana* puede explicar ese interés por Kant, aunque la propia H. Arendt no lo explicitara.

El concepto de *Weltbetrachter* (espectador del mundo)<sup>34</sup>, que indica la imparcialidad del pensamiento amplio, nos dice cómo tener en cuenta a los otros, pero no nos dice cómo combinarnos con ellos para actuar, porque el principio por el que se juzga es distinto del principio por el que se actúa: «El pensamiento crítico es posible solamente donde el punto de vista de todos los otros está abierto a inspección»<sup>35</sup>, y es posible al abstraerse de las limitaciones que tiene nuestro propio juicio. El nivel de generalidad que ello implica está conectado con las condiciones del particular, y por tanto hay que tratar de comprender éstas para llegar al nivel general.

La obra *Lectures on Kant's Political Philosophy* representa una teoría del «juicio» que enfatiza y desarrolla esta concepción del «espectador» y «el juicio retrospectivo» de los historiadores y los

28 H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 40.

29 «Sobre la expresión 'puede que sea justo en la teoría pero no en la práctica'».

30 H. Arendt admiró y siguió a K. Jaspers. Incluso puede afirmarse que su fenomenología está más cerca de K. Jaspers que de M. Heidegger. Para salir de las posiciones del existencialismo francés, «ve de decisiva importancia la idea jasperiana de «verdad comunicativa»: es decir, que el pensamiento, si quiere llegar a la verdad, tiene que abrirse a la interacción con los otros y a la escucha de los otros» (Simona Forti, o.c., p. 80). La correspondencia entre H. Arendt y K. Jaspers ha sido editada en K. Jaspers-H. Arendt, *Briefwechsel 1926-1969*, a cargo de L. Kohler y H. Saner, München, Piper, 1985.

31 Para una clarificación de la importancia de la actividad enjuiciadora del espectador desinteresado, hasta convertirse en la única forma genuina de la política, ver A. Wellmer, «Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón», en F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo del pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 259-284.

32 I. Kant, *Crítica del Juicio*, parágrafo 40. Citado por H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 43.

33 No sólo Arendt ha puesto de relieve la importancia de Kant para definir lo político desde esta perspectiva. También J. F. Lyotard lo hace. Ver: J. F. Lyotard, *El Entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Barcelona, Gedisa, 1987.

34 H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 44.

35 R. Benier, «Essai interpretatif», en H. Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, 1991, p. 132.



narradores. Se trata de una concepción que sitúa el juicio en la «vita contemplativa»<sup>36</sup> y no en la «vita activa». Pero no siempre fue así en la obra de Hannah Arendt. Tal y como ha puesto de relieve R. Benier, en los primeros textos arendtianos<sup>37</sup>, el juicio se analizaba desde la «vita activa», como una característica de la «mentalidad amplia» de los actores, y el «juzgar» era considerado como un rasgo de la política: «La acción política como una acción concertada de una pluralidad de actores en un espacio público»<sup>38</sup>.

La actuación como seres políticos de los seres humanos se produciría en tanto que «son susceptibles de entrar en los puntos de vista potenciales de los otros», y el objeto de sus juicios como seres políticos son las palabras y los actos que iluminan el «espacio de aparición» en la esfera pública que forma lo político desde el actuar<sup>39</sup>.

Hay una serie de problemas relacionados con lo político, que se refieren a la constitución del «espacio público», como son: la cuestión de su fundamentación normativa; la repercusión de su distinción entre lo social y lo político, para definir ese «espacio público»; las diferencias entre el «espacio público» (*der öffentliche Raum*, de Arendt) y la «esfera pública» (*die Öffentlichkeit*, de Habermas). Pero centraré el análisis en el problema de cómo el juicio da sentido a la existencia.

La necesidad de dar sentido a la acción como «revelación del agente» es la que llevará a Arendt hacia una concepción del juicio como actividad autónoma, distinta del pensar<sup>40</sup>. Para ella, la *Crítica del Juicio* de Kant presenta la libertad «como un atributo del poder de la imaginación, no del poder de la voluntad», y el poder de la imaginación está muy estrechamente ligado a esta manera de pensar amplia que es el pensar político por excelencia, pues nos permite «pensar situaciones en el lugar de los otros»<sup>41</sup>. Éste es, a mi entender, el punto clave del pensamiento de Arendt: una filosofía política que enlaza el mapa crítico de la razón kantiana con la actitud existencial que permite dar sentido a la vida.

