

La potencialidad política del juicio estético: acerca de la reapropiación arendtiana de Kant

The Political Potentiality of Aesthetic Judgment: on Arendtian Reappropriation of Kant*

ANABELLA DI PEGO

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

RESUMEN. La afirmación de Hannah Arendt según la cual en la tercera crítica se encuentra la filosofía política no escrita de Kant ha llevado a los intérpretes a concentrarse casi exclusivamente en su lectura del juicio estético. Sin embargo, Arendt se detiene durante la mayor parte de sus conferencias sobre Kant en sus textos políticos y de filosofía de la historia. A partir de esto, nos proponemos mostrar que la peculiar reapropiación que Arendt realiza de Kant procede en un doble movimiento que partiendo de estos textos, los enlaza con la tercera crítica de manera tal que ambos resultan reconfigurados. Así, sostenemos que el análisis kantiano de la Revolución francesa y el uso público de la razón, le permiten a Arendt situar el juicio estético en un horizonte comunicativo efectivo.

Palabras clave: Hannah Arendt; Kant; juicio estético; comunicabilidad; filosofía de la historia; uso público de la razón; Revolución francesa.

ABSTRACT. Hannah Arendt's asseveration: that Kant's unwritten political philosophy lies in the third critique, has led to the concentration almost exclusively on her reading of the aesthetic judgment. However, Arendt analyzes during most of her lectures on Kant his philosophy of history and his political writings. I intend to show that the peculiar reappropriation that Arendt makes of Kant proceeds in a double movement which, on the basis of these texts links them with the third critique so that both are reconfigured. Thus, I argue that the Kantian view of the French Revolution and the public use of reason, allows Arendt to put the aesthetic judgment in an actual communicative horizon.

Key words: Hannah Arendt; Kant; aesthetic judgment; communicability; Philosophy of history; Public Use of Reason; French Revolution.

1. Introducción

En este trabajo nos proponemos indagar la especificidad del juicio como facultad política desde la perspectiva de Hannah Arendt, a partir del análisis de *Las conferencias sobre la filosofía política de Kant* [1982], que dictó en 1970 en la *New School for Social Research*. Curiosamente los intérpretes se han focalizado en la lectura arendtiana de algunos pasajes de la *Crítica del Juicio*¹, sin detenerse mayormente en sus análisis de los escritos de Kant sobre filosofía de la historia (Beiner, 2003; Benhabib, 2000; Wellmer, 2000)². Sin embargo, de las trece Conferencias que Arendt dictó sobre Kant, las primeras nueve se abocan a la reconstrucción de esos textos y recién a partir de la décima conferencia se concentra en la cuestión del juicio (Degryse, 2011, 346)³. Beiner no puede ignorar este hecho en su ensayo interpretativo que sigue acompañando las Conferencias de Arendt desde 1982 hasta nuestros días, pero simplemente neutraliza su importancia, puesto que a su entender “Arendt incluso sugiere que Kant se divertía –ni más ni menos– con su filosofía de la historia” (Beiner, 2003, 245). Para ello Beiner remite a la referencia de Arendt según la cual, el propio Kant había calificado “algunos de estos textos como mero «divertimiento de ideas»” (Arendt, 2003, 22). Sin embargo,

cuando Arendt realiza esta afirmación se encontraba discutiendo con las interpretaciones que veían en estos escritos una «cuarta crítica» en donde se encontraría su filosofía política, mientras que nuestra hipótesis es que lo que ella se propone mostrar es que resultan de suma importancia para pensar desde una perspectiva política la *Crítica del Juicio* (Arendt, 2003, 26). De este modo, a diferencia de la interpretación extendida, según la cual Arendt halla en la *Crítica del Juicio* la filosofía política no escrita de Kant, consideramos que es necesario complejizar esta aseveración, sosteniendo que en realidad es en la relectura de la *Crítica del Juicio* a través de los escritos de filosofía de la historia, en donde Arendt encuentra esbozada en Kant una filosofía política que resulta de actualidad.

En este contexto, se puede esclarecer por qué Arendt dedicó tanta atención a los escritos de filosofía de la historia, considerando que su análisis ocupa alrededor de las dos terceras partes de sus conferencias sobre Kant. Esto mostraría que Arendt encontró en estos escritos un material relevante para su aproximación al juicio, y advirtiendo que en ese momento no eran tomados en consideración por los estudiosos del filósofo alemán, comienza refutando aquellas “objeciones” que, según sus propias palabras, “pueden alegarse en contra

de mi selección del tema” (Arendt, 2003, 25). Entre estas objeciones se encuentra, aparte de la cuestión ya referida por Beiner, el hecho de que Kant se había dedicado a estos temas en los últimos años de su vida “cuando el declive de sus facultades mentales [...] era algo innegable” (Arendt, 2003, 26). Arendt responde invirtiendo este argumento, al sostener que Kant advirtió muy tarde la especificidad de la política –su carácter irreductible a lo histórico o a lo social– cuando ya no disponía de suficiente tiempo, por lo que es preciso reconstruir a partir de sus últimos escritos su pensamiento político y esta sería la tarea que la pensadora alemana⁴ emprende en sus conferencias.

En nuestros días se ha desplegado toda una línea interpretativa en torno de estos escritos otrora considerados marginales en la filosofía kantiana, y de acuerdo con esta perspectiva resulta manifiesto “que los escritos de Kant sobre filosofía de la historia no pueden ser considerados como una especie de paréntesis dentro del sistema crítico, a modo de un mero divertimento intempestivo” (Rodríguez Aramayo, 1994, XII). A comienzos de los setenta, Arendt había emprendido esta tarea de recuperación de los textos de filosofía de la historia de Kant, pero en su apuesta específica de leerlos en relación complementaria con su concepción del juicio estético. En 1997, es decir,

quince años después de la primera publicación de las Conferencias sobre Kant, Beiner escribe un nuevo artículo sobre la lectura arendtiana del juicio, titulado precisamente “Rereading Hannah Arendt Kant’s Lectures”. Sin embargo, allí Beiner sigue soslayando en su interpretación el análisis que Arendt hace de los ensayos históricos y políticos de Kant. Esto se debe fundamentalmente a su propio posicionamiento respecto de estos escritos kantianos, a los que Beiner (1997, 23) considera como accesorios respecto del núcleo de la obra de Kant. De este modo, Beiner ratifica su convencimiento relativo a la escasa relevancia de los escritos de filosofía de la historia en la trayectoria del pensamiento kantiano, y a partir de ello elude nuevamente afrontar la lectura arendtiana de los mismos.

En disonancia con esta interpretación –cuyo mayor referente es Beiner, pero que también encontramos en las diversas aproximaciones ya mencionadas–, en este trabajo nos concentramos en estos textos y proponemos la siguiente hipótesis de lectura: para la comprensión de los alcances de la reapropiación arendtiana de Kant resulta indispensable enlazar sus escritos políticos y de filosofía de la historia con la tercera crítica. Así, por ejemplo, Rodríguez Aramayo destaca explícitamente los vínculos que pueden establecer-

se entre ambos y particularmente señala que el ensayo *Ideas de una historia universal en clave cosmopolita* [1784] “anticipa de alguna manera la problemática que aborda la segunda parte de la *Crítica del Juicio*” (Aramayo, 1994, XII). Por nuestra parte, sostenemos que Arendt procura establecer un nexo entre algunos elementos de la filosofía kantiana de la historia y la primera parte de la tercera crítica. Este nexo no puede ser caracterizado en términos de anticipación, porque supone antes bien una reconfiguración mutua de los textos kantianos en su lectura conjunta. De este modo, Arendt procede en un doble movimiento que implica la crítica de la noción kantiana de progreso y el desmontaje de la perspectiva teleológica de la historia, a la vez que la recuperación de la idea del uso público de la razón en relación con el juicio estético. Desde nuestra perspectiva, la peculiaridad de la lectura de Arendt reside en concebir que el juicio reflexionante, y particularmente el juicio estético, ofrece una clave para responder a algunos de los problemas planteados en los textos sobre la historia, al mismo tiempo que éstos permiten reconsiderar algunas cuestiones relativas al juicio. Procuramos mostrar que sólo en esta mutua complementariedad emerge un Kant desconocido y extraño para la tradición filosófica, en el que Arendt encuentra la

simiente de una filosofía política de capital actualidad.

2. *La revolución como signo histórico y el uso público de la razón*

Comenzamos con el análisis de la segunda parte del escrito “El conflicto de las facultades” denominada “Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor” [1797] y más específicamente con su tratamiento de la Revolución francesa, para delimitar los elementos que resultarán nodales en relación con la reformulación arendtiana del juicio estético. Al plantearse “si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, Kant señala que no es posible responder a esta cuestión basándose en la experiencia ni siquiera cuando ésta muestra una cierta tendencia prevaleciente. Esto se debe a que los hombres son seres libres y pueden, en consecuencia, realizar un viraje en su camino por lo que “no cabe *predecir* lo que *harán*” (Kant, 2010d, 799; Ak. VII, 83)⁵. Asimismo, no se trata como en la astronomía de un problema de cambio de perspectiva dado que, señala Kant, no podemos adoptar una perspectiva externa de los asuntos humanos “pues tal sería el punto de vista de la *providencia* que, al sobrepasar toda sabiduría humana, abarca también las acciones *libres* del hombre” (Kant, 2010d, 799; Ak. VII, 83). Sin em-

bargo, como es sabido, Kant sale de esta encrucijada sosteniendo que hay un acontecimiento de la época que se erige como signo manifiesto de una disposición moral de la humanidad que permite afirmar cierto progreso: la Revolución francesa. Pero aún antes de este suceso histórico, en su texto “Idea para una historia universal en clave cosmopolita” de 1784, la revolución⁶ ya desempeñaba un papel central en la concepción kantiana de la historia.

“[...] prestando atención por doquier a la constitución civil y sus leyes [...] siempre quedó un *germen de ilustración* que se desarrollaba un poco más con cada nueva *revolución*, preparando el siguiente nivel en la escala del perfeccionamiento: se descubrirá, como creo, un hilo conductor que no sólo puede servir para explicar el confuso juego de las cosas humanas o el arte de la predicción de los futuros cambios políticos [...], sino que también se abre una perspectiva reconfortante de cara al *futuro* (algo que no se puede esperar con fundamento sin presuponer un plan de la Naturaleza), imaginando un *horizonte remoto* donde la especie humana se haya elevado hasta un estado en el que todos los gérmenes que la *Naturaleza* ha depositado en ella puedan ser desarrollados plenamente y pueda verse consumado su destino sobre la tierra” (Kant, 2010b, 26; Ak. VIII, 30. Las cursivas me pertenecen).

En este pasaje se encuentran presentes las nociones fundamentales de la concepción de la historia de Kant: la revolución y la consecuente ilustración, la orientación al futuro, la idea de un plan

de la Naturaleza y de un “progreso asintótico”, “cuyo desenlace se ve transferido al horizonte de un remoto futuro” (Rodríguez Aramayo, 1994, 27, nota 116). Frente al absurdo decurso de los asuntos humanos y debido a que no se puede presuponer que los hombres actúen de acuerdo a propósitos racionales, Kant considera que es tarea del filósofo interpelar a la historia en búsqueda de un plan de la Naturaleza, que permita entenderla “como si” existiese un hilo conductor a través del cual se van desarrollando las potencialidades, no de los individuos sino del conjunto de los hombres que habitan la tierra, aún a pesar de que cada uno actúe persiguiendo sus propios fines⁷. Por eso, resulta manifiesto que el interés de Kant por la historia no reside en el pasado sino por el contrario se dirige hacia el futuro (Arendt, 2003, 24). En este contexto la revolución, aunque no es en sí misma causa del progreso, constituye un “*signo histórico*” [*Geschichtszeichen*] del mismo, en tanto evidencia una disposición moral del género humano hacia una mayor autonomía que se manifiesta en la capacidad de los pueblos de darse una constitución política apropiada (Kant, 2010d, 800; Ak. VII, 85).

