

ARENDT, KANT Y LOS JUICIOS ESTÉTICO-POLÍTICOS

por Elisa Goyenechea*

En la década del '60 Hannah Arendt examinó la tercera crítica de Kant —la *Crítica del juicio*— y creyó que el procedimiento de los juicios estético reflexivos proveía una herramienta fundamental para teorizar sobre nuestras apreciaciones políticas. Las cualidades que garantizan la calidad del juicio son la comunicabilidad, la apelación *a priori* al *sensus communis* y la imparcialidad resultante. Hannah Arendt encontró en el juicio estético kantiano el instrumento teórico que habilita a estimar el valor de lo particular sin la necesaria mediación de reglas operativas bajo las cuales subsumir los casos novedosos. El juicio estético, entonces, ofrece el principio *a priori* por el que se destaca un particular, se le atribuye carácter ejemplar y se lo presenta ante la comunidad juzgante, anticipando el consentimiento y la aprobación.

La virtud del juicio consiste en extraer un particular de un grupo o agregado de individuos y elevarlo a la categoría de ejemplo (Arendt 1989). La independencia respecto de conceptos clasificatorios previos da cuenta de la libertad del intérprete frente a opiniones establecidas y con tal estrategia, desea poner de manifiesto algo novedoso ante la comunidad de oyentes. Además, su apreciación sobre el particular no es fruto del antojo y la arbitrariedad. De allí que Arendt apele al carácter intersubjetivo de tales juicios, que adquieren “comunicabilidad” porque buscan expresamente suscitar la aprobación de los demás (Arendt 1989: 63, 69). Tal asentimiento, empero, es más desiderativo que imperativo o compulsivo; los juicios estéticos no obligan, sino que son contenciosos, hermenéuticos y abiertos a discusión. Por esa razón, la pensadora los considera ideales para dar cuenta de las opiniones que expresamos en calidad de ciudadanos. No se trata de sentencias apodícticas, pero tampoco de pareceres arbitrarios; poseen un estatuto alter-

* Licenciada en filosofía. Doctora en ciencias políticas (UCA). E-mail: eligoye@gmail.com.

nativo entre las evidencias incontestables y las opiniones más privadas. Arendt apeló a Kant e indagó la legitimidad de dichas apreciaciones y opiniones.

Consideramos que la pensadora ejerció precisamente esta modalidad de juicio no solo cuando tomó el término “totalitarismo” y lo elevó a caso ejemplar sin precedentes de una forma de gobierno no prevista por la tradición (Arendt 1994), ni por la taxonomía de Montesquieu (2007), ni por la clasificación de Kant en *La paz perpetua* (Kant 1891). Otro tanto hizo cuando acuñó la fórmula la “banalidad del mal” (Arendt 2003b: 159) para dar cuenta de un tipo peculiar e inédito de crimen, al que llamó “matanzas administrativas” (Arendt 2006a: 216).

Estas páginas proponen una valoración del juicio estético kantiano tal como Arendt lo extrapoló al ámbito político y lo concibió como la facultad humana más connatural a las ciencias sociales, la política y la historia. Es decir, Arendt tomó de Kant la peculiaridad de la facultad del juicio como operación mental que no deduce ni induce, sino que sopesa el valor del particular y detecta la originalidad de un evento, con independencia de conceptos previos. Asimismo, presentamos una selección e interpretación de los textos más significativos de Arendt concernientes al tema del totalitarismo y a la novedad del mal banal, en los cuales se pone en evidencia su propio ejercicio del juicio estético-político. Como texto interpretativo del valor epistemológico del juicio reflexivo, tal como lo propone Kant, recurriremos al artículo de Jorge Dotti, titulado *El juicio como apriori epistemológico* (Dotti 1990)¹.

¹ *El juicio como apriori epistemológico* fue escrito por Jorge Dotti en 1990. Entendemos que el artículo es especialmente esclarecedor para los propósitos de este trabajo, por cuanto aporta una tesis novedosa, que permite explicar el uso que hace Arendt de la *Crítica del juicio*. Es decir, la extrapolación del juicio estético-reflexivo hacia el juicio político y la concomitante reflexión sobre el estatuto de nuestras opiniones y valoraciones políticas. La posición de Dotti es que la función del juicio en Kant tiene mayor alcance que el consignado por el mismo Kant en su tercera *Crítica*. . . . Mientras que allí el juicio reflexivo opera como nexo entre las dos primeras *Críticas*. . . (la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*), cuya unión es posible bajo la égida de la razón práctica, Dotti especula sobre la posibilidad de un *apriori* no moral, sino precisamente epistemológico. La apelación a tal *apriori*, o como dice Kant “a la razón humana total”, funciona como norma que regula la emisión de nuestros gustos estéticos, y —según Arendt— los políticos. En estética y en política, las opiniones no deben ser privadas, incommunicables y relativas a las circunstancias del emisor, sino que se debe buscar siempre el consentimiento ajeno. A ello tendemos precisamente al apelar al sentido de

* * *

Hannah Arendt halló en la *Crítica del juicio* una estrategia teórica para fundar *a priori* la validez general de los conceptos que empleamos cuando juzgamos los eventos del ámbito de los *human affairs*, es decir, de la esfera pública. La cuestión de la facultad connatural al ámbito político es un motivo recurrente en su pensamiento, presente ya desde el capítulo “*The Crises of Culture. Its Social and Political Significance*”, en *Between Past and Future* (1993), aunque abiertamente problematizado en las *Lectures on Kant’s Political Philosophy* (1989). En el primer texto, la pensadora interpreta la *frónesis* aristotélica —la virtud del hombre de Estado— desde la tercera *Crítica* de Kant, evidenciando tempranamente su esfuerzo por sistematizar la vertiente práctica con la estética del juicio (Arendt 1993). El segundo texto, al que prestaremos mayor atención, trata la extrapolación del juicio estético al político, circunstancia que habilita a Arendt a restituirle al ciudadano común la dignidad de ser juez de las acciones humanas. Contra el concepto moderno de historia, que se yergue como tribunal del mundo, Arendt pretende devolver al hombre individual, sea el poeta, el historiador, o el ciudadano, la función de juez y árbitro de los sucesos pasados. Tal modalidad de juicio le provee, también, la herramienta para elevar a *status* ejemplar acontecimientos residuales y usualmente olvidados de la historia, precisamente la tradición errática y olvidada que a ella le interesa enaltecer como respuesta a la pregunta por el sentido de la política (Arendt 2003a). En *On Revolution*, la nomina como “la tradición revolucionaria y su tesoro perdido” (Arendt 2006b: 207-273)².

comunidad. O sea, no se trata de sentencias irrefutables, sino de opiniones tentativas, perfectibles y concernientes a los miembros de la comunidad juzgante. No se basan en axiomas incontrovertibles, sino en ejemplos. El juicio no induce ni deduce, manifiesta una valoración, creyendo que será válida también para los demás.

Entre los estudiosos del pensamiento de Arendt, que han tratado del tema del juicio estético-político merecen señalarse: Ronald Beiner (1989, 1987), Ronald Beiner y Jennifer Nedelsky (2001), Maurizio Passerin d’Entrevés (1994), Albrecht Wellmer (1997), Peter J. Steinberger (1990) y Diana Taylor (2002).