### 3. La libertad de la imaginación en la construcción del «sentido de comunidad» y de la «validez ejemplar»

Lo terrorífico del totalitarismo no es que sea la causa de la crisis moral e intelectual de Occidente, porque la crisis es algo propio de esta tradición; lo terrorífico se produce porque pone en evidencia los límites de nuestras categorías de pensamiento y de nuestros criterios del juicio<sup>42</sup>. Según

36 R. Benier, o.c., p. 132.

37 R. Benier, o.c., p. 132. Ver también: M. Passerin d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London, Routledge, 1994. pp. 101 ss. Las obras de Arendt correspondientes a esa teoría del juicio desde los actores serían las anteriores a 1971, según la consideración de R. Benier. Este interprete hablará de dos teorías del juicio. Los ensayos correspondientes a la primera teoría son: «Libertad y política», «La crisis de la cultura», «Verdad y política». Los que corresponderían a la segunda: «Pensamiento y consideraciones morales» y, por supuesto, las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, y el Post scriptum a *Thinking*. Las dos últimas hubieran sido la base de *Judging*, la tercera parte de *The Life of the Mind*.

38 R. Benier, o.c., p. 134.

39 R. Benier, *ibid.* Ver también la obra en la que Seyla Benhabib analiza ampliamente todos los problemas relacionados con la idea de un «espacio público»: *The reluctant Modernism of H. Arendt*, London, Sage, 1996, especialmente cap. 6.

40 *The Life of the Mind, One. Thinking, Two, Willing*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978 (trad. cast., *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, pp. 223-224, 132-133 y 246-247).

41 H. Arendt, *Freedom and Politics*, citado por R. Benier, o.c., p. 145.

42 En *The Life of the Mind* clarificó que su preocupación por las actividades mentales tenía su origen en el juicio a Eichmann (1964) y en la necesidad de completar la *Vita activa*. Ver: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999.

H. Arendt, tendemos espontáneamente a reconciliarnos con nuestras acciones y a realizar un proceso de «comprensión» creador de sentido, y lo terrible se produce cuando descubrimos que «hemos perdido nuestros medios para comprender», para crear sentido.

La otra cara de la acción es una forma de comprensión que permite aceptar lo irrevocable y reconciliarse con lo inevitable: «Si la esencia de toda acción y en particular de la acción política, es engendrar un nuevo inicio, entonces la comprensión es la otra cara de la acción»<sup>43</sup>. Por eso, la comprensión es entendida como un «incesante diálogo con la esencia de nuestro siglo»<sup>44</sup>; es nuestra forma de «estar de acuerdo con el mundo»; en este sentido, es una forma de la imaginación, algo distinto de la pura quimera.

Desde esta perspectiva, se trata de averiguar las posibilidades de la comprensión y del juicio como una capacidad humana peculiar, como una facultad autónoma, distinta del pensar y de la voluntad. La pregunta por esta facultad específica arranca de la necesidad de dar respuesta a la acción como «nuevo comienzo»: se trata de juzgar con toda espontaneidad cada acción y cada intención cuando se presentan. De nuevo, la concepción de la acción de *La condición humana* nos proporciona las bases para una concepción del sujeto —un sujeto que es, ahora, sujeto de la comprensión y del juicio.

Entender la «acción» como distinta de la «labor» y del «trabajo» (fabricación), y definirla como revelación del agente individual, implicaba entenderla como impredecible. Así como el «narrar» o «contar una historia» da sentido e inteligibilidad a la acción, también el «juzgar» vuelve «humanamente inteligibles los acontecimientos»: ése es el sentido mismo de la política.

Ahora bien, como «juzgar supone comprender aquello cuyo punto de vista no es el nuestro», se requiere el libre ejercicio de la imaginación. Pero ésta no es la única razón por la que la investigación arendtiana sobre el juicio va a centrarse en la imaginación. Otra razón es que la crisis del siglo XX es tanto cultural como política. La cultura indica que el arte y la política, no obstante sus conflictos, están ligados, incluso en dependencia mutua: «Lo que conecta al arte y a la política es que ambos son fenómenos del mundo público»<sup>45</sup>. Esto es fundamental para entender la importancia de la imaginación, y en concreto su papel en la crítica del gusto. El gusto —la actividad que discrimina, discierne y juzga, y que emana del «amor a la belleza»— es la cultura del alma, y requiere de un «espíritu bien formado».