Asimismo, a Kant le interesa en particular destacar “el germen de ilustración” que la revolución trae consigo y el entusiasmo que

suscita en los espectadores y sus implicancias para el uso público de la razón. Antes de continuar con el análisis de la Revolución francesa, resulta necesario que nos detengamos brevemente en la caracterización del uso público de la propia razón. En “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?”, Kant señala que para salir de la minoría de edad los hombres deben pensar por sí mismos (*Selbstdenken*), saliéndose de las andaderas que les permiten sustraerse de asumir esta tarea (Kant, 2010a, 3; Ak. VIII, 35). Pero pensar por sí mismo no es suficiente, puesto que también es necesaria la libertad que posibilite hacer un uso público de la razón. La difusión, la circulación y el intercambio de opiniones entre un público docto, permite la ilustración del pueblo al tiempo que resulta vital para el desarrollo del pensamiento mismo. De manera que la libertad de conciencia compatible con el uso privado de la razón resulta insuficiente, puesto que el pensamiento para desarrollarse requiere de la expresión y de la confrontación pública de las propias opiniones. Arendt encuentra acá un punto crucial en el que Kant toma distancia de la tradición filosófica, puesto que el pensamiento requiere de un espacio público efectivo en el “que se expone a sí mismo a «la prueba de un examen libre y público» algo que supone que cuantos más

participen mejor” (Arendt, 2003, 77). El pensar por sí mismo no es meramente una actividad que se lleva a cabo en solitud⁸, sino que requiere además para desplegarse de las perspectivas de los otros en el espacio público.

Por eso, “la *interdicción* de la publicidad” (Kant, 2010d, 805; Ak. VII, 89) constituye uno de los peores males políticos porque obstaculiza la ilustración del pueblo, y con ello para Kant su progreso hacia lo mejor, así como también el intercambio público que hace avanzar al pensamiento. Sin embargo, Kant advirtió la peligrosidad política que implica exaltar el uso público de la propia razón, puesto que los filósofos “se ven desacreditados bajo el nombre de ‘portadores de Ilustración’ [*Aufklärer*] como gente peligrosa para el Estado” (Kant, 2010d, 805; Ak. VIII, 89). Por lo que se encargó de restringir este uso público de la razón a los espectadores, mientras que, en nuestro carácter de ciudadanos, nos encontramos impelidos a obedecer y cumplir nuestros deberes públicos. De ahí que Kant hacia el final de su texto sobre la ilustración proclame “*razonad cuanto queráis y sobre todo cuanto gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!*” (Kant, 2010a, 9; Ak. VIII, 41). En consecuencia, desde la perspectiva de Kant, “el ámbito público lo constituyen los críticos y los espectadores y no los actores

o los productores” (Arendt, 2003, 118). Esta restricción del ámbito público a los espectadores, según Arendt, debe situarse en el contexto de la Prusia de las últimas décadas del siglo XVIII, en donde el monarca absoluto se rodeaba de una burocracia de funcionarios ilustrados, a la vez que mantenía una gran distancia de los súbditos, por lo que “no podía existir otro ámbito verdaderamente público más que éste del público que lee y escribe” (Arendt, 2003, 114).

Como veremos, esta argumentación que distingue entre el ciudadano o actor, por un lado, y el espectador, por otro, se va a replicar en su análisis de la Revolución francesa. Lo que ha despertado el entusiasmo del público⁹, que observaba la revolución desinteresadamente, en tanto que no se encontraba directamente involucrado, ha sido el hecho de que el pueblo francés haya emprendido la tarea de darse una nueva constitución civil, abriendo de este modo la discusión pública en torno de la mejor forma constitucional. La relevancia de la revolución no reside en las grandes acciones ni en los crímenes o mezquindades que puede haber llevado consigo desde la perspectiva de los actores, sino en su acogida por parte del público, desde la perspectiva de los espectadores.

“La revolución de un pueblo plerótico, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acu-

mular miseria y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera esperar llevarlo a cabo venturosamente al emprenderlo por segunda vez y, sin embargo, esa revolución —a mi modo de ver— encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en ese juego) una *simpatía* conforme al deseo que colinda con el entusiasmo y cuya propia exteriorización llevaba aparejado un riesgo, la cual no puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano” (Kant, 2010d, 801; Ak. VII, 85).

En la cita precedente puede apreciarse de qué modo Kant distingue entre la revolución como un fenómeno concreto con sus bajas propias, que cualquier hombre sensato situado en el papel de los actores no osaría avalar, y el entusiasmo generalizado que suscita la revolución entre los espectadores y que no puede ser olvidado, porque ha mostrado el potencial meliorativo que una constitución republicana trae consigo para el ámbito político. Sin embargo, inmediatamente Kant manifiesta su reticencia a que los pueblos emprendan la modificación de sus constituciones:

“[...] esto no quiere decir que un pueblo con una constitución monárquica haya de arrogarse el derecho de saber modificar ésta, ni abrigar tan siquiera el oculto deseo de hacerlo, pues quizá su extenso enclave dentro de Europa pudiera recomendarle aquella constitución como la única con que puede subsistir entre tantos vecinos poderosos” (Kant, 2010d, 801, nota 43; Ak. VII, 85).

De aquí resulta manifiesta la aparente escisión entre el actor y el espectador (Arendt, 2003, 86-87) que atraviesa la aproximación de Kant a la revolución: desde la perspectiva de los espectadores se muestra como un ferviente admirador y la presenta como el signo de la disposición moral al progreso del género humano, pero desde la perspectiva de los actores, no sólo señala las miserias y crímenes que conlleva, sino que también se opone a las tentativas revolucionarias de los ciudadanos. Kant enfatiza que los hombres en tanto seres libres tienen derecho a darse una forma de gobierno en la que todos sean colegisladores, pero seguidamente apunta que “ese derecho siempre es una idea cuya realización queda limitada por la condición de que sus *medios* concuerden con la moralidad, algo que al pueblo no le cabe transgredir jamás; no resulta lícito que esto tenga lugar mediante la revolución, que en todo momento es injusta” (Kant, 2010d, 802, nota 44; Ak. VII, 85)¹⁰. La publicidad, no obstante, es la propulsora de las reformas y por tanto la garante del progreso y cuando el Estado obstaculiza su funcionamiento, socava al mismo tiempo sus propias posibilidades de progreso¹¹. Este uso público de la razón debe dirigirse e interpelar al Estado para que emprenda las reformas, pero debe abstenerse de incitar a los ciudadanos a desafiar

a la autoridad vigente. “Desde luego, resulta *grato* imaginarse constituciones políticas que satisfagan las exigencias de la razón (sobre todo desde un punto de vista jurídico), pero es *temerario y punible* proponérselas al pueblo para instigarle a derogar la constitución vigente” (Kant, 2010d, 807, nota 49; Ak. VII, 92).

Esta dualidad hace de Kant un filósofo exaltador de la revolución desde la perspectiva del espectador, y un reformista desde la perspectiva de los actores¹². Pero los actores incluso en la reforma tienen un papel acotado, puesto que ante la pregunta “¿Cuál es el único orden de cosas en el que cabe esperar el progreso hacia lo mejor?”, Kant responde “no por la marcha de las cosas *desde abajo hacia arriba*, sino *desde arriba hacia abajo*” (Kant, 2010d, 808; Ak. VII, 92). Por lo que, “convendría que el Estado también se reformase a sí mismo de vez en cuando y progresara continuamente hacia lo mejor ensayando la evolución en lugar de la revolución” (Kant, 2010d, 808; Ak. VII, 92). Incluso Arendt sostiene que desde la perspectiva kantiana cualquier intento de acción por parte de los súbditos sería vista como actividad conspirativa, y esto nuevamente porque en el marco del régimen monárquico prusiano “Kant sólo podía concebir la acción bajo la forma de actos de las autoridades del mo-

mento” (Arendt, 2003, 114). En este sentido, Arendt considera que “la condena kantiana de la acción revolucionaria se basa en un malentendido” (Arendt, 2003, 114) respecto de la acción, o más bien podríamos precisar, en no haber abordado la acción política en su pluralidad, puesto que el sujeto de la historia es el “género humano” y el de la moral es el individuo autónomo. En este punto, Arendt recurre al juicio estético en donde Kant considera a los hombres en plural, en tanto que este consiste en un mecanismo de coordinación de juicios en relación con el sentido común (Arendt, 2003, 55).

A continuación, nos abocamos a esbozar someramente cuál es la inflexión o torsión que Arendt realiza en los textos de filosofía de la historia de Kant, para poder exaltar la revolución desde la perspectiva de los actores y concebir la publicidad de una manera ampliada. El juicio de Kant como «filósofo de la Revolución francesa» (Arendt, 2003, 86) no se interesa por el acontecimiento singular, sino que se orienta por el porvenir y por lo que este acontecimiento puede significar para las generaciones futuras (Arendt, 2003, 103). De modo que, la finalidad de la naturaleza opera en este juicio teleológico situando los acontecimientos históricos en un horizonte futuro en el que pierden relevancia sus características inmediatas, por

lo que a su vez permite conciliar las perspectivas de los actores y de los espectadores. En este sentido, Rodríguez Aramayo sostiene que “el plan oculto de la Naturaleza cumple idénticas funciones a las que serán asignadas más tarde al juicio reflexionante” (Rodríguez Aramayo, 1994, XIII), en la forma del juicio teleológico, del que Kant se ocupa en la segunda parte de la *Crítica del Juicio*.

Al proceder según la máxima o el supuesto de la finalidad de la naturaleza, el juicio teleológico cifra el sentido de los acontecimientos en las perspectivas futuras que abre, y no en su propia singularidad. Arendt señala que este juicio teleológico se diferencia notablemente del enfoque histórico de los antiguos que “sólo estaba interesado en el hecho singular” (Arendt, 2003, 107). Pero encuentra en el propio análisis de la revolución de Kant un juicio que de manera análoga se halla centrado en lo particular: el juicio estético. En la medida en que el entusiasmo ocupa un lugar destacado en la recepción de la revolución¹³, el juicio del espectador remite al juicio estético. De este modo, el análisis de los acontecimientos históricos en Kant implicaría una dialéctica entre el juicio estético, vinculado al entusiasmo que suscita en el público, y el juicio teleológico, vinculado a la intención de la naturaleza postulada por el filósofo. Cuando

el filósofo se dirige a la historia “como si” existiese un plan oculto de la Naturaleza, según el cual se van desplegando las potencialidades del género humano, su mirada abarcadora le permite suturar la escisión entre las perspectivas del actor situado y del espectador desinteresado a través de la proyección que ofrece el juicio teleológico. Así, las perspectivas de los actores y del público se articulan en la mirada teleológica del filósofo de la marcha de la historia hacia lo mejor. En la perspectiva kantiana, sin “la hipótesis del progreso” nada tendría sentido, ni los sucesos pasados, pero tampoco la acción porque “sólo esta esperanza [de tiempos mejores] ha inspirado a los «bienpensantes» a «hacer algo provechoso por el bien común»” (Arendt, 2003, 97)¹⁴. Respecto de esta “solución” de Kant, Arendt señala que “en la actualidad sabemos que se puede *datar* la idea de progreso y también sabemos que los hombres han actuado siempre, incluso antes de que apareciese tal idea” (Arendt, 2003, 97).