² Recalaremos brevemente en esta tradición heterodoxa hallada por Arendt, cuando se interroga a sí misma por el sentido de lo político. Consideramos que abundar en este tema merecería una investigación aparte, ya que demandaría indagar sus categorías de *praxis*, *poder mancomunado* y su noción de *libertad* como origen y principio. Asimismo, exigiría esclarecer el vínculo que Arendt encuentra entre la revolución y el fenómeno

Hannah Arendt es renuente a buscar en la tradición occidental y su sabiduría política los significados legados en *testamento*; por el contrario, busca en el pasado una *herencia* no cedida por la tradición ni sancionada por su *auctoritas*. Proclama ser testigo del vaciamiento de sentido del trípode normativo que orientó y tuteló por siglos la vida de los hombres: “religión-tradición-autoridad” (Arendt 1993: 93). Conforme a esta actitud teórica, la pensadora busca legitimar una facultad humana que le permita descubrir significados latentes en eventos pasados, e inaprehensibles con conceptos prevalecientes. Veamos dos ejemplos con referencia a los textos. En el contexto de su indagación sobre las experiencias originarias sobre las que se asienta nuestro concepto de autoridad, la pensadora pone en evidencia que tanto el binomio *mando y obediencia* o *gobernante y gobernados*, como también el uso de la fuerza para compeler a la obediencia, son conceptos foráneos a la experiencia política originaria y pertenecientes a la circunstancia del “conflicto entre el filósofo y la polis” (Arendt 1993: 109). Lo que intenta poner en evidencia es que las experiencias nutricias sobre las que se asentó la tradición del pensamiento político occidental, no son genuinas experiencias *políticas*. En su lugar, propone recurrir a la experiencia romana de autoridad, la cual, aunque eminentemente política, ha sido olvidada en su calidad de fundamento y reemplazada por la griega. Carentes de una genuina experiencia política en la que basar la autoridad, los filósofos griegos extrajeron sus ejemplos del ámbito familiar, del educativo y de la dupla del lego y el experto (Arendt 1993). En ellos la jerarquía y la desigualdad es connatural a la relación, y la obediencia va de suyo. En el concepto de autoridad y en la experiencia originaria de la que surge, la clave es la obediencia voluntaria y razonada de hombres libres e iguales. O sea, no *obedecer*, sino *consentir* (Arendt 1972).

Análogamente, cuando la pensadora enaltece el juicio estético-reflexionante de la tercera *Crítica* kantiana y proclama su pertinencia para las ciencias sociales en general, y la política en particular, impugna —hemos dicho— la máxima de que la historia es el tribunal del mundo, normalmente atribuida a Hegel, pero que pertenece a Schiller. Así lo indica en el “*Post Scriptum*” a “*Thinking*”, en *The Life of the Mind*, donde claramente anticipa

político. La pensadora aborda la cuestión en *On Revolution*, principalmente. También, en forma indirecta, en “On Violence” y en “Civil Disobedience”, ambos incluidos en *Crises of the Republic*. Al respecto, véase el estudio de Hauke Brunkhorst (2006). Para el concepto de revolución: Albrecht Wellmer (2002). Para su valoración del sistema de consejos, véase James Muldoon (2011).

su posición respecto de quién es el depositario de la habilidad de juzgar las acciones de los agentes del pasado y el valor de los sucesos, tesis que desarrollará a lo largo de las *Lectures*. . . : “Si el juicio es nuestra facultad para ocuparnos del pasado, el historiador es el hombre que investiga, y quien, al narrar el pasado, lo somete a juicio. Si esto es así, recobramos nuestra dignidad humana, se la reconquistaremos, por así decir, a la pseudo-divinidad de la edad moderna llamada historia (...) retirándole el derecho a ser juez último”. A continuación, la autora enuncia el principio político que regula la tarea de re-assumir el derecho personal de juzgar, haciendo suya la sentencia de Catón: “el principio político [dice] *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni* («la causa victoriosa plugo a los dioses, pero la vencida a Catón»)” (Arendt 1981: 216). Con este principio regulativo de la tarea de juzgar nuestra pensadora le impone al emisor de los juicios políticos e históricos, el analista, el ciudadano, el historiador, la exigencia de hacerle justicia, también al vencido.

Nuestra pensadora buscó en Kant una estrategia teórica operativa para sustraerle a la historia y restituirle al hombre concreto, al historiador, al poeta, al analista político, o al ciudadano la dignidad de juzgar sin el recurso a contextos omniabarcantes, o con relativa independencia de los conceptos o prejuicios con los que normalmente valoramos el particular, clasificándolo. Al discutir la idea moderna de progreso, Arendt restituye la capacidad de juicio al ciudadano común, y contra Kant, que sí creía en el progreso de las especies, dice: “En otras palabras, la misma idea de progreso (...) contradice la noción de Kant de la dignidad humana” (Arendt 1981: 272). Si bien la noción de progreso está presente en Kant como concepto clave de su historia *natural*, Arendt encuentra una contradicción en el autor, entre su fe en el progreso de las especies, por un lado, y la dignidad del hombre individual, por otro. En la treceava conferencia de las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, señala: “En Kant mismo encontramos esta contradicción: el progreso infinito es la ley de la especie humana; al mismo tiempo, la dignidad humana demanda ser vista (...) en su particularidad y, como tal, ser considerada (...) como reflejo de la humanidad en general. En otras palabras, la misma idea de progreso —si es que es más que un cambio de circunstancias y un mejoramiento del mundo— contradice la noción kantiana de la dignidad del hombre. Es en contra de la dignidad humana creer en el progreso” (Arendt 1989: 77).

Para Arendt la condición de posibilidad de juicio imparcial, el juicio político extrapolado a partir del juicio estético, yace —en principio— en la no implicación en la praxis. Para lograr una apreciación ecuaníme e impar-

cial, el espectador debe lograr juzgar *a la distancia*, ya que la cercanía excesiva con los sucesos, nubla su juicio. Es decir, no debe estar directamente implicado en los hechos, ni concernido con la acción. En una palabra, el espectador no es el actor; el historiador, el poeta o el analista juzgan, mientras que el agente, actúa. Difícilmente puedan ambos coincidir en la misma persona, en una misma circunstancia. El juicio que está directamente concernido por la *causa* del propio bando, afectado por los intereses del partido, e inclusive espoleado por intereses nacionales, conspira contra la manifestación del sentido de la acción política. En otras palabras, el resentimiento, la ira, los intereses de facción, la búsqueda de fines mezquinos, la reclamación intempestiva de justicia, y toda afectación unilateral presente en cualquier empresa colectiva nubla la vista de quien debe emitir los juicios sobre la acciones. Lo vuelve un evaluador parcial, debilita la capacidad de juzgar ecuanimemente, pues le impide des-centrarse de las condiciones privadas de juicio y adoptar una postura panorámica o, en los términos de Kant, *cosmopolita*.

En *La paz perpetua*, Kant le atribuye al ciudadano la cualidad de *cosmopolita*, en el contexto de señalar las tres articulaciones del derecho público. Propone que al derecho político y al derecho de gentes, ha de añadirse el derecho cosmopolita o el derecho a una “ciudadanía mundial”, que regularía el trato de los estados hacia los ciudadanos de otros estados: la “hospitalidad hacia el visitante” (Kant 1891: 198, 200). Dicho con Kant.: “De allí que la idea de un derecho cosmopolita no es una noción fantástica del derecho, sino un complemento del código no escrito de ley —ley contitucional tanto como ley internacional— necesaria para los derechos públicos de la humanidad en general y, por ende, para la realización de la paz perpetua” (Kant 1891: 202-203). Arendt traslada la cualidad de *cosmopolita* hacia el observador desinteresado, desafectado de compromisos privados o de bando, que al emitir su juicio se eleva hacia una visión panorámica. Extrapola el derecho del visitante hacia la facultad de la imaginación que *sale de visita*, adoptando las posiciones y puntos de vista ajenos. Al criticar las visiones sesgadas o funcionales a una cosmovisión, Hannah Arendt no se refiere solamente al historiador de la *gran historia*. Ella misma, que se consideró una analista política, procuró el ejercicio del juicio imparcial, para lo cual, por ejemplo, se desprendió de los afectos y simpatías por sus hermanos de raza, cuando sentenció la complicidad de los consejos judíos en las deportaciones, en su informe sobre el proceso contra Eichmann (Arendt 2006a). En opinión de Seyla Benhabib, el afán por la imparcialidad la condujo a capturar mejor la mentalidad antisemita, que a solidarizarse con los

principales damnificados del holocausto. En la misma línea, demostró más habilidad en comprender la mente criminal de Eichmann, que en encumbrar los héroes anónimos que se confrontaron con el nacionalsocialismo. Asimismo, cuando examinó el fenómeno del imperialismo y las aporías de la nación-Estado con ambiciones expansionistas, su mayor interés fue capturar la mentalidad y la conducta de los colonos holandeses -los *Boers* o *Afrikáners*- en Sudáfrica (Benhabib 2003).

