

Aproximación al juicio político arendtiano: la construcción de un mundo común

Tania H. Espinoza Altamirano
FFyL UNAM

Resumen: La intención de este escrito es indagar y reflexionar en torno a la noción de “juicio político” en el planteamiento de Hannah Arendt, tomando como obra base las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. En el pensamiento de la autora de *Los orígenes del totalitarismo* existe una genuina preocupación por la articulación de un mundo común, la apuesta por una filosofía práctica que nos permita llegar a acuerdos a pesar de las inminentes diferencias existentes en el espacio público, y esto sin duda es crucial para la esfera de lo humano. En Hannah Arendt la noción de juicio -como señala Ronald Beiner- fundamenta su concepción de la acción política como acción concertada de una pluralidad de actores en un espacio público, pues en la noción arendtiana de juicio, encontramos la idea de lo común como principio político que, por supuesto, resulta una apuesta por la construcción de un mundo en común. El desarrollo se divide en seis apartados (Verdad y Política en Hannah Arendt, El análisis arendtiano de la filosofía kantiana: La construcción de una teoría política, La facultad de juzgar: el juicio político, Sensus Communis, La validez ejemplar, La imaginación)

Palabras clave: Juicio político - Sensus communis - Juicio - Imaginación - Validez ejemplar

Summary: This writing intends to examine and reflect on the notion of "political judgment in Hannah Arendt's approach, taking as a base work the *Conferences on Kant's political philosophy*. In the thought of the author of *The Origins of Totalitarianism* there is a genuine concern for the articulation of a common world, the commitment to a practical philosophy that allows us to reach agreements despite the imminent differences existing in the public space, and this without any doubt, it is crucial for society. According to Hannah Arendt's the notion of judgment -as Ronald Beiner points out- the conception of political action as a concerted action of a plurality of actors in a public space, since in the Arendtian notion of judgment, we find the idea of the common as a political principle, which of course is a commitment to the construction of a common world.

The development is divided into six sections (Truth and Politics in Hannah Arendt, The Arendtian analysis of Kantian philosophy: The construction of a political theory, The power to judge: political judgment, Sensus Communis, Exemplary validity, The imagination)

Keywords: Political judgment - Sensus communis - Judgment - Imagination - Exemplary validity

Verdad y Política en Hannah Arendt

Al comienzo de la tradición occidental de la filosofía política, nos dice Hannah Arendt, “encontramos el desprecio de Platón hacia la política”,³ pues los asuntos y acciones de los hombres, al ser siempre contingentes no merecen que se les tome muy en serio, y si acaso habría que inmiscuirse de vez en cuando en ellos, es únicamente porque la vida dedicada al pensamiento y la contemplación, desafortunadamente “resulta materialmente imposible sin una ordenación mínimamente razonable de todos los asuntos que incumben a los hombres en tanto viven juntos”.⁴ Ya en esta concepción platónica que separará de manera radical, y por varios siglos, el mundo inteligible (de la esencia) del mundo sensible (de la apariencia), Arendt, identifica el nacimiento de la radical separación entre la política y la contemplación, “entre el vivir juntos o en soledad como dos modos distintos de vida”,⁵ y señala también el aspecto crucial de que dicha estructura jerárquica nunca fue puesta en duda después de que Platón la estableciera.⁶

Con ello, vemos aparecer con mayor insistencia a lo largo de la tradición filosófica aquella imagen en la cual el filósofo, en su eterna búsqueda de la verdad, lleva a cabo una reflexión individual, y aislado de la comunidad, se basta él solo para llegar a las grandes ideas y verdades del mundo. Lo vemos, por ejemplo, en Descartes, el llamado padre de la modernidad, que en la bien planeada soledad, sentado en un sillón frente a una chimenea, descubre la tan añorada certeza del *cogito ergo sum*. Bastando entonces una serie de meditaciones, con él mismo como interlocutor, para proponer una verdad que al ser “clara y

³ Arendt, H. *La promesa de la política*, “El final de la tradición”, Paidós, México, 2016, p.119.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibid*, p, 123.

⁶ *Ibidem*.

distinta” pudiera regir y valer en cualquier contexto y con cualquier ser racional. Existe pues, una realidad donde se encuentra la permanencia y la necesidad, muy distinta a aquel mundo aparente donde sólo se encuentra cambio y contingencia.