Por esta razón, Arendt procura volver a pensar la historia y la política haciendo a un lado la noción de progreso¹⁵ y desmontando la articulación kantiana entre juicio estético y teleológico, para situarlas exclusivamente en el marco conceptual de la analítica de lo bello. Sin embargo, una vez desactivado el juicio teleológico, reaparece

el problema de la escisión entre la mirada del actor y del espectador. Para responder a esta cuestión, como veremos en el próximo apartado, Arendt retoma el análisis kantiano del genio estableciendo un paralelismo con el actor, por un lado, y entre el crítico que juzga y el espectador, por otro lado. De este modo, Arendt se propone pensar los asuntos humanos desde el juicio estético, acoplando la mirada del actor y del espectador, y sustrayéndolos de la perspectiva teleológica y de su vínculo con el progreso, para insertarlos en el horizonte de lo particular y lo singular. Esta es la torsión que Arendt lleva a cabo con el pensamiento kantiano, pero que solo se encuentra insinuada en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*.

Llegados a este punto, se podría objetar si en realidad Arendt no ha hecho lo que Beiner y otros intérpretes han señalado, a saber, descartar los escritos históricos y políticos de Kant, para ir en busca de su filosofía política no escrita exclusivamente en el juicio estético. Así, Arendt habría recorrido en vano los textos políticos de Kant en la mayor parte de las conferencias que dictó y de las páginas que nos legó. Sin embargo, consideramos que hay un punto crucial en el que Arendt permanece atenta a estos escritos para contrarrestar o al menos advertirnos respecto de cierta tendencia del juicio estético.

El juicio estético es una actividad que requiere que nos distanciamos del mundo y que estemos solos con nosotros mismos, pero que aún así detenta un carácter intersubjetivo porque procede, como señala Kant, “comparando su juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente *posibles*” (Kant, 2010c, 420, §40; Ak. V, 293. La cursiva me pertenece). Si nos atenemos estrictamente a esta caracterización, el juicio no requiere de un espacio público efectivo, sino tan solo de un espacio público virtual. Para desactivar esta posible deriva, Arendt vuelve a la concepción kantiana del “uso público de la razón”, en donde el pensamiento para desarrollarse requiere no sólo de la capacidad de pensar por sí mismo sino de la libertad de expresar e intercambiar las opiniones en un espacio público efectivo. De este modo, Arendt considera que el juicio requiere de este intercambio en el espacio público, que somete a examen los juicios propios confrontándolos con los juicios de los demás. La capacidad del juicio no requiere solamente de interlocutores potenciales sino también del intercambio con otros reales. Arendt recupera así el uso público de la razón para situar en un contexto intersubjetivo concreto al juicio estético.

En este sentido, no consideramos que la concepción de Arendt del juicio pueda ser interpretada

como una actividad que supone “una comunidad ideal que juzga” (Beiner, 2003, 98). Antes bien el juzgar requiere sopesar los otros juicios posibles, pero también y fundamentalmente considerar los juicios en el espacio público efectivo. En este sentido, puede entenderse por qué Arendt (2001a, 348-349) finalizaba *La condición humana*, advirtiendo que es más difícil pensar que actuar bajo un régimen tiránico, en tanto que el pensamiento requiere de la comunicación con otros. El uso público de la razón no es meramente algo que pueda fortalecer o dar mayor impulso al desarrollo del pensamiento, sino que es una condición que hace posible el propio pensamiento. El pensar y juzgar no pueden ser, entonces, reducidos al ejercicio de “una comunidad ideal de interlocutores potenciales”, como pretende Beiner (2003: 208) en su interpretación de Arendt, porque estas actividades requieren de la publicidad no solamente como medio de expresión sino como dinámica constitutiva del proceso de pensamiento y del juicio a través del intercambio de ideas y del examen público.

De este modo, Arendt establece un vínculo constitutivo entre el juicio y la dinámica comunicativa actual. En consecuencia, lo que resulta fundamental para el desarrollo de la actividad de juzgar no es el discurso en abstracto sino los

procesos concretos de interacción comunicativa. El juzgar, como actividad del espíritu, requiere de la pluralidad para desplegarse, por lo que la interacción con otros, constituye una condición de posibilidad del juicio, y ahí residen precisamente sus potencialidades políticas. De manera que la lectura de Arendt se remonta al juicio estético para llevar a cabo una crítica del progreso y una des-teleologización de la historia en Kant, pero al mismo tiempo vuelve a sus textos históricos para resituar el juicio estético en el entramado de los procesos comunicativos en el espacio público¹⁶. En este doble impulso se debate la reapropiación que Arendt realiza de Kant y es allí en donde el acontecimiento emerge en su singularidad una vez desmontada su finalidad, y en donde los actores-espectadores juzgan en un marco intersubjetivo de publicidad efectiva.

3. El juicio estético reconsiderado a la luz del uso público de la razón

En las últimas cuatro conferencias, Arendt (2003, 111-142) se aboca al análisis y la reapropiación del juicio estético kantiano para pensar la política. Además de los materiales dispersos¹⁷, en donde Arendt más que abordar la cuestión del juicio, acude a ella ocasionalmente para mostrar el camino posible de salida de algunos atolladeros del pensamiento

—la comprensión del horror, la narración de lo singular, el mal absoluto y la banalidad del mal, entre otros—, sólo lleva a cabo un estudio sistemático del juicio estético en las últimas conferencias sobre Kant. Procedemos a continuación a realizar una somera presentación de la delimitación kantiana entre juicio determinante y reflexionante, y dentro de éste último entre juicio teleológico y estético, para posteriormente profundizar en la caracterización arendtiana de la trama conceptual del juicio estético de Kant, concentrándonos fundamentalmente en sus vínculos con la imaginación, el sentido común y la validez ejemplar.

En la tercera crítica, Kant define al juicio en general como “la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal” (Kant, 2010c, 313, Int. IV; Ak. V, 179). Mientras que el juicio determinante procede subsumiendo lo particular en un concepto que le es dado con antelación, el juicio reflexionante es aquel que parte de lo particular y sin conceptos dados procura alcanzar lo universal. El juicio reflexionante no ofrece un conocimiento de los objetos, sino que, como su nombre lo indica, implica un movimiento reflexivo del sujeto orientado a un discernimiento de la representación de un objeto particular en sí mismo. En este sentido, en su proyecto frustrado de un libro sobre introducción

a la política [1956-1959], Arendt caracteriza al juicio estético como un juzgar sin criterios que consiste en diferenciar antes que en subsumir: “Este juzgar sin criterios no puede apelar a nada más que a la evidencia de lo juzgado mismo y no tiene otros presupuestos que la capacidad humana del juicio, que tiene mucho más que ver con la capacidad para diferenciar que con la capacidad para subsumir y ordenar” (Arendt, 1997, 54).

Los juicios reflexionantes, en sus dos modalidades del juicio estético y del teleológico, parten de lo particular y deben hallar en sí mismos un principio que les permita llegar a lo general. Este principio en el caso del juicio teleológico es la finalidad de la naturaleza, y en el caso del juicio estético esta finalidad es puramente formal porque la apreciación de lo bello es una finalidad sin fin¹⁸. Según las palabras de Arendt: “Lo bello es, en terminología kantiana, un fin en sí porque contiene en sí mismo todos sus posibles significados, sin referencia a otros, sin vínculo con otras cosas bellas” (Arendt, 2003, 142). En este sentido, el juicio estético analiza lo particular dado en sí mismo, o lo particular en tanto que particular, sin ponerlo en relación con un fin determinado. Consecuentemente el juicio estético partiendo de lo particular aspira a la generalidad, pero permanece, por así decirlo, vinculado

a un objeto singular que es un fin en sí y que por tanto no puede ser desplazado por una aproximación prospectiva. Esta peculiar finalidad puramente formal sin fin es lo que lo diferencia del juicio teleológico. En este marco, se sitúa el desmontaje que Arendt lleva a cabo del juicio estético respecto del juicio teleológico, en tanto que el primero concibe lo particular como una finalidad formal que en consecuencia no lo pone en relación con ningún fin determinado.

El juicio de gusto es un juicio estético en tanto que descansa en bases subjetivas, remitiendo a la representación en la que un objeto es dado al sujeto, y como su determinación no se funda en ningún concepto, no puede dar conocimiento alguno. “El juicio se llama estético también solamente porque su fundamento de determinación no es ningún concepto, sino el sentimiento (del sentido interno) de aquella armonía en el juego de las facultades del espíritu en cuanto puede sólo ser sentida” (Kant, 2010c, 358, §15; Ak. V, 228). Esto resulta fundamental, puesto que Arendt considera que en el conocimiento “la verdad obliga” (Arendt, 2003, 131), es decir, “compele” (Arendt, 2002, 347) a aceptar lo que se afirma, mientras que en los asuntos humanos prima la contingencia y en consecuencia el juicio trata con cuestiones de opinión (Arendt, 2003, 131)¹⁹.

Sin embargo, Arendt se servirá de Kant para sostener que si bien el juicio estético es subjetivo aspira a una cierta generalidad. En este sentido, no puede sostenerse, como pretende Beiner, que Arendt “adopta una actitud decididamente escéptica respecto de las capacidades y límites de la vida mental” (Beiner, 2003: 203). Por el contrario, Arendt considera que el juicio remite no sólo a las opiniones sino a la posible discriminación de la validez de esas opiniones en un marco intersubjetivo.

El juicio de gusto sobre lo bello no es meramente la expresión de lo que resulta agradable básicamente porque este último atiende a la captación inmediata de los sentidos (el gusto de los sentidos), mientras que el primero supone un carácter reflexivo, en tanto que cuando juzgo algo como bello, no quiero decir simplemente que me agrada a mí, sino que tengo la pretensión de la aprobación de los otros, es decir, que sea juzgado bello también por los otros²⁰. Así, lo agradable no resulta comunicable, en el sentido que, según ejemplifica Arendt, “ningún argumento podrá persuadirme para que me gusten las ostras si resultan que no me gustan” (Arendt, 2003, 124), mientras que el juicio de gusto sobre lo bello se caracteriza por su comunicabilidad.

En el parágrafo 7 de la *Crítica del Juicio*, Kant distingue lo bello no sólo de lo agradable, sino tam-

bién de lo bueno. Lo que se considera agradable solo resulta tal para la persona a la que esto le place en los sentidos, por lo que el agrado o desagrado es privado, en cambio, el juicio acerca de lo bello detenta una validez general compartida. Mientras que lo bueno, para Kant, también detenta una validez general, pero a diferencia de lo bello, supone la mediación de un concepto. Una de las apuestas de Arendt al sostener que en la tercera crítica se encuentra la filosofía política no escrita de Kant, consiste precisamente en abordar la política y también las cuestiones morales, desde la perspectiva del juicio estético. Esto supone hacer a un lado el tratamiento de Kant de las cuestiones morales en relación con la razón práctica. En *La vida del espíritu*, Arendt expresamente sostiene: “mis reservas más importantes respecto de la filosofía kantiana recaen precisamente en su filosofía moral, es decir, en *La crítica de la razón práctica*” (Arendt, 2002, 87-88, nota 83).