Según Arendt, la posición del juez, del historiador, del poeta o del analista, supera los compromisos y lealtades de facción o de bando. Su situación le concede una mirada superadora y desprendida de conveniencias parciales: la posición del ciudadano cosmopolita. En la última conferencia, consigna que “uno juzga siempre como miembro de una comunidad, guiado por el propio sentido comunitario, por el propio *sensus communis*. Pero en último análisis, uno es miembro de una comunidad mundial por el mero hecho de ser humano; esta es la propia «existencia cosmopolita». Cuando uno juzga y actúa en cuestiones políticas, se espera que tome su posición a partir de la idea, no de la realidad, de ser un ciudadano del mundo y, por lo tanto, también un *Weltbetrachter*, un espectador del mundo” (Arendt 1989: 75-76). El ejercicio de la imaginación, inexcusable a la hora de juzgar con ecuanimidad y mesura, desplaza al observador hacia las situaciones ajenas y permite mirar los sucesos desde otro ángulo: “Solo la imaginación nos habilita a ver las cosas en una perspectiva adecuada, a ser lo suficientemente «valientes [*strong*]» para poner a distancia aquello que está demasiado cerca, como para poder verlo y comprenderlo sin prejuicio. También nos concede ser lo suficientemente generosos como para tender puentes hacia los sucesos más remotos, como para poder verlos y comprenderlos como si fueran nuestros propios asuntos” (Arendt 1994: 323). Pero entiéndase bien, esta estrategia teórica no es una cuestión de “empatía”, no significa “intercambiar mis prejuicios por los de los otros”, sino que aun enfocando el asunto desde la posición de otro, “sigo siendo yo quien piensa” (Arendt 1989: 241). Así, pondera Arendt, aparece el mundo en su objetividad, cuando es visto y discutido desde distintas posiciones. O sea, la pretendida *objetividad* del mundo se manifiesta cuando todos conversamos sobre *lo mismo* pero desde distintas perspectivas. Si bien en “*Truth and Politics*” (1967) Arendt nomina esta actitud como “pensar representativo” (Arendt 1993: 241-242), en las *Lectures...*, asocia esta dinámica directamente con el juicio, la facultad del espíritu de mayor relevancia mundana, o sea pública.

La operatividad del juicio reflexionante exige una comunidad de juicio, en la que los allí co-implicados expresan sus pareceres y sus gustos sobre las cosas que han de acondicionar el mundo. Entre ellas, ocupan un lugar de privilegio los hechos pretéritos. La tarea clave del juicio estético-político en manos del historiador y el analista es sopesar, calibrar, ponderar con buen sentido y con gusto *público* (o sea, no privado o mezquino) los sucesos históricos. Aprender a valorar los hechos desde una mirada panorámica implica tomar en consideración y valorar tanto la posición del vencedor, como la del vencido. O sea, desplazarse con la imaginación. Tal actitud teórica permite fraguar una narración en donde todos los concernidos aparecen como agentes y sufrientes, como víctimas y victimarios, como actores y pacientes. La *historia* así entendida como *storytelling*, fruto de los juicios razonables, ecuanímenes y provisorios, concede la comprensión. La *comprensión* —enseña Arendt— es la categoría cognitiva [*“a form of cognition”*] connatural a las ciencias sociales, en general, y a la historia y la política, en particular (Arendt 1994). Considerar las posiciones ajenas, juzgar con gusto público y, finalmente, comprender permiten “llegar a buenos términos [*come into terms*]” (Arendt 1994: 308-309) con el mundo que compartimos junto a otros, que piensan o juzgan distinto a nosotros. En “*Understanding and Politics*”, leemos: “¿Acaso no está la comprensión tan íntimamente vinculada e interrelacionada con la «actividad de juzgar [*judging*]», que uno debe describir ambos como la subsunción (...) que, según Kant, es la misma definición de «juicio [*judgment*]»” (Arendt 1994: 313).

Esta posición, que remite más al espectador y al juez, que al actor comprometido en la praxis y afectado por los intereses, garantiza la imparcialidad que Hannah Arendt considera imprescindible en los juicios políticos. En la séptima conferencia de las *Lectures...*, Arendt admite la dificultad de concebir los juicios estéticos como juicios prácticos (prudenciales o fronéticos), es decir, como juicios que gobiernan u orientan la acción. Arendt aprende de Kant la actitud que permite tomar en consideración a los demás para formar opiniones, extender la opinión microscópica hacia una visión “extendida” (Arendt 1989: 71) y enriquecida por las miradas ajenas. El éxito del juicio estético reclama, también, declinar gustos subjetivos y mezquinos por el bien de la comunidad. Sin embargo, el juicio no discierne un *saber* obrar. Allí, leemos: “Esta posición general a la que nos hemos referido como imparcialidad, se trata de un punto de vista desde el cual mirar, observar, formar juicios o, como el mismo Kant dijo, reflexionar sobre los asuntos

humanos. No nos dice cómo *actuar*. Ni siquiera nos dice cómo aplicar la sabiduría encontrada en virtud de ocupar esa «posición general» a las cuestiones particulares de la vida política. (...) Kant nos enseña cómo tomar a los demás en cuenta; no nos dice nada acerca de cómo combinarnos con ellos en orden a la acción» (Arendt 1989: 44). Adviértase que no se trata de un juicio práctico que involucre un juicio de conocimiento práctico que tome en consideración los fines deseables, sino de un juicio estético-político, que justiprecia con la mayor rectitud posible las acciones o las palabras de quienes nos precedieron.

La discípula de Jaspers encontró en el proceder de los juicios estético-reflexivos la condición *a priori* que permite justificar la validez de nuestras valoraciones intersubjetivamente. Dicho con otras palabras, Arendt tomó de Kant la facultad del juicio como legitimación de los juicios de belleza, pero va más allá y la extiende como justificación de los juicios que discriminan entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo noble y lo despreciable. Tal proceder de la facultad de juzgar, sopesar, apreciar, ponderar rectamente el valor de las acciones particulares se pone en juego cuando expresamos nuestra apreciación sobre los agentes que nos precedieron en el tiempo, es decir cuando justipreciamos en calidad de observadores. Ciertamente, también en la praxis actuamos de manera tal que entra en juego nuestra capacidad innata para discriminar y ponderar con justeza; cuando de agentes se trata, lo decisivo es la discusión en torno a los propósitos consensuados. En opinión de Arendt, empero, la valoración de los juicios estético-políticos no debe tomar en consideración el logro de los cometidos; por esa razón trasladar el proceder de estos juicios hacia la sabiduría práctica, hacia el saber obrar, resiste su posición.