De esta manera, señala Arendt, en términos históricos el conflicto entre verdad y política “surgió de dos modos de vida diametralmente opuestos; la vida del filósofo, como la entendieron primero Parménides y después Platón, y la vida de los ciudadanos”.⁷ Al pensar en el carácter eterno e inmutable de la verdad, parecía evidente que la simple opinión se mostraba como mera ilusión, volviéndose así su antítesis. Ahora bien, es justamente esta degradada concepción de la opinión lo que dio al conflicto su intensidad política, ya que, como señala Arendt, la opinión y no la verdad está entre los prerrequisitos indispensables de todo poder.⁸ Sin duda, Arendt está señalando lo peligroso que resulta que en la esfera de los asuntos humanos se reclame una verdad absoluta, que como tal no busque la aceptación y apoyo de las y los demás, y como autoridad se imponga y desdeñe la posibilidad de opinión, deviniendo sin lugar a dudas en un totalitarismo.

Este “conflicto original”, del cual nos habla Arendt, lo podemos encontrar en las primeras etapas de la edad moderna, “por ejemplo, en Hobbes todavía hallamos una contraposición de dos <<facultades opuestas>>; un <<razonar sólido>> y una <<poderosa elocuencia>>”,⁹ el primero basado en principios de verdad, el segundo en opiniones y pasiones. Bastante tiempo después, en el llamado siglo de las luces, dicho conflicto perdura de alguna manera, aunque la mirada crítica en torno a los alcances y límites de la razón ya daba cuenta desde el siglo XVIII de la fragilidad de la razón humana.¹⁰ Lo vemos en la *Crítica de la razón pura* de Kant, donde el filósofo de Königsberg lleva a la razón a conocer sus propias limitaciones. Apunta Hannah Arendt retomando a Kant:

La razón humana, por ser falible, sólo puede funcionar si el hombre puede hacer «uso público» de ella, y esto también es verdad en el caso de quienes, aún en un estado de «tutelaje», son incapaces de usar sus mentes «sin la guía de alguien más», y para el «estudioso», que necesita de «todo

⁷ Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro*, “Verdad y Política”, Clásicos universales de formación política ciudadana, México, 2018, p. 298.

⁸ *Ibid*, p,299.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibid*, p,300.

el público lector» para examinar y controlar sus resultados.

De esta manera, parece ser que al poner límites a la razón surge también un desplazamiento de la verdad racional a la opinión, es decir, nos desplazamos del individuo en soledad a la comunidad, de lo singular a lo plural. Porque de alguna forma aquella certeza de corte cartesiano, la cual podíamos alcanzar por medio de la reflexión y razonamiento individual, se desvanece, el ideal cartesiano se vuelve caduco cuando se muestra a la razón como naturalmente frágil y sobre todo limitada. Como lo apuntamos líneas atrás, será Kant quien ponga límites firmes a los alcances de la razón, y dará un giro a la pregunta “¿qué son las cosas?” a “¿cómo es que el ser humano llega a conocer tal o cual cosa?” Por ello, la filosofía de Kant no debe entenderse como *trascendente* sino como *trascendental*, es decir, que su filosofía intenta acceder a todo conocimiento que no se ocupa en cuanto tal de los objetos, sino de su modo de conocerlos. Ya Kant pondrá sobre la mesa la condición fenoménica del conocimiento humano, cerrando de una vez por todas la posibilidad de conocer “la cosa en sí”. Sin duda, después de Kant el filosofar tiene un cambio sustancial.

Ahora bien, a pesar de que aparentemente la oposición entre verdad y opinión, o verdad y política, puesta en la mesa por la tradición parece haber perdido vigencia a lo largo del tiempo, hoy en día no podríamos aseverar con toda seguridad que se ha diluido por completo, por lo menos no dentro del contexto propiamente arendtiano; pues, no es baladí que la pensadora siga reflexionando en torno a ello. Por esto, es importante precisar que para Arendt el pensamiento político debe ser, sobre todo, representativo: cuanto más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión.¹¹ Justo dentro de este aspecto de lo político, la imaginación tendrá un papel fundamental; Arendt apuesta por la posibilidad de poder imaginar la realidad de otro, no se trata de una especie de empatía, como ella bien lo señala,¹² se trata sobre todo de poder acceder a varios puntos de vista, y lograr mirar el mundo desde una perspectiva distinta.

¹¹ Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro*, “Verdad y Política”, p. 309.

¹² *Ibidem*.