En ese sentido, cuando Arendt acude a la *Crítica del Juicio* en las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, se centra en «la Crítica del Juicio Estético», que contiene una analítica de lo bello desde el punto de vista del espectador que juzga. Esa necesidad de buscar las condiciones del juicio en el juicio estético, de nuevo, es coherente con su concepción de la acción como distinta de la «labor» y del «trabajo». Porque es «la actividad del gusto la que decide cómo ver y entender este mundo independientemente de la utilidad y los intereses vitales que tiene para nosotros (...) El gusto juzga el mundo en su aparición y en su mundaneidad, su interés por el mundo es puramente «desinteresado», no están en juego ni los intereses vitales ni los intereses morales del yo»<sup>46</sup>. Al ser el mundo lo primero y no el hombre, ese mundo común, espacio de aparición, trama de las relaciones humanas cuya condición de posibilidad es la acción, se convierte en algo susceptible de ser juzgado por sí mismo y en sí mismo. El «espectador» de «mentalidad amplia», que el espacio de aparición de la política demandaba, requiere un examen del «juicio» en términos de analítica de lo bello.

43 H. Arendt, «Comprensión y política», en *De la Historia a la acción*, Barcelona, Paidós-ICE-UAB, p. 44.

44 H. Arendt, *ibid.*

45 H. Arendt, «La crisis de la cultura», en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, p. 231.

46 H. Arendt, «La crisis de la cultura», o.c., p. 234.

Para Arendt, «el gusto es pues la facultad política que humaniza realmente lo bello y crea una cultura», porque define un principio de pertenencia; es la expresión de la compañía que se cultiva y es una especie de «revelación de sí»: «Hasta cierto punto, por su modo de juzgar una persona se revela a sí misma, muestra su modo de ser, y esta manifestación, que es involuntaria, gana validez hasta el punto de liberarse de las meras características individuales. Pues bien, es en el campo de la acción y el discurso, es decir, en el campo de las actividades políticas, donde esta cualidad personal pasa a primer plano público, donde se manifiesta «el que uno es», más que las cualidades y talentos singulares que pueda tener»<sup>47</sup>. El anhelo, la añoranza del «hombre faústico»<sup>48</sup>, que una acción instrumental y burocratizada habría hecho desaparecer, está en la base del ideal de «cultura humanística» de Arendt.

La importancia teórica de la analítica del gusto es notable si tenemos en cuenta que, de poder explicar esa capacidad, como una capacidad distinta del conocer y el querer, tendremos una concepción de la política y de la historia cuyo sentido no está en ser conocimiento científico o fundamento de la acción moral, sino en la libertad, como un poder de la imaginación que hace posible la revelación del agente —de un «sujeto de la acción» cuya «revelación» se ejerce desde el juicio, haciendo posible así la liberación de las idiosincrasias puramente individuales y la posibilidad de la intersubjetividad.

La convicción de Kant de que la condición de posibilidad de la acción es que haya espectadores, es básica para poder considerar análoga su concepción de lo político y su análisis del gusto<sup>49</sup>. La cuestión está en que la facultad que guía la comunicabilidad es el gusto, aunque es el juicio del espectador el que crea el espacio sin el cual tales objetos bellos no aparecerían en absoluto. Mientras que la facultad del juicio lógico, que hace posible llegar desde las premisas a la conclusión, podría funcionar sin comunicación, no sucede así con el juicio del gusto. La clave está en la distinción entre juicio determinante y juicio reflexionante: «Todo juicio determinante es lógico, porque su predicado es un concepto objetivo dado. Pero un juicio meramente reflexionante sobre un objeto aislado dado puede ser estético, si el Juicio, que no dispone de un concepto para la intuición dada, unifica la imaginación (en la mera aprehensión del objeto) con el entendimiento (en la presentación de un objeto en general) y percibe la relación de ambas facultades del conocimiento, la cual constituye la condición subjetiva y meramente empírica del uso objetivo del Juicio en general (a saber la concordancia de estas facultades). Pero también es posible un juicio estético sensible, a saber, cuando el predicado del juicio no puede ser de ningún modo un concepto de un objeto; por ejemplo «el vino es agradable», porque aquí el predicado expresa la relación inmediata de una representación con el sentimiento de placer y no con la facultad de conocimiento»<sup>50</sup>.