La filosofía práctica kantiana se plantea la pregunta «¿qué debo hacer?», para responderla, según Arendt, teniendo en consideración el “comportamiento del yo con independencia de los otros” (Arendt, 2003, 44). Aunque Arendt reconoce que la pluralidad se encuentra supuesta en tanto que “sin los otros hombres, carecería de sentido regular la propia conducta”,

advierte al mismo tiempo que “la insistencia kantiana respecto de los deberes para con uno mismo, su insistencia en que los deberes morales deben estar libres de cualquier inclinación y en que la ley moral debe valer para los hombres de este planeta pero también para todos los seres racionales del universo, reduce esta condición de la pluralidad a un mínimo” (Arendt, 2003, 45). La concepción del hombre que subyace a esta perspectiva, es la de un ser racional que, en tanto tal, resulta indistinguible de cualquier otro ser racional –esto está a la base, según Arendt, tanto de la *Crítica de la razón práctica* como de la *Crítica de la razón pura*–, y que se encuentra sometido a las leyes de la razón que él se ha dictado a sí mismo, por lo que es autónomo y constituye un fin en sí mismo. Victoria Camps agrega otro argumento sumamente concluyente para explicar por qué Arendt no recurre a la segunda crítica kantiana incluso para abordar cuestiones morales: “Si a Arendt le cautiva más la *Crítica del Juicio* que las obras propiamente éticas de Kant es, sin duda, porque viene a confirmar su idea de que no es a través de los principios, sino de lo concreto y del ejemplo, como percibimos la acción moral” (Camps, 2006, 73). Por eso, para Arendt la posibilidad de discriminar entre lo bueno y lo malo reside precisamente en el juicio estético²¹.

Por otra parte, como vimos, en el juicio teleológico –en la segunda parte de la *Crítica del Juicio* y en los textos de filosofía de la historia– se considera al hombre como miembro de la especie humana y por tanto de la naturaleza²². Mientras que, en el juicio estético, Arendt encuentra una concepción del hombre que parte de la pluralidad, entendiéndolos como “criaturas ligadas a la tierra, viviendo en comunidades, dotadas de sentido común, *sensus communis*, un sentido comunitario; no son autónomos, se necesitan unos a otros incluso para pensar” (Arendt, 2003, 56). En la medida en que, según Arendt, la política supone la pluralidad que surge de la interacción con otros, sólo a partir del juicio estético kantiano (y no del juicio teleológico ni de la razón práctica) podemos reconstruir una “filosofía política” que nos permita comprender los asuntos humanos. Esto se debe fundamentalmente a que sólo el juicio estético procede a través de la reflexión y de la imaginación –mientras que los juicios morales, dice Arendt, “no son juicios en sentido estricto” (Arendt, 2003, 154), o más precisamente no son juicios reflexionantes. Esto se encuentra en relación con el posicionamiento de Arendt (2007, 97) en general referido a la pretensión de verdad de las proposiciones morales en la filosofía kantiana.

Volvamos por eso ahora al juicio estético en su relación con dos facultades con las que se encuentra íntimamente vinculado: la imaginación y el sentido común. La imaginación (*Einbildungskraft*) es la capacidad de re-presentar, en el sentido de volver a hacer presente aquello que está ausente. La imaginación lleva a cabo un proceso de interiorización que prepara al objeto para su tratamiento reflexivo. El mero agrado de la sensación, como vimos, detenta una “validez privada, porque depende inmediatamente de la representación por la cual el objeto es dado” (Kant, 2010c, 346, §9; Ak. V, 217). En cambio, “*bello es lo que place en el mero juicio* (no en la sensación de los sentidos, ni mediante un concepto)” (Kant, 2010c, 432, §45; Ak. V, 306), es decir que, en lo bello la representación precede al placer y es su misma condición de posibilidad. El fundamento del placer, entonces, no reside en el objeto sino en el “libre juego de las facultades de representar” (Kant, 2010c, 347, §9; Ak. V, 217), como el estado del espíritu en el que ese objeto se hace presente²³.

La imaginación permite reproducir la imagen de un objeto que ya no está presente a través de la congruencia de múltiples imágenes de ese objeto conformando “un término medio que sirva a todas de común medida” (Kant, 2010c, 363, §17; Ak. V, 234)²⁴. De este modo,

Arendt considera que la representación de la imaginación establece una distancia respecto del objeto que posibilita “la falta de implicación o el desinterés requerido para aprobar o desaprobar, para evaluar algo en su justo valor” (Arendt, 2003, 125). El ejercicio de la imaginación, junto con la actividad del sentido común, como veremos a continuación, establecen entonces las condiciones de la imparcialidad, que Arendt advierte, no debe ser entendida como “el resultado de una posición superior que finalizaría la disputa situándola por completo por encima de ella” (Arendt, 2003, 83), sino más bien como un modo de pensar amplio que toma en consideración “los puntos de vista de los demás”, lo que permite que el juicio detente mayores pretensiones de generalidad. En su ensayo “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, Arendt ya se refería en este mismo sentido a una “parcialidad siempre vigilante, que no tiene nada que ver con la subjetividad, pues siempre está formulada no en términos del sí mismo sino en términos de la relación de los hombres con su mundo, en términos de sus posiciones y opiniones” (Arendt, 2001b, 40).

En las anotaciones fragmentarias de un seminario sobre la *Crítica del Juicio* que Arendt dictó en 1970, establece un vínculo entre la imaginación y la validez

ejemplar (Arendt, 2003, 151). De acuerdo con Arendt, de la misma manera que en la *Crítica de la razón pura*, la sensibilidad y el entendimiento a través de la imaginación producen el esquema que permite enlazar ambas facultades, así en el juicio estético, encontramos que el “ejemplo” desempeña un papel análogo al esquema. En la medida en que en el juicio estético no se procede subsumiendo lo particular bajo un concepto, los ejemplos funcionan como las “andaderas” que guían y conducen al juicio hacia lo general. El ejemplo, que es particular, se utiliza en este caso *como si* contuviera una regla general, que nos permite asimismo enlazar en juicios sucesivos lo particular con lo general. Así como en los juicios teleológicos resulta necesario el postulado de la finalidad, en los juicios estéticos se requiere el postulado del ejemplo como regla general. Ambos operan como postulados o hipótesis que permiten llevar a cabo el juicio y arrojan por tanto inteligibilidad a aquello que quiere ser juzgado.

De esta manera, “el juicio posee validez ejemplar en la medida en que sea correcto el ejemplo escogido” (Arendt, 2003, 152). En este contexto, Arendt presenta varios casos para aclarar esta cuestión; así sostiene que, si fuésemos griegos, la regla para juzgar si alguien ha actuado de manera valiente

seguramente sería el ejemplo de Aquiles, y en tanto cristianos, para discernir si alguien ha actuado bien, podríamos presumiblemente recurrir al ejemplo de Francisco de Asís o de Jesús de Nazaret. Asimismo, también analiza casos que se utilizan en la comprensión de la historia como la noción de bonapartismo. En todos ellos, la validez del ejemplo se limitará a quienes puedan representarse, a través de la imaginación, los ejemplos particulares en cuestión. “Casi todos los conceptos de las ciencias históricas y políticas son de esta naturaleza restrictiva: tienen su origen en un acontecimiento histórico particular, al que se confiere un carácter «ejemplar» (ver en lo particular aquello que es válido para más de un caso)” (Arendt, 2003, 153).

Respecto del sentido común, en el párrafo 21, Kant sostiene que constituye el presupuesto que hace posible la comunicabilidad del juicio de gusto sobre lo bello y lo diferente del carácter privado de lo agradable. Mientras que, en el párrafo siguiente, Kant señala que la necesidad de aprobación general de un juicio de gusto es subjetiva, es decir es un requerimiento de quien juzga hacia los demás, pero este requerimiento puede representarse como objetivo “bajo la suposición de un sentido común” (Kant, 2010c, 368, §22; Ak. V, 239). Arendt considera que esta representación ob-

jetiva del requerimiento de validez, remite en realidad a la “intersubjetividad”, que constituye a su entender el “elemento no subjetivo” del juicio de gusto (Arendt, 2003, 125). Arendt entiende que esta necesaria referencia al otro en los juicios de gusto –el requerimiento de aprobación general–, muestra el reconocimiento del carácter irreductible de la pluralidad humana. Así como “no puedo vivir sin la compañía de los otros” (Arendt, 2003, 126), también el juicio requiere tener en consideración a los otros. Ahora veamos brevemente la definición que Kant ofrece del *sensus communis* en el parágrafo 40:

“Por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido que es común a todos, es decir, de un Juicio, que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana, y, así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio. \ Ahora bien: esto 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 juicio propio, lo cual, a su vez, se hace apartando lo más posible lo que en el estado de representación es materia, es decir, sensación, y atendiendo tan sólo a las características formales de la propia representación o del propio estado de representación. Ahora bien: quizá parezca esa operación de la reflexión demasiado artificial para atribuirle a la facultad que llamamos

sentido común, pero es que lo parece así sólo cuando se la expresa en fórmulas abstractas; nada más natural en sí que hacer abstracción de encanto y de emoción cuando se busca un juicio que deba servir de regla universal” (Kant, 2010c, 420-421, §40; Ak. V, 294-295).

La primera cuestión que quisiéramos destacar de la cita precedente es que el sentido común es una facultad que hace posible la coordinación de opiniones que requiere la vida en comunidad. Lo que viene a poner de manifiesto el sentido común es que no nos formamos las opiniones individualmente y luego las expresamos, sino que esta facultad a través de la consideración de otros juicios posibles, nos hace pensar en relación y en diálogo con los otros. En este sentido, Arendt sostiene que “la expresión no es comunicación” (Arendt, 2003, 130), puesto que esta última implica el diálogo potencial con los otros en el que formamos nuestros propios juicios poniéndonos en el lugar de cualquier otro y cotejando sus juicios. Por eso, Arendt sostiene que el sentido común es un “sentido adicional –una suerte de capacidad mental añadida (en alemán *Menschenverstand*)– que nos capacita para integrarnos en una comunidad” (Arendt, 2003, 130)²⁵.

La segunda cuestión que queremos destacar es la advertencia de Kant relativa a que esta actividad reflexiva, aunque pueda parecer

muy artificial como para atribuirla al sentido común, en realidad es una actividad que llevamos a cabo cada vez que queremos juzgar algo con pretensión de generalidad. Al respecto puede resultar esclarecedor que en el parágrafo 40, Kant además de la expresión latina *sensus communis*, se refiera a esta facultad con las siguientes expresiones en alemán: *gemeiner Sinn* (sentido común), *gemeinschaftlicher Sinn* (sentido comunitario) y *gemeiner Menschenverstand* (entendimiento humano común)²⁶. La expresión entendimiento humano común parece expresar más claramente esta idea de una forma de entendimiento propiamente humano, presente en todas las personas, con excepción de los casos de locura, que Kant caracteriza como una pérdida del sentido común y un reemplazo de éste por el sentido lógico privado (Arendt, 2003, 130). En una nota del parágrafo 40, Kant aclara que “podría designarse el gusto por *sensus communis aestheticus*” (Kant, 2010c, 422, nota 46, §40; Ak. V, 295). Las tres máximas que guían este sentido común son (Kant, 2010c, 421, §40; Ak. V, 294): el pensar por sí mismo (*Selbstdenken*), el modo de pensar ampliado (*erweiterte Denkungsart*) y el modo de pensar consecuente consigo mismo (*konsequente Denkungsart*). Aunque sólo el segundo remite específicamente al juicio estético, el juzgar

como actividad también requiere y presupone la acción colaborativa y coordinada con los otros dos²⁷.