El análisis arendtiano de la filosofía kantiana: La construcción de una teoría política

A diferencia de otros filósofos como Platón, Aristóteles, Spinoza, Hegel, entre otros, Kant jamás escribió propiamente una filosofía política.¹³ Kant, como tantos pensadores después de él “ha situado una filosofía de la historia en el lugar de una filosofía política”.¹⁴ En el planteamiento del filósofo de Königsberg está presente una teleología de la historia, pues en ella hay un fin, y dicho fin es el progreso, “tal es la <<historia del mundo>> considerada de un modo análogo al desarrollo orgánico del individuo (la infancia, la adolescencia, la madurez)”.¹⁵ En este sentido, la preocupación de Kant era el futuro, y no tanto el pasado. Como bien señala Arendt, en Kant la historia forma parte de la naturaleza y el sujeto de la historia es la especie humana en su universalidad, de manera que, “aquello que importa a la historia, cuya imprevisión y desolada contingencia nunca olvidó Kant, no son las historias ni los individuos históricos”,¹⁶ lo que importa es la naturaleza de la cual forma parte la historia, la misma que “originó el progreso de las especies y el desarrollo de sus potencialidades en la serie de generaciones”.¹⁷

De esta manera, Kant ve en la finitud del individuo la obvia imposibilidad de que éste pueda realizarse completamente en la historia universal, es posible que de alguna manera y en algún caso extraordinario, se logre dejar una huella, una marca tan importante que otro individuo se verá casi obligado a continuar; y así sucesivamente, pues el proceso de la historia es el progreso y “el resultado de tal proceso unas veces se llama cultura, otras libertad (<<de la tutela de la naturaleza al estado de libertad>>), y sólo una vez, como de pasada en un paréntesis, Kant indica que se trata de propiciar la <<sociabilidad>> [Geselligkeit], en tanto objetivo principal del destino humano”.¹⁸ Ahora bien, es justo en este concepto de <<sociabilidad>> donde Arendt ve uno de los temas que al final de la vida de Kant todavía quedan pendientes,¹⁹ y resultan de gran importancia porque aquellas nociones que Kant no desarrolla como tal, e incluso sólo presenta de manera

¹³ Arendt, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, “Primera conferencia”, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 23.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibid.* p. 24.

¹⁶ *Ídem*.

¹⁷ *Ídem*.

¹⁸ *Ibid.* P. 25.

¹⁹ *Op. cit.* “Segunda conferencia”, p. 28.

implícita, son para Arendt las que dan cuenta de la filosofía política que se desprende de los planteamientos kantianos (lo haya sabido o no el mismo Kant). Así pues, “la <<sociabilidad>> del hombre, a saber, el hecho de que ningún hombre pueda vivir solo, que los hombres son interdependientes no únicamente por sus necesidades y preocupaciones, sino más bien debido a su facultad superior, la mente humana, que no funciona al margen de la sociedad”,²⁰ Arendt ve en la noción de <<sociabilidad>> la clave para comprender la primera parte de la *Crítica del juicio*.²¹ Mientras que otro de los temas que para la autora de *La promesa de la política*, Kant dejó a un lado y resulta central para la segunda parte de la *Crítica del juicio*, “tan diferente a la primera que la falta de unidad de la obra ha provocado numerosos comentarios.”²²

Esta segunda cuestión, planteada en § 67 de la *Crítica del Juicio*, se formula así: «¿Por qué sea necesario que existan hombres?». Esta pregunta es una suerte de preocupación remanente. Son conocidos los tres célebres interrogantes que, según Kant, debe tratar de responder la filosofía: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar? En sus seminarios, Kant solía añadir una cuarta pregunta: ¿qué es el hombre? Y precisaba: «Todas juntas pueden denominarse "antropología" porque las tres primeras cuestiones se refieren a la última»²³

Si bien, señala Arendt, los vínculos entre la primera y la segunda parte de *La Crítica del juicio* son frágiles, en tanto no son explícitamente desarrollados por Kant,²⁴ resulta “evidente que su relación con la política es más estrecha que con cualquier otro tema presente en las dos críticas precedentes.”²⁵ De esta manera, el primer vínculo que señala Arendt es el hecho de que Kant no habla prácticamente en ninguna de las partes del hombre como ser inteligible o cognoscente; incluso el término “Verdad” sólo aparece una vez y en un contexto particular.²⁶ El segundo vínculo radica en que la facultad de juzgar se ocupa de particulares, que “<<como tales, en consideración a lo universal encierran algo

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibid*. p.30.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Incluso señala Hannah Arendt en la “segunda conferencia” que son vínculos que, aunque frágiles, pueden existir en la medida en que “puede presumirse que existieron en la mente de Kant” (p.33).

²⁵ *Ibid*,p.33.

