

## Hannah Arendt, lectora de Kant: una crítica smithiana

ENRIQUE UJALDÓN

**Resumen:** En las *Conferencias sobre la filosofía política* de Kant, Hannah Arendt lleva a cabo una lectura política de la teoría del juicio desarrollada por Kant en su *Crítica del juicio*. El espectador de la belleza que emite el juicio estético se convierte en espectador de los asuntos humanos que emite juicios políticos. Pero así como el papel del creador y el del espectador son diferentes, también lo son el de quien realiza la acción política y quien la juzga. Ello produce una escisión entre ética y política que parece insoslayable desde la filosofía kantiana. La tesis que vamos a defender es que Arendt no comprende adecuadamente el papel del conflicto para generar orden y vincular reglas universales con acciones particulares.

**Palabras clave:** Arendt, espectador, ética, juicio, Kant, política, mano invisible.

**Abstract:** In *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Hannah Arendt develops a political interpretation of the theory of judgment exposed by Kant in his *Critique of Judgment*. According to Arendt, the spectator of the beauty that expresses the aesthetic judgments turns into spectator of the human action that expresses political judgments. The roll of the creator and the roll of the spectator are different and the roll of the political actor and the person who judges him is different too. It causes an irreparable break between ethics and politics in Kant's philosophy. From my point of view, Arendt doesn't understand properly the roll of the conflict for generating order and linking general rules with particular actions.

**Key words:** Arendt, spectator, ethics, judgment, Kant, politics, invisible hand.

### 1. Introducción

Hannah Arendt enseñó e investigó durante sus últimos años de vida en la *New School for Social Research* de New York, en la que en 1970 impartió un seminario sobre la *Crítica del juicio* kantiana, publicado póstumamente con el título de *Reflections on Kant's Political Philosophy*<sup>1</sup>. En lo que sigue nos proponemos leer los libros y ensayos de Kant<sup>2</sup> en los que Arendt centra su lectura para poner de manifiesto sus virtualidades y límites como lectora del filósofo de Königsberg. Pero antes debemos

---

Fecha de recepción: 26 junio 2004. Fecha de aceptación: 2 julio 2004.

1 Introducción y edición a cargo de Ronald Beiner, Chicago, The University of Chicago Press, 1982. Hay traducción de Carmen Corral, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003, por donde se cita, indicando el número de página. El libro es en realidad parte de un ambicioso proyecto, *The Life of the Mind*, quizás el filosóficamente más ambicioso de su vida intelectual, que debía desarrollarse en tres partes. Los volúmenes 1, *Thinking*, y 2, *Willing*, fueron publicados póstumamente, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. Hay traducción de Fina Birulés y Carmen Corral, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002. Cuando murió, acababa de comenzar el último de los libros que habría de completar el proyecto: *Judging*

2 Por motivos puramente pragmáticos, las ediciones de Kant manejadas, y por las que se cita, no siempre coinciden con las utilizadas por la traductora de *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Se indicará en cada caso la edición utilizada.

hacer unas breves consideraciones sobre el desarrollo del pensamiento político de Arendt para situar adecuadamente sus reflexiones sobre la filosofía política kantiana.

Desde la publicación en 1963 de *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*<sup>3</sup> las cuestiones sobre el *Pensamiento* y el *Juicio* van adquiriendo un énfasis especial en su pensamiento hasta articularse en el proyecto final de *The Life of the Mind*. La tesis central de Arendt sobre las motivaciones de Eichmann para actuar como lo hizo es que éstas no respondían al fanatismo racista o a los designios de una mente enfermiza, poseída por impulsos destructivos, si no que, de forma más banal, pero si cabe más terrible, las acciones de Eichmann se explicaban porque sus facultades de pensar y juzgar o bien fallaron o bien estuvieron ausentes en su toma de decisiones. Eichmann no era una mente malvada, sino un hombre gris que siguió de forma escrupulosa y efectiva las órdenes de sus superiores, sin plantearse la diferencia entre hacer más baratos y eficientes los sistemas de exterminio de seres humanos como, en su caso, lo habría sido luchar contra las plagas de los cultivos para mejorar su rendimiento. Eichmann se veía a sí mismo como parte de una cadena de mando burocrática que ni podía ni debía evaluar las consecuencias de sus acciones. Años después de transcurridos los hechos, como puso de manifiesto el juicio en Jerusalén, tampoco era totalmente capaz de ello. Para que Eichmann hubiese sido capaz de hacerse cargo de las consecuencias de sus acciones debería haber contado con la presencia de la imaginación, pues sólo ésta puede representarnos al otro como un yo en nuestra conciencia y conseguir que, por simpatía, podamos ponernos en su lugar. La imaginación es, entonces, prerrequisito del uso de la capacidad de pensar, lo que en este caso significa ponerse en lugar del otro y establecer un diálogo que haga posible el surgimiento de un juicio moral sobre la naturaleza de las propias acciones. Arendt señala que: «El papel de la imaginación en el ámbito de nuestras facultades cognoscitivas es quizás el mayor descubrimiento de Kant en la *Crítica de la razón pura*» (p. 145). El caso Eichmann ejemplificó, entonces, para Arendt, la conexión entre las facultades de pensar y juzgar como constitutivas de la acción política y moral.