La imaginación, como capacidad de hacer presente lo ausente, transforma los objetos de los sentidos objetivos en objetos «sentidos», a pesar de ser objetos de un sentido exterior. La «operación de reflexión» permite que esto ocurra, ya que lo que se produce no es una percepción directa del objeto sino de lo representado, que es lo que produce el placer o el rechazo. Hay dos operaciones mentales fundamentales: en primer lugar, la «representación», llevada a cabo por la imaginación, y que permite percibir objetos no presentes; en segundo lugar, la «reflexión», que consiste en juzgar el objeto representado<sup>51</sup>.

47 H. Arendt, «La crisis de la cultura», o.c., p. 236.

48 M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1969.

49 I. Kant, *Crítica del Juicio*, parágrafo 50, citado por H. Arendt en *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 68.

50 I. Kant, *Primera Introducción a la Crítica del Juicio*, Madrid, Visor, 1987, pp. 73-74.

51 H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 68.

Estas dos operaciones establecen la condición de todos los juicios, la imparcialidad: «Cerrando los propios ojos se llega a ser un «espectador imparcial», no un espectador directamente afectado por las cosas visibles»<sup>52</sup>. El problema está en las «normas» de esa operación de reflexión, porque la imaginación ha hecho posible que lo ausente esté presente en el sentido interior y, por definición, éste es discriminatorio. La norma es la comunicabilidad, y el sentido del gusto como «sentido común» es la norma de decidir acerca de la comunicabilidad o publicidad. Como dice Kant: «En el juicio estético de reflexión, la sensación que se produce es la que realiza en el sujeto el juego armónico de ambas facultades de conocimiento del Juicio, a saber, la imaginación y el entendimiento, al ayudarse mutuamente en la representación dada, la facultad de presentación de éste. En este caso, esta relación causa, por medio de esta mera forma, una sensación que es el principio determinante de un juicio, que por ello es llamado estético, y, en cuanto finalidad subjetiva (sin concepto), está conectado con el sentimiento de placer»<sup>53</sup>.

La «mentalidad amplia» es distinta de la imparcialidad y de la empatía. Es en «Verdad y Política» donde Arendt precisa este concepto: «El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento. Este proceso de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y unirse a la mayoría, sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy. Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión. Esta capacidad de «mentalidad amplia» es la que permite que los hombres juzguen; como tal la descubrió Kant en la primera parte de su *Crítica del Juicio*, aunque el no reconoció las implicaciones políticas y morales de su descubrimiento»<sup>54</sup>.

Es en las *Lectures on Kant's Political Philosophy* donde intenta precisar esa noción kantiana de «mentalidad amplia». Se trata de interpretar el texto de Kant en el sentido de dilucidar cómo desde el «gusto», como una especie de «sensus communis», se puede apelar al acuerdo o desacuerdo de las sensaciones: el gusto es un «sentido de comunidad»<sup>55</sup>.

Uno de los problemas que surge en las precisiones de Arendt sobre la «mentalidad amplia», y en su analogía entre el juicio estético y el juicio político, es el problema de las relaciones entre el universal y el particular. El problema está en que todo juicio tiene la pretensión de validez universal y necesidad, por lo que no puede descansar su principio determinante en el placer o displacer. Kant da la siguiente respuesta: «Debe descansar al mismo tiempo en una regla de las facultades superiores del conocimiento, y en este caso en una regla del Juicio, que por tanto es legislador con respecto a las condiciones de la reflexión *a priori* y demuestra autonomía; pero esta autonomía no es objetiva (como la del entendimiento en las leyes prácticas de la libertad), es decir por medio de conceptos de cosas o acciones posibles, sino meramente subjetiva, válida para el juicio basado en el sentimiento,

52 H. Arendt, o.c., p. 68. El concepto de «imparcialidad» es muy problemático. Así es señalado por G. Kateb, «Arendt y el Juicio», en VVAA., *Hannah Arendt: El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, pp. 19 ss.