²⁶ *Ibidem*

contingente>>, y lo universal normalmente es aquello con lo que opera el pensamiento”. Así pues, Arendt ve en los temas abordados por Kant en la *Crítica del juicio* un importante significado político; la filósofa los presenta en esta “segunda conferencia” de una forma bastante puntual (por lo cual los retomaré de la misma manera): lo particular, ya se trate de un hecho natural o de un acontecimiento histórico; la facultad de juzgar, entendida como facultad de la mente humana para tratar de lo particular; la “sociabilidad” como condición para ejercer dicha facultad, es decir, “la percepción de que los hombres dependen de sus semejantes no sólo porque poseen un cuerpo y unas necesidades físicas, sino precisamente a causa de sus facultades mentales.”²⁷

Podemos entonces decir que, para Arendt, los escritos de Kant que contienen una particular preocupación política “fueron compuestos después de 1790, cuando apareció *la Crítica del juicio*, y, de modo más significativo todavía, después de 1789, año de la Revolución francesa, a la edad de 75 años”.²⁸ Justo en sus últimos años parece que el problema que comenzó a preocupar a Kant pasó a ser sobre todo el derecho constitucional: cómo organizar a la gente en un estado, cómo constituir el estado, cómo fundar una comunidad política, etc.²⁹ De esta manera, Arendt nos ofrece una interpretación, en la cual da cuenta de la filosofía política que se encuentra presente (de forma implícita), sobre todo en los últimos escritos de Kant. El camino intelectual que emprende Arendt resulta de suma importancia, pues da cuenta de las implicaciones políticas, que el mismo Kant pudo no ver, o de haberlas visto, la vejez y la muerte no le permitieron desarrollar. Así pues, Arendt recoge todas estas ideas, y las abraza para la construcción de su propia filosofía política.

La facultad de juzgar: el juicio político

Como es sabido, Hannah Arendt falleció apenas una semana después de haber concluido el manuscrito de “La Voluntad”, dejando con ello una obra inconclusa, pues “El juicio” debería haber seguido a “El Pensamiento” y “La Voluntad”.³⁰ Si bien Arendt ya había comenzado a trabajar en esta sección final, no alcanza más que a escribir el encabezado “El juicio”, y dos epígrafes. Y como bien señala Ronald Beiner, esto nos lleva a

²⁷ *Ibid*, p. 35.

²⁸ *Ibid*, p. 37.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Op. cit.* “Hannah Arendt y la Facultad de Juzgar”, Ronald Beiner, p. 157.

pensar que “sin <<El juicio>>, *La vida del espíritu*, es una narración inacabada; se llega al final de la parte dedicada a la voluntad con cierto suspense.”³¹ El profesor de la universidad de Toronto, en su ensayo “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, propone que en las etapas del desarrollo de la idea de juicio en la obra de Arendt,

la preocupación por una interesante, pero olvidada, capacidad del hombre como ser político se transformó en algo mucho más ambicioso, algo que prometía la plena afirmación de los asuntos mundanos y la salvación de la libertad humana.³²

A estas alturas, se puede decir que resulta evidente que Arendt nutre fuertemente su pensamiento político de las fuentes kantianas; y esto lo hace también para formar su propia teoría del juicio. Incluso Ronald Beiner señala que, “las reflexiones arendtianas sobre el juicio tomarán la forma de un comentario de Kant”.³³ Y esto sobre todo porque es hasta la *Crítica del juicio* de Kant que esta facultad se convierte en “un tema de interés para un pensador de primer orden”.³⁴

Así pues, para Kant el juicio era la actividad donde se subsume lo particular bajo un universal; a su vez se distingue también dos clases de juicio, el primero se denomina “determinante”, el segundo “reflexionante”; en el primero lo universal es lo dado para la subsunción; en el segundo “falta lo universal, que debe encontrarse a partir de un particular”;³⁵ de manera que, la actividad de juzgar se produce cuando nos hallamos frente a un particular. Ahora bien, Kant también sostenía que dicha actividad (expuesta en su <<Crítica del juicio estético>>) es intrínsecamente social,³⁶ y esto, porque los juicios estéticos se realizan en un mundo social, compartido; el cual, al ser el mismo para los que lo habitamos, y compartimos con otros, estos juicios no refieren a meras “fantasías personales o las preferencias subjetivas de los individuos.”³⁷ De ahí la interesante cuestión de que los juicios reflexionantes no son ni totalmente objetivos ni totalmente subjetivos. Y esto porque en relación al “gusto”, cuando se juzga, no se juzga sólo para uno mismo; pues,

³¹ *Ibid*, p. 158.

³² *Ibid*, p. 165.

³³ *Ibid*, p. 200.

³⁴ *Op. cit.* “El pensamiento”, p. 16.

³⁵ *Op. cit.* “Hannah Arendt y la Facultad de Juzgar”, Ronald Beiner, p. 207.