En consecuencia, entendemos que Arendt no pretendió dar fundamento teórico a la praxis mancomunada en un juicio práctico *cognitivo*, sino sentar las bases intersubjetivas de las apreciaciones orientadas a juicios retrospectivos y sustraerlas de los caprichos y los gustos privados. En la treceava conferencia sostiene: “uno no puede compeler a nadie a concordar con los propios juicios —«Esto es bello» o «Esto es malo» (...); uno tan solo puede «galantear» [*woo*] o «cortejar» [*court*] el consentimiento de los demás. Y en esta actividad persuasiva uno realmente está apelando al sentido comunitario” (Arendt 1989: 72). Queda claro que para Arendt, aunque no para Kant, tanto las evidencias morales como las apreciaciones políticas son incomunicables en calidad de *evidencias*, aunque sí lo son en calidad de

gustos, pareceres u opiniones. Pero entiéndase bien, no son manifestaciones de *mero gusto*, sobre lo que no puede haber disputa, sino de valoraciones sobre las cuales la opinión de los demás no nos es —en modo alguno— indiferente, pues al emitirlas apelamos al sentido comunitario o a nuestro *sentido de comunidad*. No comunicamos verdades incontrovertibles ni evidencias que compelen a asentir. Se trata de estimaciones que pretenden superar los caprichos, procuran alcanzar una peculiar validez universal acotada y fundada en ejemplos. No puedo compeler a mi interlocutor a compartir mis convicciones y estimaciones, por ejemplo, que “prefiero sufrir injusticia antes que cometerla” (Arendt 2003b: 181) o que Eichmann no era “monstruoso ni demoníaco” (Arendt 2003b: 159), sino “un ser humano perfectamente normal” (Arendt 2006a: 23-24). Al igual que en los juicios sobre lo bello indagados por Kant, lo que se comunica no es una propiedad de las cosas, del objeto, sino una sensación, el placer puro. Así, la “general comunicabilidad de una sensación” (Arendt 1989: 69) es el criterio que decide *a priori* la publicidad de mis valoraciones. En los términos del fragmento inicial de la “Análítica de lo bello”: “Para discernir si algo es bello o no, referimos la representación, no por el entendimiento al objeto con vistas al conocimiento, sino por la imaginación (tal vez unida al entendimiento) al sujeto y al sentimiento de agrado o desagrado experimentado por éste. Por lo tanto el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento, un juicio lógico, sino estético, o sea, un juicio cuyo motivo determinante solo puede ser subjetivo. (...) Nada se indica del objeto, sino que en ella el sujeto se siente a sí mismo tal como es afectado por la representación” (Kant 1993: 45).

Hannah Arendt sostiene que la comunicación es imprescindible. La diversidad de opiniones y pareceres garantiza la comunalidad del mundo, al punto tal de verificar, incluso en la solitaria tarea del pensador, la presencia del “dos-en-uno”, la dualidad y el diálogo con uno mismo, como garantía de imparcialidad (Arendt 2003b). La uniformidad de opiniones y la homogeneización de perspectivas de las ideologías del único relato, son el signo elemental del eclipse de mundo —la atrofia del “*Selbstdenken*” (Arendt 1983: 8), pensar por sí mismo—, que Arendt elogió en Lessing. La comunicación hace posible el espacio intersubjetivo, cuya sola existencia da fe, por así decirlo, de que los propios pareceres no son antojadizos ni producto de la insania. Tributaria de Kant, el filósofo al que siempre se mantuvo cercana, Arendt opone el “sentido privado lógico” (Arendt 1989), que puede erigir sus construcciones teóricas inexpugnables en completo aislamiento y sin

tocar la realidad, al *sensus communis*, el sentido comunitario, por el que debo necesariamente tener en cuenta a los demás en mis consideraciones; literalmente: “debo ser *considerada*” (Arendt 1989: 67). El primero, conjetura Arendt, es afín a la “locura” (Arendt 1989: 64); el segundo, al “pensar representativo” y al juicio ciudadano imparcial. Es decir, cuando sabemos discernir o cuando juzgamos con sensatez, con buen sentido o buen gusto, hacemos partícipes de nuestras opiniones a los demás y juzgamos apelando a nuestro sentido de comunidad, *sensus communis*.

Nuestra pensadora desestima el aspecto lógico de estos juicios y los vincula a la habilidad de discernir, sopesar y apreciar el valor de los actos particulares. En consecuencia, cuando afirmamos que el “cielo es azul” (Arendt 1989: 72), o que Sócrates es hombre, según Arendt, no estamos juzgando nada; estamos, sencillamente enunciando conocimientos que podrían compeler al asentimiento. En los términos de Kant, emitimos nuestros juicios conforme a las exigencias de la *síntesis categorial*. Pero si afirmo que Sócrates corrompió a la juventud ateniense, tanto como si proclamo que fue un gran reformador moral, necesariamente incursiono en el terreno de los juicios estético-reflexivos, en los que no hay conceptos operativos *a priori* para subsumir el individual o, si los hay, son débiles y estrechos, y pasibles de ser modificados y rectificadas, conforme así lo demanden *nuevas intuiciones* (Kant), o cuando la novedad de lo que acaece en la historia pulverice nuestras categorías de juicio o siempre que los sucesos del pasado revelen a quien inquiere hoy, significados insospechados (Arendt). Como veremos, clave en los juicios estéticos y en los políticos no son los conceptos, sino los ejemplos.

I. ¿Cómo proceden los juicios estético-reflexivos?

En *El juicio como a priori epistemológico*, la posición de Jorge Dotti (1990) es que la función de la facultad del juicio reflexionante, va más allá de la mentada por Kant de ser el nexo entre las otra dos *Críticas...*, activando el sistema de la filosofía crítica y vinculando el plano de lo condicionado y el reino de la libertad moral, bajo el primado de la razón práctica, en la actividad del juicio reflexionante. La novedad que propone Dotti es que el proceder del juicio reflexionante, en sus dos vertientes, belleza y teleología, da cuenta de algo más, aparte de la vinculación indicada por Kant. Tal juicio, que no opera con conceptos previos constitutivos, sino meramente regulati-

vos de los procedimientos cognitivos, es el modo en que ejercemos una libertad *epistemológica*, no moral, según la cual toda formulación científica novedosa de conceptos, teorías e hipótesis explicativas, consistiría en proponer una nueva representación, cuya conceptualización no es categorial ni inductiva, sino *reflexionante*, en el entramado de relaciones conceptuales y de significados ya establecidos, en el que consiste nuestro horizonte discursivo. La libertad *epistemológica*, que acaece en la flexión del sujeto sobre sí mismo (por eso son juicios *reflexionantes* o *reflexivos*), en consecuencia, nos permitiría hablar de la inherente provisoriedad de las formulaciones científicas, en general, y el tenor siempre inconcluso y finito del conocimiento y de las opiniones humanas, en particular.