Como es bien sabido, Kant distinguió en la *Crítica de la Razón Pura* entre Entendimiento (*Verstand*) y Razón (*Vernunft*). El entendimiento es la facultad que nos proporciona el conocimiento genuino de verdades acerca del mundo externo. La razón, en cambio, nos impulsa siempre más allá de lo que puede ser conocido. La búsqueda de la razón más allá del orden de lo empírico es la búsqueda del sentido tanto del mundo en sí mismo como de nuestro papel en él. Una búsqueda incesante por su misma naturaleza ya que no puede anclar sus resultados en el orden rígido de lo empírico, pues debe ser constantemente reevaluada y sometida a crítica y revisión<sup>4</sup>. Ello confiere a la facultad de pensar un carácter eminentemente político, porque la práctica de la política como ejercicio consciente por parte de los hombres para construir comunidades humanas sólo puede hacerse mediante el autoexamen de las decisiones tomadas y de sus consecuencias, en una socrática investigación de la vida pública. Una acción necesaria porque la acción humana produce incesantemente

3 Nueva York, Viking Press, 1963. Hay traducción, *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1967. Ha sido reeditada en Barcelona, Paidós, 2003. Eichmann fue uno de los máximos responsables de la compleja maquinaria de transporte y aniquilación de millones de judíos durante la Segunda Guerra Mundial. Escondido en Argentina, fue secuestrado por los servicios secretos israelíes, llevado a Israel y juzgado allí en 1961. Hannah Arendt cubrió el juicio para el *New Yorker*. El resultado de esos reportajes es el libro citado que en su día produjo reacciones airadas por parte de la comunidad judía, pues calificar las terribles acciones de un personaje como Eichmann como «banales» parecía ofender a las víctimas de la barbarie nazi, muertas y vivas.

4 V. J. L. Villacañas, *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid, Editorial Cincel, 1988, pp. 72-77.

resultados no previsibles que no pueden derivarse de juicios sintéticos *a priori*. La imprevisibilidad de la acción humana no puede poner en cuestión los grandes imperativos de la razón, pero sí exige dilucidar cómo se relacionan los nuevos hechos con tales imperativos y cuáles son los mandatos de la prudencia que, dado lo nuevo de cada situación, son más adecuados en la búsqueda de la felicidad y de un orden político más justo. El desarrollo de la acción humana, que crea nuevas formas de pensamiento y de organización política, pone en cuestión las reglas mismas con las cuales tales novedades deben ser juzgadas. Y ello es especialmente notable en el s. XX, puesto que, para Arendt, los mismos cambios políticos, sociales, tecnológicos o científicos, han destruido los conceptos que la tradición política y moral había desarrollado para juzgarlos. Las categorías políticas tradicionales se muestran insuficientes para afrontar la elaboración teórica de los nuevos acontecimientos, lo que impide formular un juicio adecuado. Una teoría del juicio es, entonces, no sólo un problema filosófico de primer orden, sino también un acuciante problema político para un mundo en profunda transformación. En esta búsqueda se insertan sus lecturas de la *Crítica del juicio*.

## 2. El juicio reflexivo

Kant se ocupa por extenso de la capacidad de juzgar en la *Crítica de la razón pura*. De hecho, lo que caracteriza al entendimiento es su capacidad de hacer juicios que subsumen particulares bajo universales dando lugar a juicios sintéticos *a priori*. Esto es lo que llama Kant «juicios determinados». Según Arendt la capacidad de juzgar no fue analizada por ningún gran pensador, ni por el mismo Kant, hasta la *Crítica del Juicio*<sup>5</sup>, en la que analiza el «juicio reflexivo», que se plantea cuando necesitamos pensar un caso particular para el que no tenemos una regla de carácter universal en la que pueda ser subsumido y, a pesar de ello, la emisión del juicio se nos hace necesaria. De hecho, los seres humanos elaboramos juicios habitualmente, si bien se trata de juicios subjetivos, no universalizables. El difícil reto al que Kant se enfrenta en su análisis del juicio reflexivo es cómo hacer posible que, sin que el juicio deje de ser sobre un particular, tenga un momento de universalidad porque proceda de una facultad compartida por todos los seres racionales. Como sabemos, la universalidad del juicio, como en el caso del espectador imparcial de Adam Smith, depende no sólo

---

5 De acuerdo con Hannah Arendt, al final de la vida de Kant le restaban dos grandes temas: el primero el de la sociabilidad humana, el hecho de que los seres humanos se necesiten unos a otros, no sólo pragmáticamente como fuente de resolución mutua de sus necesidades, sino incluso para la formación misma de su mente. La sociabilidad sería entonces, como señaló Aristóteles, un rasgo esencial del hombre en tanto que individuo dotado de facultades superiores. El segundo es el tema del sentido de la existencia. Esta cuestión explica en parte una de las diferencias centrales entre la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio* y es la diferente consideración del ser humano en ambas obras. Mientras que en la primera Kant se dirige a todo ser dotado de razón, en la segunda Kant se ocupa de los seres humanos concretos. Y el que Kant se dirija a los seres humanos concretos, no a entes racionales descorporeizados, constituye uno de los vínculos entre las dos partes de la *Crítica del juicio*. El otro vínculo es que en ambas partes se ocupan de particulares. Así, en la consideración de la belleza, Kant trata de juicios sobre particulares, a los que no se llega tras aplicar ninguna regla universal. Como señala Arendt, la belleza de una rosa no se deduce ni del hecho de que todas las rosas sean bellas, ni de que identifiquemos, analíticamente podríamos decir, la belleza con las rosas. En su análisis de los fines de la naturaleza Kant plantea la imposibilidad de derivar un proceso particular de la naturaleza de causas generales, «mecánicas», las llama Kant. Esto es, no podemos derivar los porqués de la existencia de las cosas naturales de la naturaleza misma de las cosas. Los fines no pueden provenir de causas mecánicas, según Kant —y aquí se nos muestra Kant como un predarwiniano. Y tampoco pueden encontrarse causas naturales de los fines de la existencia humana, como había enseñado Rousseau. La búsqueda de una respuesta, señala Arendt, sólo puede estar en relación con nuestro carácter de seres teleológicos; seres «que proyectamos sin cesar las intenciones y los fines y pertenecemos —en tanto que seres intencionales— a la naturaleza» (p. 32), como en Aristóteles, podríamos añadir nosotros.