53 I. Kant, *Primera Introducción a la Crítica del Juicio*, p. 74.

54 H. Arendt, «Verdad y política», en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 254.

55 H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 71.

el cual si puede aspirar a la validez universal, demuestra su origen fundado en principio *a priori*»<sup>56</sup>. Al plantearse este problema de la relación entre el universal y el particular, Arendt insiste en las posibilidades de la obra de Kant para dar respuestas. Mediante el análisis de la noción de «validez ejemplar», precisará el significado del «juicio histórico», lo que le llevará a introducir el problema del tiempo, discutir la idea de progreso kantiana y buscar la forma de dar dignidad al particular. Desde Kant pasará a Walter Benjamin y a su concepción de la historia.

#### 4. La «validez ejemplar» como fundamento teórico de lo político y de lo histórico

Arendt acude a una parte de la *Crítica de la Razón Pura*, el «esquematismo», para poder dar solución al problema de las relaciones del particular y el universal en el juicio. La lucidez de Arendt consiste en utilizar esa concepción de los esquemas y su función mediadora para construir la noción de «validez ejemplar»<sup>57</sup>, que va a ser fundamental para su concepción de lo político y de lo histórico.

La mayor dificultad del juicio es la de «pensar el particular» —porque pensar significa generalizar (universalizar)—, especialmente cuando no se trata meramente de subsumirlo en una regla, ley o principio, sino cuando «sólo es dado el particular para lo que el universal ha de ser fundado». No puedo juzgar un particular por otro, necesito un elemento mediador.

Una de las soluciones de Kant fue introducir dos ideas como mediadoras: la noción de *humanidad* y la idea de *propósito*, sobre las que se debía reflexionar para llegar a los juicios (para regular la reflexión en los propios juicios reflexivos). En cambio, la noción que Arendt considera fundamental es la de «validez ejemplar»: «Los ejemplos son las muletas de los juicios»<sup>58</sup>.

Para elaborar esa noción de «validez ejemplar», acude a la noción kantiana de «esquema», porque es la que le proporciona una forma de mediación desde la perspectiva del particular. En definitiva, cuando se busca una forma de enjuiciar que, sin ser cognitiva ni objetivista, tampoco sea arbitraria, la dificultad estriba en conseguir que el particular cumpla funciones que en el pensamiento cognitivo cumple el universal. La vuelta de Arendt al esquematismo kantiano significa, pues, un intento de buscar una solución paralela a un problema paralelo. El «ejemplo», como «actividad de seleccionar (hacer resaltar, elegir) algún particular», sirve de base para construir un «ejemplar», es decir, un particular «que es y permanece como particular, pero que en su verdadera particularidad revela la generalidad que, de otra manera, no podría ser definida».

La imaginación que produce el «esquema» es, para Kant, «una de las fuentes originales de la experiencia» y «no puede ser derivada de ninguna otra facultad de la mente». Pero mientras que la imagen es el producto de la imaginación reproductiva, el esquema «es un producto de la imaginación pura *a priori* a través de la cual son posibles las mismas imágenes»<sup>59</sup>.

Haciendo hincapié en esa característica del «esquema» como condición de posibilidad de las mismas imágenes, Arendt concluye que: «Lo que hace comunicables los particulares es: a) que en la percepción de un particular tenemos detrás de nuestras mentes un «esquema» cuya figura es característica de muchos particulares de esa clase, y b) que esa esquemática figura está en las mentes de mucha gente diferente»<sup>60</sup>. Así: «Cualquier acuerdo o desacuerdo presupone que hablamos de la

56 I. Kant, *Primera Introducción a la Crítica del Juicio*, p. 75.

57 Se trata de una noción que no acabó de desarrollar. Los elementos que introduce para definirla se encuentran en H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, pp. 76-77.

58 I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B173, citado por H. Arendt, o.c., p. 76.

59 I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B181.

60 H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 83.

misma cosa, que nosotros (y nosotros somos muchos) nos entendemos y nos reencontramos sobre una única realidad para todos»<sup>61</sup>. La «validez ejemplar» y el papel de la imaginación introducen las nociones filosóficas necesarias para poder calibrar el fundamento teórico que tienen las explicaciones de Arendt sobre lo político.