La espontaneidad en el juego de las facultades, es el elemento de libertad epistemológica que, habida cuenta de la concordia entre ambas, da cuenta —a priori—, de la libertad con que se enuncian las proposiciones de la ciencia, su emancipación —digamos— respecto de la síntesis operada por las doce categorías del entendimiento. Tal *síntesis categorial* funda *a priori*, la objetividad general de las afirmaciones científicas, el concepto de verdad compatible con este nivel de síntesis es la “adecuación trascendental” (Dotti 1990: 302). Ahora bien, la novedad del juicio reflexionante, yace en que si bien presupone tales descripciones universales y necesarias de los objetos, se eleva por sobre la actividad sintética del entendimiento, y emite un juicio —provisorio y débil— sobre la especificidad y particularidad de tales representaciones. Si por la síntesis categorial afirmo que Sócrates era hombre, marido de Xantipa o amigo de Alcibíades³, la espontaneidad del juicio reflexionante me habilita a afirmar proposiciones como: *Con su muerte los sabios y los hombres de acción separaron sus caminos*; o *la filosofía política nace del apremio de Platón por salvaguardar la vida de los filósofos de la demagogia e injusticia reinante en Atenas*. Mientras que los primeros tienen su génesis en la adecuación del objeto con su representación conforme a las doce formas de enlace *a priori* que opera el entendimiento (las categorías), los últimos son

³ De este modo interpreta y ejemplifica, libremente, Hannah Arendt a Kant. Sin embargo, rigurosamente hablando, si seguimos el examen de Dotti, como producto de la síntesis categorial solo podrían emitir proposiciones como: *Sócrates es sustancia* o *sujeto de toda posible predicación*; toda ulterior particularidad dependería de la actividad reflexionante del sujeto. O sea, para Dotti la actividad del juicio reflexionante estaría activa desde el vamos, al expresar la más mínima determinación de los objetos. Creemos que Arendt hace una lectura más libre de Kant.

juicios discutibles, no presumen ser conclusivos y, sobre todo, descansan en una serie de presupuestos conceptuales y de sentido que hacen al horizonte discursivo compartido. La *verdad* de tales enunciados presupone —hemos dicho— la adecuación trascendental, pero yace en la “coherencia trascendental” (Dotti 1990: 314). Consideramos sensato o razonable (o sea, *coherente*) lo mentado en los juicios reflexivos y confiamos obtener la aprobación de los demás, cuya importancia no es accesorio, sino decisiva para sancionar la validez de las apreciaciones. Dicha sensatez y razonabilidad, empero, tienen un fundamento *apriori* en el modo peculiar en que funcionan nuestras facultades. Por ejemplo, las preguntas elementales de los diálogos socráticos: la pregunta por la piedad en *Eutifrón*, por la valentía en *Laques*, por la posibilidad de enseñar la virtud en *Protágoras*, o por la justicia en *República*, pertenecen también a las cavilaciones de los juicios reflexionantes. El estilo dialógico de presentar las cuestiones evidencia la cualidad hermenéutica de los juicios, la necesidad de que sean *comunicables* y, lo que con más maestría logra Platón, la reluctancia de los interlocutores en aceptar una opinión que resiste apreciaciones estándares.

Los juicios reflexivos, según el análisis de Kant, pueden ser teleológicos (que indican finalidad) o estéticos (que disciernen entre lo bello y lo feo). La verdad acaecida en este nivel, repetimos, puede mentarse como *coherencia trascendental* y exige (una vez definidos los objetos en su universalidad y necesidad categorial) un contexto discursivo. En los juicios teleológicos, de dicho contexto depende la especificación de las propiedades que nuclean a los objetos en torno a los géneros y a las especies. Esta actividad, a su vez, permite su integración en un sistema de proposiciones científicas. En los juicios estético-políticos, el marco discursivo contiene ejemplos y modelos provistos por la historia y las valoraciones culturales heredadas. Si bien en ambos casos se trata de juicios provisorios, esta característica se acentúa en los estéticos y políticos. En los juicios teleológicos la capacidad subjuntiva *apriori* está posibilitada por el concepto de finalidad en la naturaleza. Tal concepto —consigna Kant— no constituye en nada a la naturaleza, sino al sujeto que inquiere sobre ella, y —por extensión— a toda la comunidad científica juzgante. Nuevamente, se trata de principios que regulan su proceder. El sujeto se otorga a sí mismo un precepto regulativo, tal es su “heautonomía” (Dotti 1990: 298).

Este modo de encarar las bondades del juicio reflexionante, que Dotti nomina “*apriori* epistemológico”, permite dar cuenta de la cuota de indeter-

minación y precariedad del discurso científico sobre la naturaleza y la historia. Su virtud propia es la de sentar bases teóricas para dar cuenta de su carácter inacabado y siempre perfectible. Repele el dogmatismo y acoge el relativismo inherente a todo conocimiento humano; justifica el progreso, al tiempo que registra el hiato insalvable entre la finitud cognitiva humana y el objeto ideal, cuya razón de ser yace en ser índice de la tarea siempre inconclusa del científico y del pensador. Si lo expresamos en los términos de Arendt, el concepto de *fin* no constituye en nada a la naturaleza, sino que, regulando el proceder judicativo, sí es —indirectamente— constitutivo de *mundo*. La pensadora, empero, no está concernida por las ciencias de la naturaleza, sino por las ciencias sociales y políticas. Es decir, en Arendt el *apriori epistemológico* se extiende hacia los juicios estéticos, los históricos y los políticos. En ellos (a diferencia de los teleológico-reflexionantes), el grado de indeterminación (o sea, su provisoriedad) es mayor aún por cuanto no hay concepto, sino que asientan su validez en la concordia del libre juego de las facultades, imaginación y entendimiento. Así, predicamos la belleza o la grandeza, *como si* fueran una propiedad de los objetos, porque desde el momento en que mentamos, nombramos, calificamos, empleamos o apreciamos algo particular, lo traemos a nuestro mundo. *Mundo* no es *lo dado*, sino el resultado de la capacidad fabricadora, en tanto artefacto, no menos que de la praxis y de la habilidad juzgante, en tanto cumplimiento. Es decir, mundo siempre implica la actividad del sujeto en cualquiera de sus formas; decir *mundo humano*, es una redundancia. Dicho con Arendt: “Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la tierra o a la naturaleza, como el espacio limitado para el movimiento de los hombres y como la condición general de la vida orgánica. Está relacionado, más bien, tanto al artefacto humano [*human artifact*], la fabricación de las manos humanas, como a los asuntos [*affaires*] que suceden entre aquellos que habitan juntos el mundo hecho por el hombre [*the man-made world*]” (Arendt 1998: 52).

Cuando Hannah Arendt teoriza sobre la tercera *Crítica* —insistimos— no está interesada en la naturaleza, sino en los *human affaires*. Sin embargo, aquello mentado sobre los principios no constitutivos de la naturaleza sino solo prescriptivos de la tarea científica es extensible a la propiedad inherente a los juicios de lo bello (y, por extensión, a los juicios políticos). Es decir, la belleza no es, hablando rigurosamente, una propiedad de las cosas en sí mismas, sino del modo humano de entendernos entre nosotros cuando hablamos sobre ellas (y las consideramos bellas, feas o algo intermedio). Porque

supera el dogmatismo de la adecuación trascendental, las proposiciones sobre lo bello —y para Arendt sobre lo grande, lo noble, lo valiente, lo honorable o sus contrarios— aunque independientes de los caprichos, admiten el grado humano de discrecionalidad y medida (léase: la apelación al sentido comunitario, o sea: al juicio de los demás). Esta modalidad de juicio, que Arendt pondera ideal para las ciencias humanas y sociales, admite la comunicabilidad de una “sensación” o de un “estado de ánimo [*a state of mind*]” (Arendt 1989: 63), como base de su validez. Esto significa que si encuentro las palabras adecuadas, y tomo en consideración el contexto de valoraciones y el horizonte de discurso que habitan los miembros de la comunidad que juzga —y en el que yo también me encuentro— entonces podré hacer partícipes a los demás del júbilo (“*the state of mind*”) inherente a la publicitación de una teoría novedosa, o de un nuevo concepto, o de un nuevo discurso por el que problematizo una cuestión en apariencia consabida, o por el que me explico a mí misma una interrogación hasta ahora no resuelta. Es más, deseo hacerla pública, porque confío enunciar una nueva propiedad o un aspecto original del mundo, y no un antojo ajustado a mis necesidades.