³⁶ *Ibid*. pp. 207-208.

³⁷ *Ibid*, p. 208.

“el acto de juzgar implica siempre el compromiso de comunicar mi juicio; es decir, el juicio se emite con la intención de persuadir a los otros de su validez.”³⁸ De esta manera, no hay un criterio epistemológico claro que nos permita verificar la correspondencia del juicio con el objeto juzgado; el único proceso que nos puede llevar a un cierto “criterio de verdad” es el consenso, y esto por supuesto implica a los otros.

El análisis kantiano del gusto se basa en un concepto de «intersubjetividad» que significa que el juicio en cuestión no es estrictamente objetivo ni subjetivo. Está de más decir que Kant no utilizó el término «intersubjetividad»; habla de «pluralismo», que definió en su Antropología como «aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrando en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo». ' El juicio intersubjetivo nace de aquello que los sujetos tienen en común, de lo que está —literalmente— entre ellos; es decir, de lo que Kant denomina «el mundo» en la definición que se acaba de citar.³⁹

Así pues, cuando se emite un juicio de gusto se está en una relación social, en tanto se busca el reconocimiento del juicio por parte de los otros, de lo contrario no habría necesidad de comunicar juicio alguno. Arendt señala en “El Pensamiento” que su hipótesis principal es que a los juicios no se llega por deducción ni por inducción;⁴⁰ Por ello, es importante para ella distinguir al juicio como una capacidad mental específica. De esta manera, precisa que “en Kant, la razón y sus <<ideas reguladoras>> vienen en auxilio del juicio, pero si la facultad de juzgar es distinta de otras facultades del espíritu, deberemos atribuirle su propio *modus operandi*”.⁴¹ Esto resulta de suma importancia en relación al problema de la teoría y la práctica, y en general “para todos los intentos por alcanzar una teoría ética más o menos plausible”.⁴² Posiblemente por ello en la “Primera conferencia” Arendt haga énfasis en que a partir de la “*Crítica del gusto*” de Kant el filósofo de Königsberg descubre “una facultad completamente nueva, el juicio”.⁴³ Así pues, insistiendo en el carácter especial de la facultad de juzgar, Arendt señala en su “Segunda conferencia”:

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibid*, p. 209.

⁴⁰ *Op.cit.* Post Scriptum a “El pensamiento”, p. 16.

⁴¹ *Ibid*, p. 17.

⁴² *Ibid*, p.18.

⁴³ *Op.cit.* “Primera conferencia”, p. 28.

El juicio de lo particular —*esto* es bello, *esto* es feo, *esto* está bien, *esto* está mal— no tiene cabida en la filosofía moral de Kant. El juicio no es razón práctica; la razón práctica «razona» y me dicta qué debo y qué no debo hacer; establece la norma y es idéntica a la voluntad, y ésta expresa mandatos; habla en imperativos. El juicio, por el contrario, surge del «placer meramente contemplativo o *complacencia inactiva* [*untätiges Wohlgefallen*].⁴⁴

En este sentido, el sentimiento de este tipo de placer es el llamado “gusto”; recordemos que la *Crítica del juicio* en un primer momento se tituló “Crítica del gusto”,⁴⁵ cabe la pregunta entonces de “¿Cómo podrían <<el placer contemplativo y la complacencia inactiva>> tener algo de práctica?”⁴⁶

Sensus Communis

En su “duodécima conferencia” sobre el pensamiento político de Kant, Arendt señala que en el juicio se dan dos operaciones mentales, la imaginación y la reflexión. En la primera “se juzgan objetos que ya no están presentes, que se alejan de la inmediata percepción sensible y, por lo tanto, no pueden seguir afectando de forma directa”;⁴⁷ la operación de la imaginación, dice Arendt, “prepara el objeto para <<la operación de la reflexión>>”.⁴⁸ La segunda operación, es decir, la reflexión, resulta la auténtica manera de juzgar algo, agrega Arendt de forma concisa. De esta manera, en relación a esta doble operación, la filósofa señala otro de los aspectos fundamentales para los juicios: la condición de imparcialidad que, en todo caso, resulta en ser “un espectador imparcial de las cosas visibles”.⁴⁹ Así pues, el espectador logra percibir la representación como un todo “mientras que cada actor sólo conoce su papel o, si debiese juzgar desde la perspectiva de la acción, sólo la parte del todo que le concierne”,⁵⁰ pues el actor es, por definición, parcial.

Ahora bien, ya se dijo que la imaginación es la operación que otorga una presencia inmediata a aquello que está ausente; esta presencia inmediata se da en el sentido interno, y éste es “por

⁴⁴ *Op.cit.* “Segunda conferencia”, p. 35-36.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Op.cit.* “Duodécima conferencia”, pp. 126-127.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 126.