Respecto de los alcances de este sentido común estético, resulta pertinente traer a colación el abordaje que Arendt realiza de la relación entre el genio y quien juzga, estableciendo a su vez un paralelismo entre el genio y el actor, y entre el crítico que juzga y el espectador. Kant comienza diferenciándolos claramente en el parágrafo 48: “Para el juicio de objetos bellos como tales se exige gusto; pero para el arte bello, es decir, para la *creación* de tales objetos, se exige genio” (Kant, 2010c, 437, §48; Ak. V, 437). En relación con la nobleza de estas actividades nos vemos inclinados a colocar al genio sobre el juzgar, sin embargo, Arendt muestra la torsión que Kant introduce en esta cuestión. Por un lado, en principio nos puede parecer que sin obra de arte no hay espectador, pero lo que inspira al genio consiste en “expresar lo inefable en el estado del alma [...] y hacerlo universalmente comunicable” (Kant, 2010c, 443, §49; Ak. V, 317), por lo que el juicio, con su pretensión de comunicabilidad, constituye la condición de posibilidad para que una obra de arte pueda ser concebida como tal. De modo que el arte bello constituye la unión del juicio con la imaginación productiva del genio (Kant, 2010c, 445, §50; Ak. V, 319). Por otro lado, sin embargo, Kant sostiene

ne que “si en la oposición de ambas cualidades [juicio y genio], dentro de un producto, hay que sacrificar algo, más bien debería ser en la parte del genio” (Kant, 2010c, 445, §50; Ak. V, 319). Esto se debe a que sólo en relación con el juicio algo puede ser concebido como bello. Veamos ahora la interpretación que Arendt realiza de esto, en relación con el actor y el espectador:

“Y este crítico y este espectador están presentes en todo actor y creador [*fabri-cator*]; sin esta facultad crítica y de juicio, quien actúa [*doer*] o produce [*maker*] estaría tan alejado del espectador que ni siquiera podría ser percibido. O, por decirlo de otra forma, pero siempre en la terminología kantiana, la originalidad del artista (o la novedad del actor) depende de su capacidad para hacerse comprender por aquellos que no son artistas (o actores). [...] Los espectadores existen sólo en plural. El espectador no está implicado en la acción, pero siempre está estrechamente coimplicado con los otros espectadores. No comparte con el creador la facultad del genio –la originalidad–, ni con el actor la facultad de la novedad; la facultad que tienen en común es la facultad de juzgar” (Arendt, 2003, 118-119).

La facultad de juzgar es lo que tienen en común el actor y el espectador, de la misma manera que, según Kant, el genio también requiere del juicio para la creación de una obra de arte. A diferencia del dualismo que Beiner (2003, 241)²⁸ encuentra en las conferencias entre el actor que actúa políticamente y el espectador que juzga desinteresada-

mente, Arendt considera que el actor también juzga y que si acaso estas actividades pueden distinguirse – desde una perspectiva analítica mas no existencial– es porque el que juzga se retira de la acción o suspende momentáneamente su capacidad de introducir novedad. Por su parte, así como el actor no actúa por sí mismo –la acción es fundamentalmente plural e implica interrelacionarse con otros– tampoco lo hace para sí mismo, puesto que toda acción es una expresión o manifestación de su singularidad ante los otros –tanto actores como espectadores–, y en este sentido puede compararse con el artista. Tanto el actor como el artista introducen novedad en el mundo que es apreciada y puede ser concebida como tal por medio de la capacidad de juicio que tienen en común con los espectadores.

El actor comparte con el artista la manifestación de lo singular, de lo nuevo, de lo que interrumpe en tanto ya no puede ser reducido a lo precedente; esto siempre implica el juicio en su interpelación a los otros actores o artistas, y también al público no directamente implicado en la acción. Por lo que, de acuerdo con Arendt, hay espacios públicos donde los actores juzgan en interacción fáctica con los otros, y también están los espectadores –recorremos que Arendt sostiene que “existen sólo en plural” (Arendt, 2003, 119)–, que se mueven en un ámbito público –conformado por doctos en

Kant²⁹— en el que examinan y confrontan sus juicios. El juicio como facultad reflexiva, tal como la hemos caracterizado en relación con el sentido común kantiano, se encuentra en la base y hace posible tanto la acción política —de manera análoga a cómo el juicio hace posible la obra del genio— cuanto el intercambio de los espectadores. Ahora bien, la comparación con la obra de arte, resulta de suma relevancia, puesto que nos previene de reducir, a partir del juicio, la acción en Arendt a una dimensión comunicativa, debido a su dimensión fenoménica y expresiva³⁰. Así como el juicio reflexionante estético se expresa en la obra de arte, la política también constituye una arena de infinitas posibilidades de manifestación del juicio que no son necesariamente discursivas y mucho menos reducibles a una situación comunicativa ideal³¹. Por otra parte, el análisis del juicio estético de Kant, también le sirve a Arendt para reconsiderar la cuestión de la validez de los juicios, que se encuentra vinculada con el sentido común y particularmente con el modo de pensar amplio (*erweiterte Denkungsart*), es decir con la capacidad de tomar en consideración las perspectivas de los demás en el propio juicio. Esto le “confiere a los juicios su especial validez” que “nunca es la validez de las proposiciones científicas o cognitivas, que no son juicios propiamente dichos” (Arendt, 2003, 133).

“Por muy pequeños que sean la extensión y el grado a donde alcance el dote natural del hombre, muestra, sin embargo, un hombre amplio en el modo de pensar, cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás)” (Kant, 2010c, 422, §40; Ak. V, 295)³².

Arendt cita en sus conferencias este fragmento de Kant, y aquí resulta necesario aclarar que traduce “punto de vista universal” por “punto de vista general” (Arendt, 2003, 132). De esta misma manera, procede en muchos otros pasajes de la tercera crítica de Kant, en los cuales sustituye la traducción habitual de “universal” por “general” para referirse al término alemán “*allgemein*”. Esta es otra de las torsiones que Arendt realiza en el pensamiento de Kant, para delimitar los alcances de la validez de los juicios, evitando que vayan más allá de una intersubjetividad situada. A través de esta “operación hermenéutica”, como señala Simona Forti, se manifiesta “la voluntad de restituírnos una imagen de la filosofía kantiana «corregida» de los aspectos universalistas” (Forti, 2001, 393). Arendt reinterpreta así la validez de los juicios kantianos como una pretensión que requiere de la pluralidad, en la medida en que aspira a suscitar

el consentimiento de otros. Esta validez puede así dotarse de cierta generalidad, pero nunca de una inmutable universalidad fuera de todo tiempo y lugar.

“Para ser válido, el juicio depende de la presencia del otro; es decir que está dotado de cierta validez específica que jamás es universal. Sus alegatos de validez nunca pueden extenderse más allá de los otros en cuyo lugar se ha puesto la persona que juzga para plantear sus consideraciones. El juicio, dice Kant, es válido ‘para todo el que juzga en general’, pero el énfasis de la frase recae sobre ‘que juzga’; pero no es válido para los que no juzgan ni para los que no son miembros del campo público en el que aparecen los objetos de juicio” (Arendt, 1996, 233).

De este modo, Arendt se encarga de destacar que la validez de los juicios es un requerimiento o una solitud que se dirige a los interlocutores, pero “no se puede obligar a nadie a estar de acuerdo con los propios juicios” (Arendt, 2003, 133), sino que “en esta actividad persuasiva se está recurriendo realmente al «sentido comunitario»” (Arendt, 2003, 134). De esta manera, cuanto mayor sea la extensión del pensamiento, de modo que haya considerado los distintos puntos de vista de los implicados y posibles implicados, más fuerza tendrá el requerimiento de validez y por tanto detendrá mayor generalidad³³. De acuerdo con Kant, este modo de pensar amplio procede, como hemos visto, comparando el juicio propio con otros juicios no

tanto reales sino más bien “meramente posibles” (Kant, 2010c, 420, §40; Ak. V, 294). Sin embargo, aquí Arendt introduce otro de sus giros en la perspectiva de Kant, puesto que, como hemos visto, pone en relación el modo de pensar amplio no sólo con la actividad reflexiva del juicio estético sino también con el motivo kantiano del uso público de la razón, desarrollado fundamentalmente en sus escritos de filosofía de la historia.

El juicio estético en tanto facultad procede cotejando los distintos juicios posibles, pero también tiene que tomar en consideración los juicios efectivos que la divulgación pública trae consigo. En este sentido, Arendt considera que quienes juzgan “no son autónomos, se necesitan unos a otros incluso para pensar” (Arendt, 2003, 56), es decir, necesitamos del intercambio y del diálogo para el despliegue efectivo del modo de pensar amplio. Por eso, Kant apuntaba enfáticamente en sus escritos históricos y políticos que la libertad de publicar y difundir las propias ideas resultaba fundamental para confrontarlas y someterlas al examen público. De este modo, la publicidad no es meramente un medio de expresión de pensamientos, sino que se erige en una instancia constitutiva del pensamiento mismo. A partir de esto, Arendt introduce una interdependencia entre la facultad mental de

juzgar y la comunicación efectiva con otros (Degryse, 2011, 354), de manera tal que la comunicación deja de ser concebida como mero medio de expresión, para volverse constitutiva de la actividad de juzgar y por tanto del proceso social compartido de conformación de los juicios. En palabras de Arendt: “Este modo de pensar amplio, por otra parte, que como juicio conoce la forma de trascender a sus propias limitaciones individuales, [...] *necesita la presencia de otros* «en cuyo lugar» debe pensar, cuyos puntos de vista tomará en consideración y sin los cuales jamás tiene ocasión de entrar en actividad” (Arendt, 1996, 233. Las cursivas me pertenecen).

4. Consideraciones finales

Hemos partido de la afirmación arendtiana que sostiene que la filosofía política de Kant no se encuentra en sus textos de filosofía de la historia y que éstos tampoco constituyen una cuarta crítica. No obstante, hemos observado que Arendt se detiene en el análisis de estos textos en gran parte de sus conferencias, en una actitud que, sin dejar de consignar profundas consideraciones críticas, emprende la revitalización de algunos de sus motivos fundamentales para reconsiderar el juicio estético. A partir de esto, sostuvimos que, desde la perspectiva arendtiana, la filosofía política de Kant se des-

pliega en esta lectura que pone en diálogo la *Critica del Juicio* con los textos de filosofía de la historia. En esta articulación que Arendt lleva adelante, como hemos visto, se producen una serie de desplazamientos respecto de los textos kantianos.

El progreso asintótico de la historia que el juicio teleológico del filósofo permitía postular, es desactivado por Arendt remontándose al juicio estético, que le permite dar lugar a un abordaje de los fenómenos históricos en su singularidad. De este modo, Arendt recurre al juicio estético para llevar a cabo una crítica del progreso y una des-teleologización de la historia. Pero al mismo tiempo, Arendt observa que el análisis kantiano de la revolución remite no sólo al juicio teleológico sino también al juicio estético manifiesto en el entusiasmo de los espectadores. Así, encuentra en la propia filosofía kantiana indicaciones que permiten abordar los asuntos humanos y la historia desde el juicio estético que, una vez desacoplado del juicio teleológico, también puede liberarse del lastre del progreso y de su orientación prospectiva hacia el futuro. Sin embargo, el juicio teleológico le permitía a Kant superar la oposición entre la mirada de los actores comprometidos y de los espectadores desinteresados, que ahora parece reactivarse como dualidad. Para evitar esto, Arendt

retoma las reflexiones kantianas en torno del genio con su acción creadora y del crítico que juzga. Kant señala que para ser capaz de crear una obra de arte se requiere genio, pero también juicio, puesto que se debe poder comunicar la belleza de la obra, lo que siempre es producto del juicio. En consecuencia, el genio y el crítico tienen en común la facultad de juzgar con lo cual se neutraliza la idea de que el primero crea y actúa, mientras que el segundo juzga. La oposición entre actor y espectador resulta así suspendida en la medida en que ambos juzgan acerca de la belleza de la obra, por lo que no se distinguen por actuar o juzgar, sino por la amplitud y generalidad de sus juicios, lo que a su vez se reflejará en la posteridad de la obra, es decir que, cuanto más amplia sea la capacidad de juzgar del genio, más posteridad tendrá su obra. Así en la misma actividad de juzgar, hallamos la clave para repensar la dualidad actor-espectador como una tensión de posiciones diferenciadas que se fundan en el juicio y se requieren mutuamente —no hay espectador sin actor y el actor actúa junto con otros actores y ante espectadores—.