La clave del asunto es que, precisamente por innovador, tal discurso o teoría, encontrará resistencias comprensibles, pero debería —eventualmente— ganar el consentimiento de mis pares. La clave está en que si no logro comunicar mi *sensación* a los demás, si no puedo generar en los demás el mismo placer que siento al “enunciar un universal por reflexión, esto es, marcarle a la representación (...) una posición provisoria en el sistema de conceptos de tal o cual contexto cognoscitivo” (Dotti 1990: 307), entonces concluiré que no tiene validez intersubjetiva. Tal sentencia no indica solamente que no es válido científicamente, sea para las ciencias empíricas como para las sociales, sino —más grave aún— que los demás no pueden convalidar mi experiencia sobre un particular mundano. Como cuando Arendt acuñó el término la “banalidad del mal” (Arendt 2003b: 159), desató la ira de sus hermanos de raza, y se vio compelida a dar explicaciones. Es decir, tuvo que dar cuenta de sus opiniones para lograr el asentimiento, para lo cual debía pulir sus expresiones y conducir argumentativamente a su audiencia a despojarse de algunos prejuicios, sin caer en la trampa de lo ofensivo.

La indeterminación extrema de los juicios estéticos, que Arendt propone extrapolar hacia los políticos, yace en que tales juicios admiten un mayor grado de libertad que los teleológicos. Ningún concepto regula su

proceder y se asientan en un principio absolutamente formal, que Kant nomina *sensus communis*, y *entendimiento común y sano*. En términos de Arendt, el hábito del juicio, al que se accede más por ejercicio y emulación, que por instrucción y enseñanza, obliga a librarse de las condiciones *privadas* del juicio, gustos, intereses y conveniencias, porque aspira a cierta validez universal, mejor dicho, *general*, porque la fuerza del *apriori* es mucho más intensa en Kant —que reclama validez *universal*— que en Arendt, que restringe la validez del juicio a aquellos miembros de la comunidad en la cual y para la cual se emite la apreciación. Pero, ¿cuál es la medida de la validez?: El ejemplo, porque los ejemplos son las “andaderas del juicio” (Arendt 1989: 76, 87), y ¿cómo saber si el ejemplo es válido?, ¿por qué adquiere universalidad? Arendt desemboca en un círculo, y lo dice expresamente: “El juicio tiene validez ejemplar en la medida en que el ejemplo esté bien elegido” (Arendt 1989: 84) del que, hasta donde entendemos, no sale en el marco de la *Lectures*.... En realidad —hemos dicho— la validez que le atribuye Arendt es solo general, no universal como Kant, por eso la eficacia del *apriori* es relativa, o históricamente mediada: el juicio es válido para los miembros de la comunidad juzgante, no es válido para los que no juzgan o para los ausentes. Nuevamente, Arendt no es una lectora rigurosa de Kant, lo interpreta y capitaliza para sus propios propósitos.

II. Juicio, ejemplaridad y comunicación

Cuando juzgamos que una escultura es bella, o que un gobernante es un traidor a la patria, pretendemos el acuerdo de los interlocutores, pero somos conscientes de que nuestros juicios no obligan, como sí lo hace el decir que *dos más dos es cuatro*, o que *todo ente es idéntico a sí mismo*. Tenemos la certeza de que tales afirmaciones son necesarias y que descreer su universalidad equivale a abandonar la racionalidad lógica y matemática. Pero si manifiesto en público que XX fue un patriota o, por el contrario, que fue un traidor a la patria republicana y quiero, además, incluir potencialmente a todo el grupo juzgante en mi juicio, es imperativo que pueda *dar cuenta de mi parecer*. Tanto si sostengo que XX fue un traidor o un patriota, para justificar la aceptación de mi juicio por parte de mis interlocutores, debo resolver la *quaestio juris*, que podríamos enunciar con la siguiente interrogación: ¿sobre qué derecho se basa la pretensión de (potencial) universalidad

de un juicio estético o político? En otras palabras: ¿con qué derecho le endoso tal calificativo, si quiero presentar ante los demás una valoración que no es fruto de un capricho, pero que, para su fundamentación, no cuento con un concepto universal del cual inferir lo que mi juicio *predica*, por ejemplo de XX, y que —al mismo tiempo— considero válida también para los demás? Lo decisivo del asunto es que no dependo de un concepto que determina a lo particular como *necesariamente* caracterizado por lo que tal concepto connota (por ejemplo, que Perón fue *un intolerante*, o que Sócrates fue *un corruptor* de los jóvenes atenienses, o que Chávez fue *un demagogo anti-republicano*. Arendt diría: Hitler no fue un dictador de partido único, sino un líder *totalitario*).

Cierto es que estos juicios expresan una opinión del sujeto emisor, pero al mismo tiempo tal sujeto *juzga* mediante un modo de ejercer sus facultades que es universal. Ese modo peculiar del ejercicio de sus facultades es la condición que posibilita el alcance general y la comunicabilidad del juicio. En consecuencia, todos pueden ejercer sus facultades y convenir —o no— con el juicio en cuestión. Lo crucial en este procedimiento, subraya Hannah Arendt, es avenirse a dejar a un lado las condiciones privadas, idiosincráticas del juicio, so pena de caer en uno de *mero gusto*. Los juicios estéticos y —agrega Arendt— los políticos excluyen la arbitrariedad de las opiniones más privadas, carentes de toda apertura a ser compartidos. Gozan, sostiene nuestra pensadora —siguiendo a Kant—, de una validez universal y una aceptabilidad distinta de la que acontece en el conocimiento y en la moral. Pero, ¿sobre qué derecho basa la pretensión de universalidad de los juicios estético-políticos? La clave del asunto es que no se apela —obviamente— al mero gusto privado e incommunicable, sino a un sentido comunitario —*sensus communis*— por el que *a priori* solicito el *gusto* de los demás. Estos juicios, sobre los que Arendt teorizó al examinar la tercera actividad de la vida el espíritu, y a los que consideró imprescindibles para fundar las proposiciones de las ciencias histórica y política tienen un tipo de necesidad *sui generis*. Tal necesidad no conlleva *inevitablemente* la posibilidad de universalizar dicho juicio y, en consecuencia, compartirlo en el universo acotado de quienes forman parte de la comunidad, dentro de la cual y para la cual se emite. La validez del juicio yace en su ejemplaridad.

El ejemplo es el particular que contiene en sí mismo (...) un concepto o regla general. Por ejemplo, ¿cómo somos capaces de juz-

gar, de evaluar un acto valiente? Cuando juzgamos, uno dice espontáneamente, sin ninguna derivación de una regla general, «Este hombre tiene coraje». Si fuésemos griegos tendríamos en «las profundidades de la mente» el ejemplo de Aquiles. (...) Y si decimos que alguien es bondadoso, tenemos en el fondo del alma el ejemplo de San Francisco o de Jesús de Nazareth. (...) La validez del ejemplo estará restringida a quienes posean la experiencia particular [de San Francisco o de Jesús de Nazareth], ya sea como sus contemporáneos o como los herederos de esta particular tradición histórica (Arendt 1989: 84-85).