del uso de una facultad que compartimos con el resto de los seres humanos, sino también de que el juicio que emitamos sea *desinteresado*, que trascienda nuestros intereses particulares y adopte una perspectiva universal. Vemos así cómo se liga la imaginación con la facultad de juzgar. Pues sólo por el esfuerzo de la imaginación que nos permite ponernos en lugar de los demás es posible la emisión de un juicio reflexivo. Arendt habla de que la imaginación «va de visita», esto es, se pone en lugar de los otros y hace posible la validez pública de la emisión de un juicio de un sujeto particular sobre un asunto cuya especificidad no permite que pueda ser subsumido por regla universal alguna. Ése es el caso del juicio estético.

En el espacio estético el creador debe someterse al juicio del gusto, aún admitiendo que éste no tendría nada que juzgar si no existiese aquél, y ello porque la condición para que existan objetos bellos es la comunicabilidad<sup>6</sup>. Esto es, el espacio de los espectadores posibilita el que la belleza pueda aparecer. El espectador de la belleza y el de la acción política tienen en común la facultad de juzgar. El artista y el hombre de acción deben tener como objetivo el hacerse entender por ese mismo público culto. Un público que, si en la práctica no es universal, su aspiración es llegar a serlo. Porque todos los hombres comparten ese «*sensus communis*», opuesto al «*sensus privatus*». Nuestra facultad de pensar, desde un punto de vista lógico, puede operar perfectamente, derivando conclusiones de premisas dadas, o puede realizar operaciones matemáticas correctamente, todo ello sin ningún tipo de comunicación. Pero la pérdida del «*sensus communis*» equivale a la locura porque se hace imposible que el propio juicio sea validado y confirmado «por la presencia de los otros» (p. 120). El gusto no es el resultado arbitrario de la subjetividad, sino que pertenece a una forma de vida en el que uno aprende a juzgar. Juzgamos porque no podemos vivir aisladamente, porque necesitamos contar con el apoyo de los demás. Así, dice Arendt, y podría haber dicho Wittgenstein: «Yo juzgo como miembro de una comunidad y no como miembro de un mundo supra-sensible, quizás habitado por seres dotados de razón pero no del mismo aparato sensorial» (p. 126). Y añade más adelante: «En otras palabras, cuando se juzga, se hace como miembro de una comunidad» (p. 134)<sup>7</sup>.

La imaginación es la que permite el salto del ámbito de la privacidad de la conciencia al ámbito de lo público. La imaginación, por medio de lo que Kant llama «operación de la reflexión», convierte los objetos percibidos en objetos de representación y sobre estos sí que puede ejercerse la reflexión. La imaginación es la facultad de hacer presente lo ausente y sobre tal representación se ejerce el juicio, no sobre la sensación de agradable o desagradable. Pues el juicio sólo puede ejercerse cuando no se está afectado por la presencia inmediata del objeto. Por ello no cabe juicio estético sobre las sensaciones proporcionadas por el olfato y el paladar. Éstos son sentidos interiores en los que se siente no un objeto, sino una sensación. La información proporcionada por los sentidos del olfato y el paladar no puede ser representada, puesto que no puede ser recordada, aunque sí reconocida. Esto es, sólo es posible el ejercicio del juicio cuando se ha establecido una distancia

6 Afirma Kant: «El gusto es, como Juicio en general, la disciplina (o reglamentación) del genio; si bien le corta mucho las alas o lo hace decente y pulido, en cambio, al mismo tiempo, le da una dirección, indicándole por dónde y hasta dónde debe extenderse para permanecer conforme a un fin, y al introducir claridad y orden en la multitud de pensamientos, hace las ideas duraderas, capaces de un largo y, al mismo tiempo, universal aplauso, de provocar la continuación de otros y *una cultura en constante progreso*». *Crítica del Juicio*, parágrafo 50, p. 278 (el subrayado es nuestro).

7 La semejanza con Wittgenstein es más que notaria. Dice Wittgenstein en el parágrafo 242 de sus *Investigaciones filosóficas*: «A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios. Esto parece abolir la lógica; pero no lo hace». Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Crítica, 1988.

con respecto a lo juzgado y tal distancia la proporciona la imaginación gracias a la representación del objeto. Esta distancia es la que establece las condiciones de posibilidad de la imparcialidad y, por consiguiente, las condiciones de posibilidad del juicio estético. La belleza no reside en la percepción, sino en el juicio. Por ello lo que se opone a la belleza, dice Kant, no es lo feo, sino «lo que despierta asco»<sup>8</sup>. El juicio se opone al sentido privado, pues la facultad de juzgar es por naturaleza pública. Imparcialidad en la acción y desinterés estético son, entonces, dos caras de la misma moneda.

La capacidad de juzgar es lo que realmente distingue a los hombres de los animales. No la razón, puesto que esta sería la misma para todos los seres racionales del universo. Luego la humanidad misma se manifiesta en el uso del juicio, que depende de la capacidad de comunicar, que Kant distingue de la capacidad de expresar. Los locos y los animales pueden expresar su ira, su alegría o su miedo. El uso del *sensus communis*: «...se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro propio juicio»<sup>9</sup>. La capacidad de juzgar es una capacidad de universalizar, de buscar un juicio que sirva como regla. Las máximas, según Arendt, que guían este *sensus communis* son las de pensar por uno mismo, situarse en lugar de otro y ser consecuente. Obsérvese que en Kant las máximas no tienen nada que ver con el conocimiento. La verdad no requiere máximas, sino principios que una vez reconocidos como racionalmente verdaderos no queda más que aceptar. Las máximas son necesarias en aquellas cuestiones opinables, sobre las que quepa la emisión de un juicio reflexivo.