⁴⁹ *Ibid.*, p.127.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 126.

definición discriminante, dice si algo agrada o desagrada”.⁵¹ Es decir, el “goce” está sujeto a la posibilidad de la aprobación o desaprobación, y estos son a su vez pensamientos *a posteriori*, precisa Arendt.⁵²

(..) cuando se emprende una investigación científica se puede ser vagamente consciente de que se es feliz al realizarla, pero sólo más tarde, al reflexionar sobre ella, cuando ya no se está implicado en aquello que se es- taba haciendo, se estará en condiciones de sentir ese «goce» adicional, la aprobación. En este goce adicional ya no es el objeto lo que agrada, sino el hecho de que lo juzguemos placentero.⁵³

De esta manera, si resulta el acto mismo de la aprobación aquello que agrada, así como resulta el acto de desaprobación lo que desagrada, surge la cuestión que ya bien señala Arendt: ¿cómo se elige entre la aprobación y la desaprobación?⁵⁴ Para la autora, el criterio para tal elección es la “comunicabilidad” o la “publicidad”, y a este criterio se llega de una forma relativamente “sencilla”, no porque carezca de profundidad, sino porque lo podemos encontrar en aspectos cotidianos; por ejemplo, Arendt lo ve en el hecho de que se prefiera no hacer público un sentimiento de odio, de envidia, o de alegría ante la muerte de una persona; mientras que parece que no se tiene reparo alguno en comunicar el amor por alguien, o la pena que se puede sentir ante la muerte de un ser querido.⁵⁵ En pocas palabras, el criterio para la elección de aprobación o desaprobación será la comunicabilidad “y la pauta para decidir sobre ello es el sentido común”.⁵⁶

Ahora bien, de alguna manera el sentido común garantiza el “acuerdo de las sensaciones”.⁵⁷ Pero ¿cómo podemos distinguir el sentido común de los demás sentidos? Señala Arendt:

El término ha cambiado. «Sentido común» designaba un sentido como los otros —el mismo para cada uno en lo más profundo de su intimidad. Al utilizar el término latino, Kant indica que se refiere a algo distinto: un sentido adicional —una suerte de capacidad mental añadida (en

⁵¹ *Ibid*, p.27.

⁵² *Ibid*, p.128.

⁵³ *Ibid*, p. 128.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibid*, p.129.

alemán: *Menschenverstand*)— que nos capacita para integrarnos en una comunidad.⁵⁸

Podemos decir entonces que, el *sensus communis* es condición de posibilidad de la vida política, pues sin él no sería posible la comunicación ni el discurso entre los seres humanos. Por ello es él la pauta para la elección de aquello que nos provoque aprobación o desaprobación, ya que aquello que se quiere o no comunicar se comunica a los otros; en caso contrario se oculta de los otros, pero siempre se encuentra implícita la relación con los demás seres humanos. Y a su vez, aquello que se aprueba o desaprueba, recordemos, siempre está relacionado con el “gusto”; sin embargo, éste no se agota meramente en el gusto individual, sino que a su vez está relacionado con ciertos criterios del mundo en común, ese espacio que compartimos con los demás seres humanos. En otras palabras, el *sensus communis* es común a todos, pues resulta una facultad de juzgar que, en su reflexión, tiene en cuenta el modo de representación de los demás: El “me agrada” o “me desagrada”, que como sentimiento parece ser tan radicalmente privado e incommunicable, está enraizado en el sentido comunitario y, por tanto, abierto a la comunicación una vez transformado por la reflexión, que toma en consideración a los demás y sus sentimientos.⁵⁹

De esta manera, la validez de estos juicios no puede ser del tipo de las proposiciones científicas (que incluso no son juicios propiamente dichos, considera Arendt), ya que una proposición científica parece atender a otros aspectos, sobre todo, a aquellos que muestran algún tipo de predicción o evidencia considerada “objetiva”; la proposición “dos más dos es igual a cuatro” es un ejemplo de ello, pues se trabaja bajo criterios epistemológicos definidos. Sin embargo, en relación a los juicios arendtianos, que son propiamente juicios políticos, éstos no pueden obligar a otros a considerar verdadero o falso aquello que se juzga; por ello, “sólo se puede <<solicitar>> o <<cortejar>> el acuerdo de los otros. Y en esta actividad persuasiva se está recurriendo realmente al <<sentido comunitario>>”.⁶⁰ De ahí que Arendt señale que los juicios políticos jamás deben pensarse como “verdades objetivas”, sino como opiniones, y justo por ello, resultan en todo momento debatibles.