Cuando Arendt indaga el proceder de los juicios estético-políticos afirma —hemos dicho— que los ejemplos son las “andaderas” del juicio: cuando calificamos a alguien como valiente, tenemos “en las profundidades del alma” (Arendt 1989: 84), la figura de Aquiles, o si lo estimamos como bondadoso, nuestro ejemplo es Jesús o San Francisco. Si creemos que un funcionario público es *maquiavélico*, tanto como si rotulamos un régimen como *cesarismo* o *bonapartismo*, tenemos en la mente figuras ejemplares, un particular destacado, al que hemos erigido como modélico, conforme al cual justipreciar otros. Lo decisivo es que somos capaces de elevar a ejemplo un particular, cuyos rasgos resaltan sobre el trasfondo de la norma, sobresalen según el modo de la novedad. Si, en el contexto de la historia nacional hablamos sobre Perón, remitimos a un hombre en particular, pero si hablamos sobre el peronismo, ya lo hemos erigido en ejemplo (le hemos endosado validez ejemplar) conforme al cual medir, en este caso, otros movimientos políticos. Al desvincular el juicio del ámbito de la lógica y emparentarlo con la estética, la pensadora halla la destreza apropiada para capturar la valía particular de las acciones y las palabras del pasado; lo decisivo es que tal sentido no se agota en lo que la tradición o las escuelas de pensamiento, u otros exégetas y analistas han dicho hasta ahora. O sea, se trata de juicios provisorios. Asimismo, la teorización de Kant, cuyas reflexiones sobre la *comunicabilidad* de las apreciaciones de lo bello, interesaron a Arendt sobremanera, proveyó las armas teóricas para justificar la validez intersubjetiva de tales juicios.

Kant basó sus juicios sobre lo bello sobre la modalidad de los juicios de gusto, precisamente porque funcionan sin la mediación de un concepto determinante, y superó la flaqueza de la incomunicabilidad del *mero* gusto, mediante el sentido comunitario, *sensus communis* o, “entendimiento co-

mún y sano” (Arendt 1989: 69)⁴, por el que justifica *a priori* la general comunicabilidad de una sensación. En el párrafo 8 de la “Analítica de lo bello” señala Kant que “la universalidad estética que se atribuye a un juicio, tiene que ser de tipo especial, porque no asocia el predicado de la belleza al concepto del objeto en toda su esfera lógica, y, sin embargo, lo hace extensivo a todos los que juzgan” (Kant 1993: 57).

Según Kant, el criterio con arreglo al cual se concede comunicabilidad a un juicio (y el hecho de que sea comunicable lo eleva por sobre el *mero gusto*) es que el placer ligado a él sea *puro*, no condicionado por afectos comunicables, o por su potencial utilidad, o por motivos prácticos (morales, jurídicos, políticos —en sentido de *politics*—, o religiosos). Tanto en Kant como en nuestra pensadora, la fuerza del juicio, —aquello que *a mí* se me presenta como una evidencia— es directamente proporcional al deseo que mueve a comunicarlo. Si se trata de una apreciación basada en mis prejuicios, tal estimación continuará siendo privada e incommunicable. La facultad que Kant, y Arendt, identifican como sentido comunitario (porque nos habilita a vivir en comunidad) acuerda, conviene, y armoniza con la imaginación, proveyendo, empero, la medida y la discreción. Solicitamos el juicio de los demás porque creemos que coincidirán con nosotros. Dice Kant: “Por la tendencia natural del hombre a la sociabilidad (...) puede explicarse fácilmente que implique agrado el poder comunicar su estado de ánimo (...) Cuando calificamos algo de bello, el juicio de gusto atribuye necesariamente a los demás el agrado que experimentamos nosotros, como si éste fuese una cualidad del objeto determinada en él por medio de conceptos, pues, en definitiva, nada es en sí la belleza sin referirla al sentimiento del sujeto” (Kant 1993: 60). En la misma línea, siguiendo la argumentación de Kant,

⁴ Arendt examina el párrafo 40 de la *Crítica del juicio*, “Sobre el gusto como una especie de *Sensus Communis*” y señala: “El término ha cambiado. El término «sentido común» significaba un sentido como nuestros otros sentidos, el mismo para todos en su privacidad. Empleando el término latino Kant indica que aquí el quiere decir algo distinto: un sentido extra —como una capacidad mental añadida (Alemán: *Menschenverstand*) — que nos instala en una comunidad. (...) El *sensus communis* es el sentido específicamente humano porque la comunicación, esto es, el discurso, depende de él. (...) Después de esto encontramos una clara distinción entre lo que usualmente es denominado sentido común y *sensus communis*. El gusto es este «sentido comunitario» (*gemeinschaftlicher Sinn*), y sentido significa aquí «el efecto de la reflexión sobre la mente». Esta reflexión me afecta como si fuese una sensación, y precisamente una de gusto, el sentido discriminatorio, electivo” (Arendt 1989: 69-72).

en las últimas páginas de *The Crises in Culture: Its Social and Its Political Significance* Arendt señala que “contrario al adagio [*de gustibus non disputandum est*], los juicios de gusto están abiertos a discusión porque «esperamos que el mismo placer sea compartido por otros», que el gusto puede estar sujeto a disputa porque «espera el acuerdo de todos los demás»” (Arendt 1993: 222). El placer puro, o la pura complacencia inactiva (desinteresada) experimentado por el acuerdo espontáneo de la creatividad y el entendimiento común y sano, es signo de que el juicio tiene la suficiente consistencia como para exigir la aprobación de los demás, o al menos *galantear* con el fin de obtenerla (Arendt 1989).

El placer —puro, no empírico— consiste, según entendemos, en poder generar significación a partir de una serie de datos en principio inconexos y que la mente ordena, no arbitrariamente, pero sí libremente en un contexto de significación que me permite dar cuenta a los demás de la opinión que tengo, por ejemplo, sobre Chávez, sobre Sócrates o sobre Perón. Tal placer (“*the state of mind*”) es lo que deseo comunicar a los demás, porque “lo que en el espíritu se percibe como asociado al mero acto de juzgar un objeto, no es el agrado, sino la validez universal de este agrado, que en un juicio de gusto se representa *a priori* como regla general de la facultad de juzgar, como válida para todos” (Kant 1993: 140). Tanto si rotulo a Chávez como un traidor o como un patriota, doy por sentado la existencia de un contexto referencial en que nos insertamos, que habilita la comunicación y el mutuo entendimiento y, eventualmente, permite llegar a un acuerdo (habida cuenta, agregaría Arendt, de que todos los juzgantes se hayan desprendido de sus condiciones más personales y privadas de juicios: gustos personales, prejuicios, hábitos de pensamiento osificados, actitudes conformistas, clientelismos, etc.). Si se tratase de juicios de gusto empírico (no *a priori*), la cualidad privada e incommunicable del *gusto* (léase, del parecer) impediría no solo su comunicación, sino también su carácter intersubjetivo: el emisor no podría apelar al gusto de los demás, ni solicitar asentimiento.

III. Juicio estético-político, Adolf Eichmann y el totalitarismo

Lo que deja abierta la posibilidad de forjar conceptos *débiles* y dúctiles, no determinados inflexiblemente por las doce categorías del entendimiento (síntesis determinante), es que, a falta de un concepto general, el juicio que

reflexiona sobre el sujeto puede elevar ciertos particulares al *status* de ejemplos conforme a los cuales estimar otros; es decir, a *casos* de la noción universal a la que llegamos a partir de esos ejemplos, proceder que no tiene nada que ver con la inducción.