Y es que la capacidad de juzgar no se realiza ni mediante inducción ni mediante deducción; esto es, «no tiene nada en común con las operaciones lógicas». En el ámbito de la conciencia moral, las operaciones de la conciencia no son aplicaciones de la capacidad de juzgar, sino que son dictados de una autoridad superior, divina, que determina qué debe y qué no debe ser hecho. Por tanto, el juicio del que se ocupa Arendt está mejor caracterizado con la noción de «gusto», tal y como se ha estudiado en el ámbito de la estética. De hecho, *La metafísica de las costumbres* había sido anunciada como *Crítica del gusto moral* y cuando comenzó a trabajar en la tercera crítica la llamó en un principio *Crítica del gusto*. Ello prueba que Kant habría descubierto una nueva facultad, la de juzgar, que sería la encargada de discernir entre lo bello y lo feo. Y, al mismo tiempo, Kant sitúa la capacidad de discernir entre el bien y el mal del lado de la razón, alejada, por tanto, de la capacidad de juzgar. Las categorías morales están en la esfera de influencia de la razón. Mientras que las categorías estéticas forman parte de la esfera del juicio reflexivo, pues la insistencia en lo particular entra en tensión con el carácter universal de la razón. Por ello la facultad del juicio no es razón teórica ni razón práctica y por ello está más cerca de la estética. Sin embargo, es justamente esta capacidad del juicio reflexivo de pensar particulares que no pueden ser sometidos fácilmente a principios universales lo que vincula la *Crítica del juicio* con las preocupaciones políticas de Kant manifestadas en los numerosos ensayos de este período y motivados por los cambios en los acontecimientos políticos de su tiempo: la revolución americana y la francesa que, según Arendt, lo despiertan de su sueño político (p. 39). Y tras «despertar», Kant se encuentra con que las categorías morales se revelan insuficientes para pensar los cambios políticos.

Kant descubriría que su filosofía moral no le ayudaba a solucionar el problema de la organización del Estado puesto que el problema en la esfera de acción política no es cómo podemos ser vir-

8 *Crítica del Juicio*, parágrafo, 48, p. 268.

9 *Ídem*, parágrafo 40, p. 245.

tuosos, sino cómo conseguir que los hombres sean buenos ciudadanos. Es el problema de cómo hacer posible un régimen republicano cuando no podemos dar por descontada, como Aristóteles, la sociabilidad humana. Esto es, el problema es cómo construir un Estado que haga posible la *Política* de Aristóteles sabiendo que no sólo éste tiene razón, sino que también hay que concedérsela a Hobbes. No podemos basar el régimen republicano en la *philia*, sino en el equilibrio de las diferentes fuerzas que integran la vida del Estado, que son las fuerzas de las pasiones que mueven a los hombres que lo componen: «el hombre está obligado a ser un buen ciudadano, aunque no lo esté a ser un hombre moralmente bueno»<sup>10</sup>. El descubrimiento que obliga a repensar la esfera de la acción política es que, como afirma Arendt, «un hombre malvado puede ser un buen ciudadano en el seno de un buen Estado» (p. 40). Ser malvado significa dar prioridad absoluta a los intereses egoístas del sujeto de acción; no significa perseguir el mal por sí mismo, porque esto es imposible; nadie, por principio, quiere el mal para sí. De lo que se trata es de hacer una excepción para con uno mismo porque, quizás entre otras cosas, uno cuenta que otros la harán, o bien que evaluados perjuicios y beneficios es más racional eludir el cumplimiento de la ley<sup>11</sup>. Pero, claro está, esto no puede hacerse públicamente, porque, puesto que la conducta, por definición, daña al bien común, sería perseguida. Así que Kant va a buscar las claves de la conducta públicamente correcta en motivaciones que alegrarían a los sofistas y entristecerían a Sócrates.

### 3. El juicio moral y el espectador

He aquí donde la lectura que Arendt realiza de Kant va distanciándose progresivamente de la solución kantiana, levantando un muro entre la esfera de la acción moral, dirigida a sujetos puramente racionales y guiados por el imperativo categórico, y la esfera de la acción política, donde Kant no terminaría de elaborar una teoría del juicio lo suficientemente poderosa para salvar el abismo entre ética y política. Porque, del mismo modo que en el dominio de la moral la buena voluntad no puede servir de guía en el juicio moral, tampoco en el dominio de la política podemos confiarnos a la buena voluntad de los hombres. Kant se sitúa así en la línea de realismo político que inaugura Maquiavelo, y contra el que con tanta vehemencia ha luchado Leo Strauss. Pero Kant, a diferencia de Maquiavelo, y en línea con Aristóteles, no sólo está pensando en un régimen posible, sino también en el *mejor* régimen, que puede que no sea completamente posible, pero sí merece la pena acercarse a él tanto como esté en nuestras manos. Sólo que para ello, como Hobbes y Espinosa, hay que considerar a los hombres como son, y no como queremos que sean.

Fueron fundamentalmente los moralistas escoceses los que hicieron el trabajo de hacer conciliables las diferentes pasiones humanas con un orden social progresivo. Para los moralistas escoceses, como para Kant, el progreso del orden social no se deriva de pasiones egoístas que generan efectos beneficiosos, como en Mandeville, quien no duda que las pasiones que mueven a los hombres a actuar sean en sí mismas moralmente detestables, pero que quedan legitimadas por sus consecuencias benéficas. La respuesta estriba en que el interés propio, más que los principios morales estrictos,

10 I. Kant, «Para la paz perpetua», *En defensa de la Ilustración*, traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Barcelona, Alba Editorial, 1999, p. 333.