En el juicio estético kantiano, Arendt encuentra la posibilidad de pensar lo singular atendiendo a la pluralidad de perspectivas. El juicio opera poniéndose en el lugar de otros y tomando en consideración

otros juicios “posibles” y de ahí que resulta central la actividad de la imaginación de re-presentar lo que se encuentra ausente. De esta manera, el juicio procede a priori, teniendo en cuenta el modo de representación de los demás a través del pensamiento y esto es posible, como hemos visto, gracias al sentido común. La actividad reflexiva se mueve en una pluralidad potencial por lo que Kant parece haber retrocedido frente a su posicionamiento respecto del uso público de la razón, donde enfatizaba que se requiere de un espacio público efectivo para el despliegue del pensamiento. Recordemos que Kant señalaba que la “interdicción de la publicidad” atentaba no sólo contra la divulgación de las ideas sino contra el desarrollo del pensamiento que requiere de la confrontación con otros. En este punto, Arendt enlaza el uso público de la razón con el juicio estético para situar la actividad de juzgar en contextos efectivos de interacción. De esta manera, la interpretación arendtiana bloquea las posibles derivas del juicio kantiano hacia posiciones formalistas, a la vez que, al inscribirlo en un marco público, desestima su carácter a priori y su deriva universalista. Sin embargo, el juicio no se reduce a la interacción situada porque siguen operando condiciones de posibilidad —la pluralidad y el sentido común, entre otras—, en las que se sustentan sus pretensiones

de generalidad. Arendt parte de la facultad del juicio kantiana, pero al colocar el modo de pensar amplio en relación con el uso público de la razón, que requiere una publicidad efectiva y no meramente formal, resitúa la actividad en las comunidades concretas.

En este sentido, el juicio como actividad reflexiva no nos atañe en tanto seres racionales o miembros de la especie humana, sino en cuanto “criaturas ligadas a la tierra, viviendo en comunidades (*communities*)” (Arendt, 2003, 56). Sabemos que Arendt era particularmente cuidadosa en la utilización de singulares o plurales, debido a que uno de los mayores equívocos de la filosofía surgió, a su entender, por la propensión a hablar del hombre en singular, cuando son los hombres y las mujeres en plural quienes habitan la tierra. Este uso en singular –tales como el hombre y el sujeto–, instituye una ficción de una entidad abstracta que encubre la pluralidad y la contingencia de los asuntos humanos. Por eso, queremos destacar el hecho de que, en relación con el juicio, Arendt se refiera a las criaturas terrenales en plural, para precisar a continuación “viviendo en comunidades” también en plural. Por lo que Arendt no parece estar pensando, como sostiene Beiner, en una “comunidad ideal” (2003, 198) ni en una “comunidad formal” (2003, 235), sino en comunidades humanas históri-

amente situadas. De esta manera, Arendt deja esbozada una “comunidad del juicio reflexionante” (Rivera de Rosales, 2005), que tampoco se identifica completamente con las comunidades concretas, sino que busca dilucidar con conceptos kantianos –sentido común, imaginación, ejemplo, comunicabilidad– las condiciones de posibilidad del juicio como actividad política de coordinación social³⁴. Asimismo, al concebir el juicio estético en relación con el uso público de la razón, Arendt hace depender el funcionamiento de nuestra facultad de juzgar de la interacción con otros, con lo cual, la pluralidad se vuelve condición no sólo de la política sino también de esa actividad.

Aun cuando el juicio estético se refiera a la actividad del espectador, debemos advertir que en realidad resulta más apropiado hablar de los espectadores en plural, puesto que se toman en consideración unos a otros para juzgar. Esta peculiar sensibilidad para juzgar lo acontecimientos concretos y singulares, atendiendo a la trama diversa de perspectivas implicadas en la acción, es lo que hace del pensamiento kantiano, en términos de Arendt, una notable “excepción” a la tradicional “hostilidad a la política en la mayoría de los filósofos” (2005: 18)³⁵. Y Kant no sólo constituye una excepción, sino que incluso su abordaje del juicio estético, mediado por sus análisis de filosofía de la

historia, brinda un marco conceptual fructífero para pensar la política en nuestros días. Por supuesto que este marco conceptual resulta transfigurado después del movimiento hermenéutico arendtiano. En este sentido, Forti considera que la interpretación de Arendt nos presenta un Kant “post metafísico” que “se vuelve a reflexionar sobre la *finitud* de nuestro ser y sobre el carácter imposible de trascender de la pertenencia mutua de mundo y hombre” (Forti, 2001,393). El hombre y el mundo son co-origenarios, entendiéndose el mundo como un espacio propiamente político. El juicio como ejercicio reflexivo plural compartido constituye así la base de las comunidades políticas, de manera que a través de la mediación de Arendt, el juicio estético kantiano ha devenido juicio político.

La lectura arendtiana efectúa de este modo diversas torsiones en el pensamiento de Kant: desacopla el juicio teleológico y el progreso de la historia; desmonta la brecha actor-espectador que resurgía en consecuencia, a través de la relación del genio con el gusto; sustituye el punto de vista universal por uno general; complementa el modo de pensar amplio con el uso público de la razón; resitúa el juicio en las comunidades concretas y suspende así su carácter *a priori*. Esta interpretación ciertamente libre que Arendt realiza de Kant, le permite enlazar la *Crítica del*

Juicio —y particularmente el juicio estético— con los escritos políticos y de filosofía de la historia —en especial el análisis de la revolución y del uso público de la razón— para hacer emerger una filosofía política contemporánea, aunque tal vez sea al precio de que en el camino el Kant que conocíamos se nos haya vuelto un cabal desconocido.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (1992): *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Ronald Beiner (ed.), Chicago, University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1996): *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península.
- Arendt, Hannah (1997): *¿Qué es la política?*, Ursula Ludz (ed.), trad. de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós.
- Arendt, Hannah (1999): *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus.
- Arendt, Hannah (2001a): *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós.
- Arendt, Hannah (2001b): *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa.
- Arendt, Hannah (2002): *La vida del espíritu*, Mary McCarthy (ed.), trad. C. Corral y F. Birulés, Buenos Aires, Paidós.
- Arendt, Hannah (2003): *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Ronald Beiner (ed.), trad. de Carmén Corral, Barcelona, Paidós.

- Arendt, Hannah (2005): *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós.
- Arendt, Hannah (2007): *Responsabilidad y juicio*, Jerome Kohn (ed.), trad. de Miguel Candel, Barcelona, Paidós.
- Arendt, Hannah (2008): “Martin Heidegger cumple 80 años (1969)”, en Anders, Günther; Arendt, Hannah; Jonas, Hans; Löwith, Karl; Strauss, Leo, *Sobre Heidegger: Cinco voces judías*, trad. de Bernardo Aïnbinde, Buenos Aires, Manantial.
- Arendt, Hannah; Scholem, Gershom (2010): *Der Briefwechsel*, Berlin, Suhrkamp.
- Beiner, Ronald (1997): “Rereading Hannah Arendt’s Kant Lectures”, *Philosophy & Social Criticism*, 23, 1, pp. 21-32.
- Beiner, Ronald (2003): “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, en Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. de Carmen Corral, Buenos Aires, Paidós, pp. 157-270.
- Benhabib, Seyla (1998): “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, en Joan Landes (ed.), *Feminism, the Public and the Privat*, New York, Oxford University Press, pp. 65-99.
- Benhabib, Seyla (2000): *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Walnut Creek, Altamira Press.
- Birulés, Fina (2007): *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder.
- Camps, Victoria (2006): “Hannah Arendt. La moral como integridad”, en Manuel Cruz (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, pp. 63-85.
- Degryse, Annelies (2011): “*Sensus communis* as a Foundation for Men as Political Beings: Arendt’s Reading of Kant’s *Critique of Judgment*”, *Philosophy and Social Criticism*, 37, 3, pp. 345-358.
- Di Pego, Anabella (2012): “La revelación del «quién» en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 43, pp. 45-78.
- Forti, Simona (2001): *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, trad. de Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda, Madrid, Cátedra.
- Garsten, Bryan (2007): “The Elusiveness of Arendtian Judgment”, *Social Research*, 74, 4, pp. 1071-1108.
- Gilgen, Peter (2012): “Plurality without Harmony: on Hannah Arendt’s Kantianism”, *The Philosophical Forum*, pp. 259-275.
- Goldman, Avery (2010): “An Antinomy of Political Judgment: Kant, Arendt, and the Role of Purposiveness in Reflective Judgment”, *Continental Philosophy Review*, 43, pp. 331-352.
- Heidegger, Martin (1954): *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de Gred Ibscher Roth revisada por Elsa Cecilia Frost, México, Fondo de Cultura Económica.
- Heuer, Wolfgang; Heiter, Bern; Rosenmüller, Stefanie (2011) (Eds.): *Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart.
- Jay, Martin (2000): “El existencialismo político de Hannah Arendt”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, trad. de Javier Calvo Perales, Barcelona, Gedisa, pp. 147-176.
- Kant, Immanuel (1968): *Kants Werke*, Akademie Textausgabe (tomos I-IX), Berlin, Walter de Gruyter & Co.
- Kant, Immanuel (2003): *Critica del discernimiento*, edición y traducción de

- Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Antonio Machado.
- Kant, Immanuel (2010a): “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?”, en *Kant II*, trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid, Gredos, pp. 1-9.
- Kant, Immanuel (2010b): “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, en *Kant II*, trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid, Gredos, pp. 11-27.
- Kant, Immanuel (2010c): *Crítica del juicio*, en *Kant II*, trad. de Manuel García Morente, Madrid, Gredos, pp. 299-604.
- Kant, Immanuel (2010d): “El conflicto de las facultades en tres partes. Segunda parte: El conflicto de la facultad filosófica con la jurídica. Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, en *Kant II*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Gredos, pp. 793-809.
- Lyotard, Jean-François (1994): *Lessons on the Analytic of the Sublime*, trad. Elizabeth Rottenberg, California, Stanford University Press.
- Lyotard, Jean-François (2009): *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, trad. Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa.
- Naishtat, Francisco (2005): “Revolución, discontinuidad y progreso en Kant. Revolución copernicana y revolución asintótica en la filosofía crítica”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXXI, 2, pp. 281-299.
- Rivera de Rosales, Jacinto (2005): “Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante”, *Ideas y Valores*, 128, pp. 1-33.
- Rodríguez Aramayo, Roberto (1994): “El utopismo ucrónico de la reflexión kantiana sobre la historia. Estudio introductorio”, en Kant, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, pp. IX-XXXIX.
- Villa, Dana R (1992): “Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action”, *Political Theory*, 20, 2, pp. 274-308.
- Villa, Dana R (2006): “Introduction: The Development of Arendt’s Political Thought”, en *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-21.
- Weidenfeld, Matthew C. (2012): “Visions of Judgment: Arendt, Kant and the Misreading of Judgment”, *Political Research Quarterly*, 66, 2, pp. 254-266.
- Wellmer, Albrecht (2000): “Hannah Arendt sobre el juicio: La doctrina no escrita de la razón”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, trad. de Javier Calvo Perales, Barcelona, Gedisa, pp. 259-280.
- Yar, Majir (2000): “From Actor to Spectator: Hannah Arendt’s ‘Two Theories’ of Political Judgment”, *Philosophy & Social Criticism*, 26, 2, pp. 1-27.