⁵⁸ *Ibid*, p. 130.

⁵⁹ *Op.cit.* “Decimotercera conferencia”, p. 133.

⁶⁰ *Ibid*, p.134.

La validez ejemplar⁶¹

Al final de su decimotercera y en la primera parte de la decimocuarta conferencia, Arendt introduce la noción de “validez ejemplar”; para ello, retoma la idea de que juzgamos siempre como miembros de una comunidad y que por ende partimos y nos guiamos por un *sensus communis*.⁶² Ahora bien, como también se apuntó, el juicio es aquella facultad de pensar lo particular, pero el mismo “pensar” implica generalizar; por ello, juzgar es la facultad que combina, de “manera misteriosa”, lo particular y lo general. Así pues, aquí resalta la dificultad de que lo general no está dado por una ley, principio, o regla, en la cual el juicio se limita a subsumir en él lo particular (juicio determinante),⁶³ sino que lo particular es lo dado, y sobre él debe encontrarse lo general (Juicio reflexionante).

En este sentido, la solución más viable para Arendt es la propuesta kantiana de la *validez ejemplar*, que no es más que aquella idea o concepto general por el cual reconocemos una acción u objeto en particular, pero que dicho particular no depende ni se deduce del concepto o idea general. La autora de las conferencias lo ejemplifica de la siguiente manera: a todo objeto particular, por ejemplo, una mesa, le corresponde un concepto gracias al cual reconocemos una mesa como tal.⁶⁴ De alguna manera, éste se puede concebir como una “idea platónica” o como el esquema kantiano; y se puede decir que existe un tipo de ver que se da “con los ojos de la mente”⁶⁵, un “molde formal de la mesa” con el que se reconoce cualquier otra mesa; hablamos de que se realiza una abstracción de aquellas partes que resultan necesarias para determinar que un objeto es una mesa y no un sillón, un banco, o un perro, etc.

⁶¹ Ronald Beiner, señala en relación a los apuntes del seminario donde Arendt elabora la noción de “validez ejemplar”: la noción de «validez ejemplar» resulta de capital importancia ya que sirve de base para una concepción de la ciencia política centrada en los particulares (las narraciones [*stories*], los ejemplos históricos), no en los universales (el concepto de proceso histórico; las leyes generales de la historia [history]). La referencia a Kant conduce al hecho de que los ejemplos operan respecto del juicio del mismo modo que los esquemas en relación con el conocimiento (Crítica del juicio, § 59). Sin este importante trasfondo extraído de la primera Crítica —el esquematismo— apenas puede valorarse el papel de la imaginación en la representación y en el juicio. (Imaginación,p.143)

⁶² *Ibid.*, p. 139.

⁶³ *Ibid.*, p. 140.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 141.

⁶⁵ *Ibidem.*

Ahora bien, Arendt, continuando con el ejemplo de “la mesa”, señala otra posibilidad en relación a los juicios reflexionantes: al estar frente a una mesa a ésta se le puede juzgar como la mejor posible, de manera que se tome como ejemplo de lo que debería ser una mesa. De manera que “este ejemplar sigue siendo un particular, que en su misma particularidad revela la generalidad que no podría determinarse de otro modo”.⁶⁶

Así pues, el juicio posee validez ejemplar en tanto sea correcto el ejemplo que se ha escogido. De manera que, al juzgar algo como “valeroso” seguramente tendremos en mente un ejemplo de algún personaje al cual concebimos de esa forma; por ejemplo, si fuéramos griegos, señala Arendt, “tendríamos en <<las profundidades de la mente>> el ejemplo de Aquiles”.⁶⁷ Para la filósofa, al juzgar se afirma de manera espontánea sin deducción alguna de una regla general; de ahí que, para ella, el juicio resulte una facultad específica a la que no se llega ni por deducción ni por inducción, y que tampoco tiene nada en común con las operaciones lógicas.⁶⁸

La imaginación

La imaginación es la facultad de hacer presente aquello que está ausente; de esta manera, puede decirse que, “al representar aquello que está ausente tengo una *imagen* en mi mente — una imagen que he visto y ahora reproduzco —”.⁶⁹ Arendt, señala en las notas del seminario sobre la *Crítica del juicio* de Kant, impartido en 1970, que el autor de las *Críticas*, califica a la facultad de la imaginación como “reproductiva”, distinguiéndola de la facultad “productiva”⁷⁰ (la facultad del artista), donde se

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 141-142.

⁶⁷ *Op.cit.* “Imaginación”, p.152.