11 La estructura de la argumentación es similar a la hipótesis básica de trabajo del Premio Nobel de Economía Gary S. Becker, conocido por extender las técnicas del análisis económico al análisis de fenómenos sociológicos tales como la criminología. V., Gary Becker: «Crime and Punishment: An Economic Approach», *Journal of Political Economy*, 76, nº 2, Marzo-Abril, 1968, pp.169-217, lo cual dista mucho de ser sólo una mera curiosidad académica.

es el mejor guía para la acción. Y ello no es más que una derivación de la tesis de que cada uno es el mejor juez de sus propios actos; tesis que fundamenta el principio de la autonomía de la moral. Puede sonar paradójico que el «formalista» de Kant afirme en *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime* que: «Los hombres que obran según principios, son muy pocos, cosa que hasta es muy conveniente, pues con facilidad estos principios resultan equivocados»<sup>12</sup>, por el contrario, aquéllos que se dejan llevar por sus propios intereses resultan «más inteligentes, ordenados y precavidos; dan consistencia y firmeza al todo, y, sin proponérselo, son útiles en general»<sup>13</sup>.

Estas reflexiones de Kant son un magnífico ejemplo del cambio de perspectiva que se produjo durante el siglo XVII y que triunfó en el XVIII y que sitúa a las pasiones y los intereses como ejes en torno a los cuales explicar la conducta humana<sup>14</sup>. Hirschman afirma que la idea de interés se convirtió en una auténtica moda, a la que califica —de forma desorientadora— de «pasajera» y a la vez de ser un paradigma en el sentido de Kuhn<sup>15</sup>. Es el interés del propio individuo el que le sirve para dominar sus pasiones, interiorizando un pacto hobbesiano entre las fuerzas que tienden en nosotros a romper el orden social con aquellas que creen que es más conveniente el respetarlo. Arendt, como tantos intérpretes de lo que en desafortunada metáfora se ha venido en llamar la *mano invisible*, ve en esta concepción «flaquezas considerables» (p. 42). El orden social parece depender de una metafísica teleológica que hace conciliables las aspiraciones de los distintos intereses. Pero a pesar de ser éste un tópico interpretativo, puede afirmarse que la generación de orden social no requiere necesariamente la mediación política, y mucho menos la divina<sup>16</sup>.

Kant, como Adam Smith y tantos otros, cree que los individuos pueden cuidar de sí mismos. Y no cree necesaria una revolución moral o mental en los hombres para conseguir un cambio político hacia lo mejor. Arendt considera a ambas tesis como independientes, pero no lo son: el hecho de que los hombres pueden cuidar de sí mismos es lo que hace innecesarios los cambios revolucionarios para impulsar los cambios políticos. Ello no quiere decir, ni en Ferguson, ni en Adam Smith, ni en Kant, que se deje todo a la mano invisible, en el sentido de rechazar toda intervención del Estado en los asuntos públicos, sino que exige el ejercicio de la política para regular la conducta autointeresada por medio de reglas públicas que todos puedan reconocer. Sin embargo, la pregunta es: ¿cómo es posible la conciliación entre los intereses particulares y los generales, si el motor que impulsa la acción política no es la persecución del bien común, sino la satisfacción de las pasiones egoístas?

La respuesta se encuentra en la *Crítica del Juicio*, en el *sensus communis* que es, afirma Kant «la condición necesaria de la universal comunicabilidad de nuestro conocimiento»<sup>17</sup>. Como hemos visto,

12 *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, Madrid, Alianza, 1997, p. 61.

13 *Ídem*, p. 62.

14 Un libro clásico sobre la cuestión es el de Albert O. Hirschman, *The passions and the interests: Political arguments for capitalism before its triumph*. Princeton University Press, 1977. Hay traducción de Joan Solé, *Las pasiones y los intereses*, Barcelona, Ediciones Península, 1999, en la que, curiosamente, sólo se cita a Kant en una ocasión, y de pasada.

15 *Ídem*, p. 65.

16 Fue Adam Ferguson quien mostró como las naciones disponen de instituciones que son el resultado de la acción humana, pero no del designio humano, V. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*. Edimburgo, 1966. Hay traducción de G. Soriano, *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974. Pero ha sido F. Hayek quien mejor ha explicado cómo funcionan los órdenes extensos autoorganizados, especialmente en *Derecho, legislación y libertad*. Vol I. *Normas y orden*, traducido por Luis Reig Albiol, Madrid, Unión Editorial, 1978, especialmente el capítulo II, Cosmos y taxis. Acaba de aparecer un interesante volumen de estudios que aborda diferentes perspectivas sobre esta cuestión coordinado por Rafael Rubio de Urquía, Francisco José Vázquez y Félix-Fernando Muñoz, *Procesos de autoorganización*, Madrid, Unión Editorial, 2004.