NOTAS

* Este trabajo fue realizado como parte del proyecto PICT 2008-0991, financiado por la Agencia para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología de la República Argentina y en el marco de trabajo ofrecido por el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdHICS), Centro Científico-Tecnológico CONICET La Plata y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

¹ Advertimos que la lectura que Arendt realiza de Kant, como ella misma deja entrever, ejerce ciertos

forzamientos en la perspectiva kantiana y puede caracterizarse ciertamente de idiosincrásica (Villa, 1992, 197; Degryse, 2011, 348; Yar, 2000, 2 y 10). Así, entendemos que más que una interpretación, Arendt realiza un “uso” de los textos kantianos en función de resituar la problemática del juicio estético en un horizonte político. En este sentido, no abordaremos la cuestión en términos de si Arendt lleva a cabo una interpretación desacertada de Kant –como sostiene Weidenfeld (2012, 254)– o de si dada la idiosincrasia

de su lectura, su concepción no puede ser llamada kantiana en sentido estricto –como arguye Goldman (2010, 338)–, sino que nos interesa analizar la relevancia de su peculiar reapropiación de Kant para pensar la cuestión del juicio y sus potencialidades políticas.

² No sólo estas interpretaciones ya consagradas de la lectura de Arendt del juicio kantiano sino también las más recientes de Yar (2000, 10), Birulés (2007, 220-232), Garsten (2007, 1074) y Gilgen (2012, 262) prescinden del análisis arendtiano de los textos de Kant sobre filosofía de la historia, para concentrarse en la discusión en torno del juicio estético como base de la filosofía política no escrita de Kant y en el consecuente rechazo de Arendt a sustentarla en la segunda crítica o en sus ensayos históricos y políticos.

³ Degryse advierte esta particularidad, pero no obstante no se detiene en el análisis que Arendt realiza de los textos políticos e históricos de Kant. Asimismo, Rivera de Rosales (2005, 15-21) dedica el apartado “Filosofía política e historia. El hombre como especie de la naturaleza” a la lectura arendtiana de estos textos de Kant, pero limitándose a mostrar su posicionamiento crítico y sin establecer, por tanto, ninguna relación entre estos análisis y la cuestión del juicio estético, lo que constituye precisamente el objeto del presente trabajo.

⁴ Puede objetarse esta caracterización porque a pesar de haber nacido en Alemania y de haberse formado y estudiado con pensadores alemanes de la talla de Martin Heidegger y Karl Jaspers, Arendt escribió casi todas sus obras y especialmente las referidas a Kant en inglés. Sin embargo, esto no se debió a una libre elección personal. Por el contrario, como es de público conocimiento, Arendt se vio obligada a emigrar de Alemania debido al ascenso de Hitler al poder y luego de haber sido detenida en Berlín bajo la acusación de realizar propaganda difamatoria contra el régimen (Arendt, 2005, 2). Primero huyó a París, procurando como Walter Benjamin permanecer en Europa todo el tiempo que fuera posible, pero cuando los nazis ocuparon Francia, fue recluida en el campo de internamiento de Gurs, del que logró escapar para finalmente emigrar a Estados Unidos en el año 1941. Arendt no había querido aprender inglés en su formación escolar porque había optado por las lenguas clásicas (griego y latín) y por el francés. En consecuencia, debió aprender inglés a su llegada a Estados Unidos y afrontó el desafío de escribir en el idioma de sus nuevos interlocutores. Sin embargo, ella misma se encargó de traducir sus principales obras al alemán –por ejemplo, *Der Ursprung der totaler Herrschaft y Vita activa, oder vom tätigen Leben*–. En el caso de *The Human Condition*, la edición alemana es considerablemente más extensa porque Arendt agregó numerosos pasajes, aclaraciones y comentarios, así como también diversas referencias a escritores y poetas alemanes. Por este motivo, actualmente los estudiosos consideran que el libro en alemán es en gran parte una versión distinta del original que amerita un estudio específico (Heuer, Heiter y Rosenmüller, 2011, 63). Asimismo, en una

entrevista que Günther Gaus le realizó en 1964, cuando le preguntó que quedaba o qué conservaba de Alemania, Arendt le respondió: “la lengua materna” (2005, 29). El idioma alemán era vital en el despliegue de su propio pensamiento y así lo expresaba Arendt en esa entrevista: “En alemán me sé de memoria una buena parte de la poesía alemana; estos poemas se mueven siempre, de algún modo, en el fondo de mi cabeza –in the back of my mind–. Y esto naturalmente es irreplicable. [...] El [idioma] alemán es, en todo caso, lo esencial que ha quedado y lo que yo siempre he conservado conscientemente” (Arendt, 2005, 29-30). Pero no sólo la lengua y la poesía alemana son fundamentales en su pensamiento, sino también la filosofía alemana. En una carta a Scholem con ocasión de la controversia en torno al caso Eichmann, en la que éste le reprochaba su falta de amor al pueblo judío, Arendt respondía que no se sentía parte de ningún colectivo, pero aclaraba: “si acaso puede decirse que «provengo de» alguna parte, es de la filosofía alemana” (Arendt-Scholem, 2010, 438. La traducción me pertenece). Además, a lo largo de sus obras, los pensadores alemanes ocupan un papel crucial en sus reflexiones –Friedrich Nietzsche, Walter Benjamin, Karl Jaspers, Bertold Brecht, entre otros– y a partir de comienzos de la década del sesenta la filosofía de Kant se vuelve cada vez más gravitante, junto con el pensamiento de Heidegger, para su obra inconclusa *The Life of the Mind*, sobre las actividades del espíritu: voluntad, pensamiento y juicio. En consecuencia, la obra de Arendt sólo puede comprenderse como un diálogo –ciertamente crítico pero incesante– con el pensamiento alemán, que de diversas formas contribuyó a reformular. Los premios que recibió en vida constituyen un reconocimiento a sus aportes a la cultura y al pensamiento alemán (*Lessing-Preis* de Hamburgo, 1959) y a la cultura europea en general (*Sonning-Prize* de la Universidad de Copenhague, 1973). Asimismo, sus contribuciones a la tradición del pensamiento filosófico, con el paso de los años, cada vez se vuelven más visibles y gravitantes en el ámbito académico alemán y a nivel internacional.

⁵ En el caso de los textos de Kant citamos con el año la traducción utilizada y a continuación el original en la edición de la *Akademie* (Kant, 1968) consignando el tomo (con números romanos) y la página correspondiente. Seguimos en general la traducción de Manuel García Morente de los escritos de Kant (2010), pero también hemos consultado la traducción de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas de la *Crítica del discernimiento* (Kant, 2003).

⁶ Aquí nos ocupamos exclusivamente de la revolución en sentido político, pero para ver las diversas acepciones de la noción de revolución en Kant, remitimos al artículo de Francisco Naishtat (2005).

⁷ Kant advierte al respecto “Mi propósito sería interpretado erróneamente si se pensara que, con esta idea de una historia universal que contiene por decirlo así un hilo conductor a priori, pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de

un modo meramente empírico; sólo se trata de una reflexión respecto a lo que una cabeza filosófica (que por lo demás habría de ser muy versada en materia de historia) podría intentar desde un punto de vista distinto” (Kant, 2010b, 27; Ak. VIII, 30). Asimismo, véase la referencia de Rodríguez Aramayo (1994, XIII) a que Collingwood ya había interpretado el plan de la Naturaleza en Kant como un postulado o hipótesis del filósofo frente al devenir de la historia.

⁸ Arendt distingue entre “solitude”, “loneliness”, e “isolation”, que han sido traducidos por solitud, soledad y aislamiento respectivamente. La palabra solitud se encuentra en el Diccionario de la RAE (23ª edición), en donde es definida como “carencia de compañía”, sin embargo, Arendt considera por el contrario que la solitud implica estar en compañía de uno mismo en el diálogo del pensamiento consigo mismo, mientras que la soledad respondería al estar sin compañía en sentido estricto y el aislamiento a la situación de la masa, en la que aun estando con otros, el individuo se encuentra absolutamente solo. Véase al respecto *Responsabilidad y juicio* (2007, 113-114) y *La vida del espíritu* (2002, 96).

⁹ Naturalmente que la revolución también despertaría entusiasmo en los actores, pero a Kant le interesa especialmente el entusiasmo desinteresado de los espectadores.

¹⁰ La posición de Kant es contundente al respecto: nunca está justificado moralmente que los actores implanten por vía revolucionaria una constitución, sin embargo, si eso de hecho sucede, constituirá desde la perspectiva del público un acicate para el progreso del género humano. El cambio para Kant debe realizarse por vía de reformas paulatinas llevadas a cabo por el Estado.

¹¹ Cuando el espacio público para la difusión de opiniones resulta abolido, entonces, según Arendt (2003, 96), es el momento en que la rebelión se encuentra legitimada para Kant. En reiteradas ocasiones Kant mismo fue censurado por el Estado Prusiano y se empeñó en buscar formas para sortear la censura.

¹² Rodríguez Aramayo sostiene que “en opinión de Kant, la constitución republicana también puede ser implantada por una reforma a cargo del soberano que evite las penalidades ajenas a toda revolución” (Rodríguez Aramayo, 1994, XXXVII, nota 86).

¹³ Arendt menciona brevemente en dos ocasiones el entusiasmo (Arendt, 2003, 92 y 115), pero no lleva a cabo un análisis de la cuestión del “entusiasmo”, que pertenece a la red conceptual del juicio estético, en tanto constituye una de las modalidades de manifestación de lo sublime. Al respecto remitimos al libro publicado por Lyotard en 1986 dedicado al entusiasmo (2009) y a su análisis de la analítica de lo sublime (1994) aparecido originariamente en 1991. Como advierte Simona Forti los análisis de Lyotard siguen en muchos aspectos las *Lectures* de Arendt sobre Kant, pero el punto de mayor divergencia reside en que el primero apela a lo sublime porque “a su parecer, el juicio estético ligado a lo bello lleva todavía consigo

la esperanza de una «integración armónica» en la que lo particular se concilie con lo universal” (Forti, 2001, 416). Sin embargo, la operación arendtiana de desmontar la universalidad de los juicios para reemplazarla por una pretensión de generalidad, como veremos más adelante, apuntaría precisamente a contrarrestar esta tendencia del juicio estético kantiano.

¹⁴ Arendt está citando las palabras del propio Kant en *Teoría y práctica*.