⁶⁸ *Op.cit.* “El Pensamiento”, p. 16.

⁶⁹ *Op.cit.* “Imaginación”, p. 144.

⁷⁰ En relación a dicha distinción, vale la pena tomar en cuenta la nota al pie hecha por Ronald Beiner, donde señala, retomando la Antropología de Kant, que “si se ha de tomar la imaginación, en el juicio de gusto, en su libertad, no hay que tenerla, en primera instancia, como “reproductiva”, sino como “productiva” y autoactiva (como creadora de formas caprichosas de posibles intuiciones).” (Imaginación, p.144) Esto resulta sumamente importante e interesante, pues, en todo caso, la imaginación en Kant podría no agotarse en un papel “reproductor”, y en este sentido, hay motivos para pensar que en el caso de Arendt tampoco; esto traería consigo que la imaginación tuviera un papel mucho más importante del que de por sí ya tiene, pues ya no sólo sería condición de posibilidad de toda experiencia, sino también, podría jugar un papel mucho más protagónico en el ámbito político, al no limitarse a “hacer presente lo ausente por medio de la imagen”, posiblemente se podría pensar en la imaginación como aquella que puede crear leyes, normas, o conceptos completamente nuevos.

logra producir algo nunca antes visto (aunque dicha producción, aunque nueva, siempre parte de algo ya conocido, como en el caso de la creación del centauro, que parte de la imagen del hombre y del caballo).

Ahora bien, Arendt considera que 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*,⁷¹ y resulta así porque es la facultad de la imaginación la que aporta los “esquemas” al conocimiento y los ejemplos al juicio; por ello, la noción de “validez ejemplar”, presente en la *Crítica del juicio*, y la doctrina del esquematismo, presente en la *Crítica de la razón pura*, están ligadas por la imaginación. De esta manera, Kant apela a la imaginación “para establecer una conexión entre la facultad de la sensibilidad y la del entendimiento”;⁷² sin embargo, a pesar de ser “la raíz común de las facultades cognoscitivas”,⁷³ ésta resulta desconocida (por ello también el carácter tan oscuro, pero a la vez tan lleno de posibilidades de esta facultad). En este sentido, la imaginación resulta una facultad tan importante, pues sin ella no se podría conocer la identidad en la diversidad; “sin ella no existiría ni la objetividad del mundo (que puede ser conocido) ni la posibilidad de comunicación (que podamos hablar de él)”,⁷⁴ pues para que se dé un “esquema”, la sensibilidad y el entendimiento deben producirlo mediante la imaginación. En la *Crítica del juicio*, el ejemplo que resulta análogo al esquema es el juicio y como se señaló en el apartado anterior, los ejemplos guían y conducen, y por lo tanto, el juicio adquiere “validez ejemplar”.⁷⁵

Conclusión

En la noción de *juicio político*, encontramos un intento por comprender en qué sentido, como seres humanos distintos, podemos construir un mundo que nos sea no sólo común a todos, sino que sea un mundo en el cual podamos convivir lo más armónicamente posible. Por ello, la noción arendtiana de juicio político buscará orientarse bajo la brújula del juicio reflexionante kantiano, pues de ésta manera surge una tajante distinción en torno a los juicios determinantes, que en su calidad de “objetivos” pueden postular verdades o criterios epistemológicamente definidos, que incluso devengan en algún momento en

⁷¹ *Ibid*, p. 145.

⁷² *Ibid*, p. 147.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibid*, p. 151.

⁷⁵ *Ibid*, p.152.

incuestionables (parecería una locura que alguien se atreviera a aseverar rotundamente que dos más dos son diez, por ejemplo). Sin embargo, al proponer el juicio reflexionante como modelo del juicio político, Arendt deja en claro que en el espacio público no caben las verdades del tipo determinantes, pues lo que es propio de este espacio es la opinión, el debate, el acuerdo y el desacuerdo. Y esto no es una formulación que se agote en meras proposiciones, sino que busca llegar hasta el escenario político-social y prevenir incluso abusos de poder que se llevan a cabo bajo la bandera de “lo verdadero”. Si la opinión es lo propio de la política, entonces no hay cabida para una dictadura o un totalitarismo, pues las diferencias se abrazan, se dialogan y sopesan, jamás se “anulan” por la fuerza de la violencia. Para Arendt, el juicio político debe posibilitar el entendernos los unos a los otros, pues apela a una condición inherente de la política: el constante debate.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. *La promesa de la política*, “El final de la tradición”, Paidó, México, 2016
- Arendt, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Buenos Aires, 2003
- Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro*, “Verdad y Política”, Clásicos universales de formación política ciudadana, México, 2018