17 *Crítica del Juicio*, edición y traducción de Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 2001, p. 177.

tal sentido común era lo que posibilitaba la formación del juicio estético en la *Crítica del juicio*, y vinculaba la búsqueda individual de la verdad con la posibilidad de discusión pública de las pretensiones de verdad. En el caso del juicio reflexivo, y a diferencia del juicio determinante, la discusión no la lleva a cabo el filósofo desde una posición superior, la del dominio de la verdad, sino que el alcance mismo de la verdad está en relación con la confrontación crítica con el pensamiento de los demás. Arendt cita una carta de Kant a Marcus Herz esclarecedora sobre esta cuestión y relevante desde nuestros propósitos, en la que afirma: «Siempre confío en que, enfocando imparcialmente mis juicios desde el punto de vista de otros, pueda llegar a obtener una tercera cosa que aventaje a lo que anteriormente pensaba»<sup>18</sup>. Si el espectador de la obra de arte es el que posibilita el surgimiento del juicio estético y, por consiguiente, de la belleza, el *mundo de lectores* es lo que permite lo que Arendt llama «el modo de pensar extensivo» (p. 84), el cual, por medio de la imaginación, nos sitúa en un espacio potencialmente público, al dotarnos de la capacidad de ponernos en lugar del otro. Ello nos permite superar nuestros intereses particulares, pero no porque subsumamos una acción particular bajo una norma universal, como en la esfera de la moralidad, pues en este caso no es posible tal cosa. ¿Cómo, entonces? Si en el caso del juicio estético la posición era la del espectador desinteresado, en el caso del juicio reflexivo la posición es la de un espectador imparcial, que convierte al ciudadano cosmopolita kantiano en un *Weltbetrachter*, un espectador del mundo. La asimetría entre el juicio reflexivo y el político es que el segundo no puede ser desinteresado. El espectador no es una figura impasible, sino imparcial, como se muestra en la reacción kantiana ante la Revolución francesa: fascinación y repulsión aún tiempo determinan la mirada de Kant<sup>19</sup>. Calificado como «el acontecimiento de nuestro tiempo», no deja de condenar a los que lo promovieron. El espectador no se limita a ser testigo de los acontecimientos, sino que su tarea fundamental es emitir juicios. Ahora bien, ¿cuál es el criterio para juzgar los acontecimientos? La respuesta es simple: el progreso de la humanidad.

El espectador es el que confiere sentido a los acontecimientos, puesto que los participantes están demasiado involucrados en ellos como para apreciar el proceso en su conjunto. El espectador puede ver en el caos revolucionario «una disposición moral del género humano» a la que puede manifestar «una simpatía rayana en el entusiasmo»<sup>20</sup>. El espectador imparcial sólo puede sentir una humeana simpatía natural ante la lucha de un pueblo que reclama el derecho a gobernarse a sí mismo; pero es que, además, es esa misma lucha la que nos ofrece esperanzas del continuo progreso de la especie hacia lo mejor, porque «un fenómeno como ese, afirma Kant, no *se olvida jamás* en la historia humana»<sup>21</sup>. Pero, la misma imparcialidad del espectador es la que le debe conducir a juzgar como inmoral los medios utilizados para alcanzar un cambio político en sí mismo deseable. La rebelión no puede justificarse moralmente, la revolución no es nunca legítima. El resultado parece paradójico: Kant condena la acción, pero se entusiasma ante ella<sup>22</sup>.

18 Carta a Marcus Herz, 7 de Junio de 1771. Véase Kant, *Selected Pre-Critical Writings*, Nueva York, Barnes and Noble, 1968, p. 108. Citado por Arendt, p. 83.

19 V. J. L. Villacañas, *Kant y la época de las revoluciones*, Madrid, Ediciones Akal, 1997.

20 I. Kant, «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor» en *Filosofía de la historia*, traducción de Eugenio Ímaz, México, F.C.E., 1978, p. 106.

21 *Ídem*, p.108.

22 La paradoja se desvanece si se sitúa en una perspectiva adecuada. Kant repite en varios lugares que la libertad no es algo que se tiene o no se tiene si no que se alcanza por medio de su ejercicio, como la capacidad de juzgar. De hecho, dependen la una de la otra. La revolución es un ejercicio de libertad, por más inmoral que sea, y sólo ejercitando su libertad podrán los hombres ser realmente libres. V. I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza,



La razón, según Arendt, de por qué no debe uno implicarse, a pesar de lo dicho, en una tarea que si tiene éxito aplaudiría, es el «principio trascendental de la publicidad» que se convierte en la condición de posibilidad de una acción política republicana. Esto es, en *Para la paz perpetua*, Kant afirma que: «Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyas máximas no soportan ser publicadas»<sup>23</sup>. Este conflicto entre espectador y actor ejemplifica el conflicto entre la moral y la política, pues el principio no hace justa en sí misma una máxima por el hecho de que pueda ser publicitada. Y, además, el principio no actúa de forma simétrica, puesto que para el gobernante «ello no resulta necesario»<sup>24</sup>. Y así como el primer imperativo categórico hubo de completarse con un segundo, este imperativo de publicidad ha de completarse con una segunda formulación: «Todas las máximas que *necesitan* la publicidad (para no perder su fin) concuerdan a la vez con el derecho y la política»<sup>25</sup>.

Luego la existencia de un espacio público de publicidad es el límite, afirma Arendt «si no para la acción, al menos para la opinión» (p. 96). Esto es, si la rebelión necesita del secreto para prosperar, entonces no puede ser aprobada. Pero ello no equivale a legitimar el orden político injusto, pues los ciudadanos deben enfrentarse públicamente con el mal. Es evidente que haciéndolo ponen en peligro, si no siempre su vida, sí al menos su tranquilidad y con ella la persecución de la verdad que la caracteriza. Por ello sólo es posible afrontar tal tipo de enfrentamiento si uno ama más a la humanidad que a sí mismo. Arendt establece aquí una iluminadora correspondencia con Maquiavelo: «La frase de Maquiavelo “Amo más a mi ciudad natal que a mi propia alma” es una variante de: “Amo al mundo y a su futuro más que mi vida o mi persona”» (p. 96). Pero tal amor no basta por sí mismo si uno no espera que la acción pueda ser transformadora de tal modo que mejoren las vidas de los individuos, que se progrese hacia lo mejor. Así, el progreso aparece como un postulado no de la razón pura, o de la práctica, si no del ejercicio de la capacidad de juzgar. El espectador contempla las acciones de los hombres, un espectáculo de glorias y miserias. Pero si no hay esperanzas, si no se cansan los propios actores «porque están chiflados»<sup>26</sup>, entonces se aburrirá el mismo espectador. Kant no habla de solución de todos los problemas, de *un final made in Hollywood*, sino de dotar a la historia de la humanidad de un argumento, de un hilo narrativo que confiera sentido a las acciones de los hombres.