¹⁵ Ya en su libro *Los orígenes del totalitarismo* de 1951, Arendt desplegaba una crítica radical de la noción de progreso. Remitiendo al ángel de la historia de Walter Benjamin, denunciaba que “el inacabable progreso de la sociedad burguesa [...] no solamente no deseaba la libertad y la autonomía del hombre, sino que estaba dispuesta a sacrificarlo todo y a todos en aras de las aparentemente sobrehumanas leyes de la Historia” (Arendt, 1999, 203). Asimismo, Arendt procura mostrar que la creencia en el progreso se encuentra a la base no sólo de las ideologías totalitarias sino también de las modernas concepciones de la historia. Véase al respecto su ensayo “El concepto de historia: antiguo y moderno” (Arendt, 1996, 49-100).

¹⁶ Esto ha sido caracterizado como una desracionalización o empirización de las nociones kantianas (Beiner, 1997; Yar, 2000), pero como advierte Degryse (2011, 353), esto no debe inducirnos a pensar que Arendt está confundiendo el juzgar con el diálogo efectivo con otros, sino que hace depender el funcionamiento de nuestras facultades mentales de la interacción con otros. En este sentido, entendemos que persiste cierto carácter trascendental en la lectura arendtiana, en la medida en que la pluralidad se vuelve condición de posibilidad del despliegue de nuestra facultad de juzgar.

¹⁷ Nos referimos especialmente a los artículos y ensayos reunidos en *Responsabilidad y juicio* (2007), pero también a algunos ensayos de *La brecha entre el pasado y el futuro* (1996), especialmente “La crisis en la cultura: su significado político y social” y “Verdad y política”, así como algunas secciones específicas de *La vida del espíritu* (2002), entre las principales: “Introducción”, “Pensamiento y acción: el espectador”, y “Post scriptum al pensamiento”.

¹⁸ “La finalidad objetiva no puede ser concebida más que mediante la relación de lo diverso con un fin determinado, o sea, sólo mediante un concepto. Por esto sólo es ya claro que lo bello, cuyo juicio está fundado en una finalidad puramente formal, es decir, en una finalidad sin fin, es completamente independiente de la representación del bien, pues este último presupone una finalidad objetiva, es decir, la relación del objeto con un fin determinado” (Kant, 2010c, 356, §15; Ak. V, 226).

¹⁹ Respecto de esta problemática relación entre verdad y coacción, a la que se opone la opinión, véase el ensayo “Verdad y política” (Arendt, 1996, 239-277).

²⁰ En este sentido Kant sostiene que sería ridículo que alguien justificara su agrado por algo diciendo

“ese objeto [...] es bello *para mí*. Pues no debe llamarlo bello si sólo a él le place. Muchas cosas pueden tener para él encanto y agrado, que eso a nadie le importa; pero, al estimar una cosa como bella, exige a los otros exactamente la misma satisfacción; juzga no sólo para sí, sino para cada cual, y habla entonces de la belleza como si fuese una propiedad de la cosa” (Kant, 2010c, 342, §7; Ak. V, 212).

²¹ Retomaremos más adelante el papel de lo concreto y del ejemplo en la posición arendtiana, como uno de los elementos que la distingue de las interpretaciones que sitúan al juicio en el marco de una “comunidad ideal”.

²² Rivera de Rosales analiza en detenimiento las tres perspectivas del hombre en Kant según la interpretación arendtiana: “el hombre como ser racional, moral y fin en sí mismo”; “el hombre como especie y parte de la naturaleza”; y “el hombre como ser racional y sensible, como miembro de una comunidad concreta” (Rivera de Rosales, 2005, 2). Esta tercera posición se encontraría “en medio de” las primeras “dos perspectivas, la puramente racional y la puramente natural” (Rivera de Rosales, 2005, 2). Acordamos con la distinción realizada, pero no suscribimos a la idea de que la tercera constituya una posición mediadora porque para Arendt concebir al hombre como ser racional, en tanto implica concebirlo en su universalidad, impide abordar a los hombres en plural, es decir, teniendo en consideración aquello que los distingue y los hace singularidades irreductibles.

²³ Este libre juego de las facultades remite a la actividad del entendimiento y de la imaginación. Aunque estas dos facultades también operan en el conocimiento, en este caso la imaginación se encuentra subordinada al entendimiento, mientras que en el caso del juicio reflexionante la actividad de la imaginación adquiere primacía sobre el entendimiento. A Arendt le interesa especialmente el papel de la imaginación, que no ha sido considerado suficientemente en la tradición imperante en relación con nuestras facultades mentales. En este aspecto Arendt se encuentra siguiendo a Heidegger que, en *Kant y el problema de la metafísica* [1929], señala que en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* la imaginación desempeña un papel fundamental en tanto que “es una facultad intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento” (Heidegger, 1954, 114, § 26). En las notas de un curso sobre la *Crítica del Juicio* de 1970, Arendt señala: “El papel de la imaginación en el ámbito de nuestras facultades cognitivas es quizás el mayor descubrimiento de Kant en la *Crítica de la razón pura*” (Arendt, 2003, 145).

²⁴ Más precisamente, la cuestión no sería tanto si el objeto se encuentra presente o no, sino que la imaginación prepara el objeto de manera tal que ya no es meramente un objeto de la sensación. En otras palabras: “La imaginación aquí no juega con lo ausente, sino con la forma de lo presente” (Rivera de Rosales, 2005, 27). Por eso Kant señala que el objeto de la imaginación se vuelve un “término medio” que de al-

guna manera incorpora los juicios posibles de los otros implicados. Así la imaginación hace presente los juicios posibles de los otros, constituyendo una actividad de mediación que recrea el objeto de una manera que no estaba presente en la primera aproximación.

²⁵ En esta cita de Arendt (véase también el original en inglés, Arendt, 1992: 70), puede apreciarse que interpreta el sentido común (*sensus communis*) y el entendimiento humano común (*Menschenverstand*) como dos formas complementarias de remitir a esa facultad humana peculiar que permite la coordinación social a través de la actividad de juzgar.

²⁶ Véase al respecto el original alemán: Ak. V, 156-162, §40. La traducción de García Morente traduce *gemeiner Sinn* y *gemeinschaftlicher Sinn* por sentido común, y *gemeiner Menschenverstand* por entendimiento común humano (Kant, 2010c, 420-423, §40), mientras que Salvador Mas traduce *gemeiner Sinn* por sentido común, *gemeinschaftlicher Sinn* por sentido comunitario y *gemeiner Menschenverstand* por entendimiento humano común (Kant, 2003, 258-261, §40). Seguimos en este caso la traducción de Salvador Mas porque permite captar los matices de las tres expresiones en alemán. Respecto de los distintos términos utilizados por Kant, Degryse (2011, 345) sostiene que la diferencia entre sentido común (*common sense*) y sentido comunitario (*community sense*) resulta fundamental en la lectura arendtiana del juicio. Mientras que Rivera de Rosales (2005, 25-26) entiende que Arendt confunde dos acepciones diferentes del sentido común kantiano: el sentido común lógico y el sentido común estético. Por nuestra parte, consideramos que en la interpretación arendtiana, el sentido común lógico queda supeditado al sentido común estético, y en realidad en las tres máximas que guían el sentido común se encuentran operando ambos sentidos. De este modo, el sentido común estético requiere del sentido común lógico, aunque el primero detenta una primacía gravitante.

²⁷ Habría así dos nociones de sentido común, uno específicamente estético que remite al modo de pensar amplio y otro denominado entendimiento humano común que abarca al primero y lo integra con el pensar por sí mismo y siendo consecuente consigo mismo.

²⁸ En proximidad con esta interpretación, Wellmer sostiene que “el pensamiento de la última época de Arendt [...] tiende a disociar el juicio de la acción y también de la argumentación” (Wellmer, 2000, 259). En la misma línea, Villa afirma: “Parece que la preminente teórica de la *vita activa* concluye su vida con una vuelta al compromiso con la vida contemplativa y a ‘su primer amor’, la filosofía –esta vez sin criticar su carácter ‘antipolítico’. El hecho de que las consideraciones de Arendt sobre la facultad del juicio manifiesten un viraje desde el juicio del actor político comprometido (en los ensayos de los años sesenta) hacia el del espectador desinteresado (en las conferencias sobre Kant de 1970) dan credibilidad a esta interpretación” (Villa, 2006, 16. La traducción me pertenece).

²⁹ Este espacio público de los doctos sería en realidad el único espacio público para Kant puesto que, en la Prusia de su momento, no se reconocía ningún espacio para la participación política de los ciudadanos. Por esto, la publicidad de los doctos constituía el único reaseguro de la libertad política, en tanto que éstos podían examinar y criticar los asuntos de gobierno.

³⁰ Hemos indagado esta cuestión en “La revelación del «quién» en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur”, especialmente en el apartado “Identidad fenoménica, discurso y revelación” (Di Pego, 2012, 61-67).

³¹ Esto es lo que hace Beiner al situarla en una “comunidad ideal que juzga” (Beiner, 2003, 198), pero también las interpretaciones que leen a Arendt en clave habermasiana, entre ellas cabe destacar a Martin Jay y a Seyla Benhabib. Martin Jay sostiene: “Sin hacer una distinción rígida ni absoluta entre política y sociedad, Habermas ha buscado el fundamento del tipo de interacción comunicativa por la que Arendt abogó acudiendo a una serie de precedentes filosóficos que van desde Hegel a Wittgenstein [...] A diferencia de Hannah Arendt, Habermas ha sido muy consciente de las condiciones sociales previas que pueden hacer que esta situación comunicativa utópica sea posible” (Jay, 2000, 171). Seyla Benhabib también considera a Arendt como una precursora de Habermas, pero sostiene que este último complejizó, por ejemplo, la concepción arendtiana del espacio público. Véase al respecto “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas” (Benhabib, 1998).

³² En este fragmento citado, García Morente traduce la expresión alemana “die Naturgabe des Menschen” como “el dote natural del hombre”, sin embargo, parece más apropiada la opción de Salvador Mas que se refiere a “las dotes naturales del ser humano” (Kant, 2003: 260).

³³ “Cuanto más puntos de vista diversos tenga yo presente 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” (Arendt, 1996, 254). En este pasaje de “Verdad y política”, Arendt entiende el pensamiento representativo como el modo de pensar amplio de Kant.

³⁴ Aunque aquí no podemos abordarlo, quisiéramos dejar al menos indicado que la noción de “comunidad” esbozada en las conferencias de Arendt podría aportar elementos a las actuales discusiones de la filosofía política en torno de este concepto. En este sentido, hemos destacado que la posición arendtiana no puede inscribirse en las perspectivas de la “comunidad ideal”, sino que más bien consideramos que se encuentra en sintonía en algunos aspectos con las corrientes del pensamiento francés (Nancy, Rancière, Abensour) e italiano (Esposito, Agamben, Cavalletti) en torno de la comunidad. Al respecto cabe destacar que el ámbito francés e italiano se ha mostrado especialmente proclive a la recepción del pensamiento arendtiano, y en particular los filósofos mencionados pueden ser considerados, aún con diversas intensidades, agudos e incisivos lectores de Arendt.

³⁵ Así se manifiesta Arendt en 1964 en la entrevista televisiva con Günther Gaus. Diez años antes, en 1954, en su ensayo “La preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo”, Arendt (2005, 532) señala que “Kant está entre los pocos filósofos a los que no se aplica” el extendido desdén de la filosofía por la política. En 1969, en su escrito en ocasión del octogésimo cumpleaños de Heidegger, Arendt (2008, 126) vuelve a invocar a Kant como “la gran excepción” de la deformación profesional que implica la filosofía y de su inclinación a la tiranía. De manera que la idea de que Kant es una excepción en la tradición filosófica es una constante en la obra arendtiana desde comienzos de los años cincuenta en adelante.