Pero también está siendo constantemente aludido el problema de la historia, porque fundamentalmente la naturaleza de la investigación histórica para Arendt reside en «juzgar». Arendt rechaza que la forma de organizar el pasado sea a partir de categorías históricas que distorsionan la historicidad del hombre, y en cambio hace una defensa de la historia como «narración» que permite unir la «comprensión» a la historia.

La historia y el juicio están unidos en la medida en que «juzgar es nuestra facultad de relacionarnos con el pasado», y el historiador es «el investigador que narrando el pasado lo somete a su juicio»<sup>62</sup>. El historiador homérico es «el juez», nos dice Arendt, pero no es sólo el sentido etimológico del término («investigar en orden a contar una historia») lo que le lleva a defender esta concepción. Desde su teoría de la acción como revelación del agente, Arendt necesitaba de la narración.

Es decir, si su concepción de la acción (y del sujeto) nos introduce en la pluralidad de posibles narraciones, por la pluralidad de agentes, el problema es cual de todas las historias posibles es «la verdadera» historia. Al situar la naturaleza de la investigación histórica en el juzgar, por entender que la historia es narración, no se aborda el problema desde la «verdad» de la Historia con mayúscula, porque no es un problema de conocimiento. Ya no se trata de que «la Historia del mundo sea el Tribunal del mundo» (Hegel). Desde la defensa de la autonomía y la pluralidad de los seres individuales, es desde donde se va a convertir en central el problema de «quién juzga». El historiador, el espectador que juzga el acontecimiento, tiene la misión de preservar la dignidad de los seres humanos. Espectador, historiador y dignidad humana están unidos. La concepción del juicio en H. Arendt se presenta como una hermenéutica que trata de cubrir varios frentes: el político, el histórico y el ético<sup>63</sup>.

Pero, la relación entre juicio e historia presenta una serie de problemas que, según Arendt, Kant entrevió en toda su complejidad. Arendt piensa que Kant se situó, incluso, entre su propia alternativa y la que Hegel desarrollaría. Es una elección entre la autonomía y la Historia. La paradoja que Kant planteó, sin embargo, es ésta: si hay progreso en la Historia, el juicio se pospone hasta el infinito; y si la Historia tiene un fin, juzgar es imposible. Sólo cuando no hay progreso ni fin, el juicio corresponde al historiador, que es el que da sentido a las narraciones del pasado. El problema está en la contradicción entre el progreso y la dignidad del particular<sup>64</sup>. Cuando se subordina el particular (acontecimiento) al universal (el curso de la Historia), se renuncia a la dignidad que proviene de lo que se juzga (el particular, por él mismo, independientemente de la historia universal). A partir de la noción de «validez ejemplar», el espectador que juzga puede, sin reducir el particular al universal

61 H. Arendt, *ibid.*

62 H. Arendt, *o.c.*, p. 5.

63 Hay una gran discusión entre los interpretes sobre el significado del juicio en la obra de H. Arendt, tal y como se señalaba en notas anteriores. Pero también la hay sobre la relevancia de cada uno de los aspectos señalados. Así, G. Kateb interpreta que la motivación del juicio político —que para él es estético-político— se asienta en la dignidad del particular. Para R. Berstein, la motivación del juicio político es explícitamente moral. Ver VVAA, *Hannah Arendt, El Legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001.

64 R. Benier interpreta que, para poder darle coherencia a la interpretación arendtiana de Kant y calibrar el alcance de su concepción del juicio, hay que leer el Post-scriptum de *El pensar*, primera parte de *La vida del espíritu*. Ver: H. Arendt, *Juger, Sur la philosophie politique de Kant*, p. 182.

sino considerándolo como particular, «iluminar» el universal. Dicho de otra manera, si al particular se le da una «validez ejemplar», adquiere un sentido universal, sin perder por ello su particularidad. Esto no ocurre cuando el particular es apreciado sólo como revelador de una tendencia histórica universal.