#### 4. La historia como progreso

Arendt se pregunta por la garantía de que la historia tenga realmente un sentido, y especialmente un sentido de progreso para el género humano. La respuesta de Kant, y que Arendt pone en cuestión es, de nuevo, el tema de la mano invisible, de la astucia de la naturaleza, porque «a través del antagonismo de los hombres prospera la armonía, aun contra su voluntad»<sup>27</sup>. La armonía es fruto de la

---

1995, en cuya nota 71 Kant afirma que «no se madura jamás para la Razón si no es por medio de los *propios* intentos», p. 235; o «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?», *En defensa... op. cit.*, en donde argumenta Kant el uso de la libertad acarrea peligros ciertos, pero los hombres «al final aprenderían a caminar después de algunas caídas», p. 64.

23 Apéndice II, de «Para la paz perpetua», *ídem*, p. 352.

24 *Ídem*, p. 353. El problema que late aquí es el de la soberanía, pues el soberano es quien posee «el poder supremo irresistible», pues justamente poseer tal poder es lo que otorga el derecho a mandar. La revolución es ilegítima, pero si triunfa, las condiciones se invierten y el antiguo soberano pasa a súbdito, sin derecho moral a la rebelión, *vid.* p. 354.

25 *Ídem*, p. 358.

26 I. Kant, *Teoría y práctica*, Edición de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 2002, p. 53.

27 «Para la paz perpetua». Suplemento primero, *op. cit.*, p. 327.

discordia, no de la concordia. Y así como de la contemplación de la naturaleza se deriva el sentimiento de lo sublime que, como sabemos, está ligado a la comprensión del orden que opera bajo el aparente desorden, así también de la contemplación de los asuntos humanos podemos derivar sentimientos sublimes, en ambos casos como espectadores de los «procesos naturales»<sup>28</sup>. El espectador de la política contempla como, a través del despotismo y la guerra, se va abriendo paso el progreso de la humanidad.

El verdadero héroe de la historia es, entonces, el género humano que debe progresar tras dos objetivos: la libertad, en el sentido, dice Arendt, de que ningún individuo domine a sus semejantes; y la paz, que permite la concordia del género humano y el intercambio entre Estados. Éstas son las ideas de razón, y sin ellas la historia carecería de sentido. Pero, de acuerdo con la interpretación de Arendt, la escisión entre la esfera moral y la política parece conducir al espectador a un callejón sin salida y, con él, a la filosofía política kantiana.

Un sujeto que se guía por la razón, que quiere que su acción sea digna de mérito, sólo puede regirse por la razón moral. Como ha puesto de relieve Rodríguez Aramayo, este implacable diagnóstico kantiano hace ver con toda claridad que, para Kant, filosofar y gobernar, ética y política, no sólo son oficios incompatibles, sino que su relación es mutuamente peligrosa, puesto que arruina sus respectivos intereses. Por un lado, el poder político impide la imparcialidad, pues al estar necesariamente inserto en cursos de acción se hipoteca la libertad del espectador y se impide su objetividad, mientras que, por otro, la ética impide la toma de decisiones políticas ineludibles<sup>29</sup>.

Para Arendt, esta reivindicación del espectador como depositario de la verdad y de la imparcialidad es tan vieja como la misma filosofía, y hunde sus raíces en la idea de que la vida contemplativa es superior a la activa. Ahora bien, al juzgar el presente por la idea de progreso, se invierte el modo de juzgar los acontecimientos. Mientras que para el saber clásico los acontecimientos se juzgan y contemplan particularizadamente y por tanto sólo pueden juzgarse *est post facto*, para Kant los acontecimientos habría que juzgarlos por las posibilidades que abren al futuro. Arendt cita a Hegel en su *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* afirmando que «podría haberlas escrito Kant» (p. 108).

La vía kantiana para hacer transitables las esferas irreconciliables de la política y de la ética se encuentra, de nuevo, en la *Crítica del Juicio*: «Por sí solo, un hombre abandonado en una isla desierta, ni adornaría su cabaña ni su persona..., sólo en sociedad se le ocurre, no sólo ser hombre, sino, a su manera, ser un hombre fino (comienzo de la civilización), pues como tal es juzgado quien tiene inclinación y habilidad para comunicar su placer a los demás y quien no se satisface con un objeto cuando no puede sentir la satisfacción en él mismo en comunidad con otros hombres. Tam-

28 Ello aclara la ironía que contiene el título original alemán de la *Para la paz Perpetua, Zum ewigen Freiden*, que alude a una inscripción escrita en el rótulo de una posada holandesa que hace alusión a la paz de los muertos. La «paz perpetua» es la de los muertos. No podemos aspirar a eso en un mundo de vivos. Por ello en la *Crítica del juicio* afirma que la guerra «tiene algo de sublime en sí» (parágrafo 28, p. 206). Pero ello no debe ser incompatible con la búsqueda de la paz. La cuestión desde el punto de vista de una crítica del juicio es la de juzgar si un determinado conflicto contribuye o no a la construcción de un orden cosmopolita. De nuevo vemos la necesidad de postular un sentido a la acción como condición de posibilidad del ejercicio de la capacidad de juzgar. Por ello puede afirmar Kant: «La guerra no es tan incurablemente mala como la fosa de la monarquía universal», *La religión...*, op. cit. pág. 205 n. Como afirmará Hegel, el conflicto entre las naciones será un motor del progreso. Y ello no expresa más que el conflicto entre el deber expresado en *La metafísica de las costumbres*: «no debe haber guerras, como veto irrevocable», *Metafísica de las...* segunda parte, conclusión, pág. 195, que se desprende de la razón práctica y la conciencia, expresada en el mismo texto, de que debemos actuar del mismo modo aunque la resolución pacífica de los conflictos «quedara como un deseo irrealizable».

29 Roberto Rodríguez Aramayo, *La quimera del rey filósofo*, Madrid, Taurus, 1997, p. 125.

bién espera y exige cada uno que los demás tengan consideración a la universal comunicación, *como si*, por decirlo así, *hubiera un contrato primitivo, dictado por la humanidad misma*»<sup>30</sup>. De ello Arendt concluye que es posible derivar el imperativo categórico de la acción: «actúa siempre según la máxima gracias a la cual este pacto originario pueda realizar en una ley general» (p. 138). Luego, «Cuando se juzga y cuando se actúa en el ámbito político, uno debe orientarse según la idea —no según la realidad efectiva— de que se es un ciudadano del mundo y así, un *Weltbetrachter*, un espectador del mundo» (p. 139). Pero Arendt no presta atención al hecho de que el espectador no es sólo quien observa los acontecimientos del mundo y emite su juicio sobre éstos, sino que el espectador lo es, fundamentalmente, de sus propias acciones, en la misma línea argumentativa que desarrolla Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales*<sup>31</sup>. Las dos formulaciones del imperativo categórico exigen una universalización del juicio moral que obliga a tomarse a uno mismo como espectador de sus propias acciones. La autonomía moral depende de esta capacidad de ponerse normas con carácter universal y juzgar sobre su aplicación. Es el propio sujeto, convertido en espectador de sí mismo, quien debe evaluar si una acción particular le obliga a convertir en mero medio y no en un fin a sí mismo o a los demás. Juzgar desde el imperativo categórico no es diferente a juzgar desde un punto de vista cosmopolita.

Pero, para Arendt el juicio moral no puede articularse políticamente porque Kant sólo podía concebir la acción bajo la forma de *actos gubernamentales*, porque no cuestionaba la existencia de un gobierno autocrático en Prusia. Y, por el contrario, la acción —política— de los súbditos sólo podría entenderse como conspiración. Si toda la actividad política cae del lado de las autoridades, a los demás sólo les toca obedecer y, al público culto juzgar si esas acciones van en interés de todos. Pero la acción le está vedada. Afirma Arendt que esto se debe a que «para Kant la alternativa al gobierno existente no es la revolución sino un *coup d'état*» (p. 114). El golpe de Estado debe prepararse en secreto, por razones obvias. Se trata de que un grupo sustituya a otro, por la fuerza, en el ejercicio del poder. Mientras que la revolución necesita de la publicidad, porque debe buscar el respaldo de la mayor parte de la población; luego, por su misma naturaleza, necesita de argumentos públicos en el ámbito público. Pero, en nuestra opinión, la verdadera disyuntiva no está entre revolución y golpe de Estado, porque ambas cosas no se oponen necesariamente. ¿No nació la revolución rusa de un oportunista golpe de Estado de Lenin ante la pasividad y el desmoronamiento de las estructuras políticas zaristas? La diferencia estriba en la legitimidad invocada en ambos procesos. En la revolución, la legitimidad a la que se apela es la del pueblo: no se afirma que se toma el poder en nombre del pueblo, sino que lo que se dice es que es el mismo pueblo quien toma el poder. En el golpe de Estado, en cambio, la conquista del poder se legitima en nombre de los intereses de la patria o en nombre del pueblo, al que se promete devolver oportunamente la soberanía cuando las razones que motivaron el golpe de Estado desaparezcan. Pero la idea de que los revolucionarios encarnan al pueblo mismo es una mistificación de la que Kant no pudo ser objeto ¿Y no es precisamente el ver esto como absurdo lo que conduce a Kant a rechazar la revolución francesa a pesar de recibirla con alborozo? Para Arendt la condena kantiana de la revolución se basa en que la entiende como golpe de Estado, pero ¿cabe entenderla de otro modo? Es precisamente porque se juzga desde el punto de vista cosmopolita por lo que, al mismo tiempo que se asiste entusiásticamente al espectáculo de la revolución, se la condena moralmente. En Kant, el conflicto no es moral, como lo será en Weber, pero sí es un conflicto práctico que obliga a decidir porque la polí-

30 *Crítica del Juicio*, pp. 249-250 (el subrayado en nuestro).

31 Edición y traducción a cargo de Carlos Rodríguez Braun. Alianza Editorial, Madrid, 1997.

tica no es la esfera de la pura libertad, y no es posible transitar entre la esfera de la moral a la de la política y viceversa sin verse afectado por ello.

La reconciliación entre ética y política es un ideal de la razón que se proyecta hacia el futuro en la forma de progreso de la humanidad. Un futuro que no está garantizado ni exige sacrificar la dignidad de los seres humanos del presente en nombre de las conquistas del futuro. Para Arendt, una política que no está guiada por el juicio moral no ofrece garantías ni a los individuos ni a la humanidad. Pero su interpretación depende de una inadecuada comprensión de la dinámica de un orden social libre, de la mano invisible smithiana, del conflicto como generador de un orden justo sin tener que especificar cada una de las situaciones prácticas en las que desarrolla la vida humana. Pero probar por qué Kant tiene razón en este punto y Arendt no, debe ser motivo de otro artículo.