La «validez ejemplar» es, pues, fundamental para poder formar un juicio histórico por parte del espectador-historiador. Mientras que el progreso como una norma para juzgar la historia significa que el sentido de un acontecimiento histórico se revela sólo al final. Por eso, en Kant la importancia del acontecimiento permanece precisamente no en su final sino en su apertura hacia nuevos horizontes para el futuro. La Revolución Francesa es un acontecimiento tan importante por la esperanza que conlleva para las generaciones futuras. Sin embargo, entiendo que esa «apertura hacia nuevos horizontes» no es recogida de igual manera por Arendt. En ella, pienso que se produce un cambio en la concepción del tiempo, que la separa de Kant, precisamente por la necesidad de captación de «un instante auténtico» (entre el pasado y el futuro).

Arendt distingue entre las tesis de la filosofía política de Kant, en la que se defiende el progreso hacia una unión federal de naciones para dar a la idea de *humanidad* una realidad política, de la idea relativa a la significación de un fenómeno histórico. «La participación cercana al entusiasmo» que captura a los espectadores de la Revolución Francesa y la «exaltación del público que contempla desde fuera sin la menor intención de cooperación», son la base para que, desde la posición del espectador, se pueda encontrar un significado que los actores ignoran, y ese significado está en su «desinterés», en su no participación, desinterés que lleva al entusiasmo. «El desinterés de la Revolución caracterizó a la Revolución Francesa como un gran acontecimiento»<sup>65</sup>. Pero hay otro factor interconectado, y es la esperanza por el futuro que hace posible el perpetuo progreso de la especie humana: la Historia desde un punto de vista general. Ahora bien, «ese punto de vista» es ocupado por un «espectador» que es o un «ciudadano del mundo» o un «espectador del mundo».

Esta distinción entre el «horizonte de expectativas» y el punto de vista del «espectador desinteresado» adquiere en Arendt un significado distinto del que le da Kant. La diferencia se produce porque Arendt busca en el juicio un sentido de redención de las injusticias del pasado; Kant no está interesado en el pasado, sólo en el futuro. La concepción del tiempo de Arendt, que pretende darle un sentido catártico y existencial (redentor) al juicio reflexionante (concebido, eso sí, a partir del juicio del gusto kantiano), va a ser decisiva para dar salida a algunas paradojas kantianas. Una de las posibilidades críticas del pensamiento de Arendt está en su concepción del tiempo y en las posibilidades del juicio para dar sentido al ser humano como ser temporal<sup>66</sup>.

La cuestión se centra en el sentido catártico y existencial del juicio, sentido que adquiere por su analogía con el juicio estético, con lo bello —lo bello es un fin en sí mismo. El problema del sentido de la existencia radica, en última instancia, en romper o sobrellevar «la tiranía del Tiempo». El «juicio histórico», por la mirada retrospectiva que permite captar o «sostener el instante», permitiría «estar fuera del juego de la vida», es decir, «entre el pasado y el futuro»<sup>67</sup>.

El problema se centra, pues, en el «instante» (el ahora), tal y como nos lo presenta el análisis de lo bello. Ha de ser posible que se produzca ese instante «auténtico» por la mirada retrospectiva del

65 H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 85.

66 M. Canovan ha puesto de relieve la importancia que tiene en H. Arendt la obra de W. Benjamín, especialmente su concepción de la historia, su crítica del progreso y la importancia del «instante». M. Canovan. «Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal en H. Arendt», en VVAA, *H. Arendt: El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001.

67 H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 13.

juicio histórico, del espectador. La posibilidad de ser espectador fuera del conflicto entre el pasado y el futuro, desde la autonomía del juzgar, no sólo representa el punto de vista del espectador imparcial sino también una relación auténtica con el pasado.

En consecuencia, al fundar en la noción de «validez ejemplar» el juicio del historiador, Arendt realiza una doble operación teórica: mantener la impredecibilidad de la acción y no hipotecar la actualidad a los horizontes de expectativas del futuro. Será en los juicios retrospectivos (de los historiadores, de los narradores y de los seres humanos en general) donde se produzca la posibilidad de generar sentido y defender la dignidad del particular frente al universal. Estamos ante una concepción del tiempo que no hipoteca la acción al modelo fijado por el futuro y que no pretende redimir desde ese modelo futuro las injusticias del pasado. Esa función de redención pasaría a desempeñarla la catarsis que supone la propia acción de juzgar.