Aquello que permite reconocer a los regímenes abusivos o corrompidos como distintos de los regímenes justos, habilita a distinguir sub especies y a discriminar entre las tiranías, las dictaduras, los fascismos o cesarismos, pero también —agregaría Hannah Arendt— permitiría reconocer una especie novedosa y sin precedentes como la de totalitarismo, habida cuenta de la mediación del tiempo que impone la distancia y del examen atento que registra la irrupción de lo nuevo. La fuerza de la novedad es tal, que el acontecimiento ilumina su propio pasado, destaca *hoy* las corrientes subterráneas, o los eventos en apariencia neutros hasta *hoy*, cuando el historiador o el analista investigan. Es decir, el presente no es deducible del pasado, sino que el acontecimiento arroja su luz y permite configurar el pasado. Dicho con Arendt: “Siempre que acaece un evento que es lo suficientemente grande como para iluminar su propio pasado, la historia viene a ser [*comes into being*]” (Arendt 1994: 319). Concernida por la tarea de la comprensión de la novedad del siglo XX, la autora tiene por imprescindible poder comunicar una sensación (un “estado de ánimo”) que considera como “generalmente comunicable”, para decirlo en palabras de Kant, so pena de que su apreciación sea devaluada a mero gusto privado, o empírico.

Veamos brevemente en qué consiste este acontecimiento y los argumentos que Arendt emplea para comunicar su juicio. En *On the Nature of Totalitarianism*, señala: “El gobierno totalitario es sin precedentes porque desafía comparación. Ha pulverizado la misma alternativa, sobre la que se basaron las definiciones sobre la naturaleza del gobierno desde los comienzos del pensamiento político occidental —la alternativa entre gobierno legal, constitucional o republicano, por un lado, y gobierno ilegal, arbitrario o tiránico, por otro—” (Arendt 1994: 339). Los totalitarismos no son tiranías, pero tampoco son dictaduras. No se verifica allí la forma de la pirámide con que Arendt ilustra la forma de los gobiernos autoritarios o basados en la autoridad, pero tampoco hallamos la voluntad caprichosa del tirano. Si nos atenemos a la forma de la pirámide, las tiranías, que no son regímenes basados en la autoridad, sino en el capricho, posicionan al tirano en la cúspide. No encontramos, allí, continuidad alguna, ni capas sedimentadas en forma decreciente de poder, como se aprecia en los gobiernos autoritarios, sino que

entre el tirano y el resto hay, por así decirlo, un vacío, bajo el cual se halla la masa amesetada de individuos, inconexos y desorganizados (Arendt 1993). Los totalitarismos, en cambio, adoptan la forma de una estructura de capas concéntricas, de manera que cada una de las *organizaciones* totalitarias, que eventualmente atravesarán cualquier asociación, quehacer o actividad conjunta (en esto se muestra la obliteración de la distinción y la separación entre lo público y lo privado), se hallan coordinadas (*Gleichschaltung*) en función de un único interés, el del movimiento o del partido. En palabras de Arendt: “La división entre miembros del partido y compañeros de ruta organizados en organizaciones de frente, lejos de desaparecer, conduce a la «co-ordinación» de toda la población, quienes ahora son organizados como simpatizantes (...) Multiplicación de cargos, duplicación de funciones y la adaptación de la relación del simpatizante partidario a las nuevas condiciones, significan simplemente que la peculiar estructura de cebolla del movimiento [las capas concéntricas] en la que cada capa era el frente de la siguiente formación, más militante, se mantiene” (Arendt 1979: 412-413).

Los proverbiales goces de la tiranía, una vez que se ha relegado a todos a la esfera privada y sometido con arreglo a los criterios arbitrarios del tirano, están ausentes en el totalitarismo. Los líderes totalitarios, por ejemplo, nunca pretendieron dejar como su sucesor a un hijo, que lo sucediera en el cargo, como en los regímenes autoritarios hereditarios; tampoco consideran indispensable una formación o capacitación específica, como si el líder totalitario fuese un *experto* político peculiar. Al respecto señala la autora: “El líder totalitario, en marcado contraste con todos los previos usurpadores, déspotas y tiranos, parece creer que la cuestión de su sucesión no tiene ninguna importancia, que no se requieren cualidades especiales o alguna específica capacitación para el trabajo, que el país obedecerá, eventualmente, a cualquiera que tome el cargo en el momento de su muerte, y que ningún rival sediento de poder disputará su legitimidad” (Arendt 1979: 408). La ideología totalitaria, prepara a los hombres tanto para cumplir el rol de víctima como de ejecutor, el objetivo no es tanto censurar posiciones o liquidar convicciones peligrosas o amenazadoras para el régimen. Mediante el terror sistemático y el recurso a la logicidad inexpugnable de la ideología —respectivamente, la forma estructural y el principio de acción (obviamente defectivo) de los totalitarismos— el objetivo es extinguir la misma capacidad de formar convicciones. En otras palabras, el auto-interés en todas sus formas imaginables como motor de la acción espontánea es suprimido (Arendt 1979). Respecto

del fenómeno de la masa —aislamiento, atomización, falta de lazos y de organización— y de la concomitante supresión del interés en sí mismo, consigna Arendt que “esta amargura centrada en el yo (...) no es un vínculo común a pesar de su tendencia a extinguir las diferencias individuales, porque no está basada en ningún interés común, económico, social o político. Esta concentración en el yo corrió pareja con un decisivo debilitamiento del instinto de auto preservación. La abnegación, en el sentido de que uno mismo no importa, el sentimiento de ser descartable, no era ya la expresión de idealismo individual sino un fenómeno de masa” (Arendt 1979: 315).

Los totalitarismos, juzga Arendt, no son —estrictamente hablando— regímenes ilegales, pero tampoco son autoritarios o basados en la autoridad. Las dictaduras o los gobiernos autoritarios, a diferencia de la tiranía, no son *ilegales*. No fundan la ley en los caprichos ni en la voluntad antojadiza, sino que proclaman fundarse en leyes superiores o trascendentes, leyes divinas, o leyes naturales; son regímenes basados en la autoridad de las leyes. Los totalitarismos son ilegales solo si nos referimos a las leyes positivas, las cuales se supone que interpretan o decodifican leyes superiores de cuya estabilidad derivan su legitimidad: sean estas las leyes naturales, o la *common law* —las tradiciones e instituciones precedentes— o los mandamientos del decálogo (Arendt 1994). Las leyes positivas proveen estabilidad relativa al cambiante mundo de los asuntos humanos, porque pueden cambiar y ser modificadas con el tiempo; su estabilidad deriva de una solidez superior. Los totalitarismos, por el contrario, pretenden invocar directamente y ejecutar las leyes superiores de la naturaleza o de la historia, sin la necesidad de interpretarlas y traducirlas en el derecho positivo. No se trata ya de interpretar y aplicar las leyes positivas a los casos particulares, en cuyo caso la ley siempre es independiente de los casos que tutela, de manera que aun no habiendo crímenes, las leyes no dejarían de existir ni se volverían superfluas, sino que por el contrario, evidenciarían su más perfecto gobierno. Los totalitarismos, discrimina Arendt, ejecutan directamente sobre los hombres las sentencias pronunciadas por la ley de la naturaleza sobre los pueblos superfluos o decadentes, o las leyes de la historia sobre las clases en vías de extinción. No necesitan abolir la legislación vigente. Aplican la sentencia directamente sobre la humanidad como especie. En palabras de la pensadora:

La legalidad [*lawfulness*] totalitaria, desafiando la legitimidad [*legality*] y pretendiendo establecer el reinado directo de la justicia en

la tierra, ejecuta la ley de la Historia o de la Naturaleza sin traducirla en estándares de lo justo y lo injusto para el comportamiento individual. Impone directamente la ley a la humanidad, sin preocuparse del comportamiento de los hombres. Se espera que la ley de la Naturaleza o la ley de la Historia, si son adecuadamente ejecutadas, produzcan a la Humanidad como su producto final (Arendt 1979: 462).

Cuatro páginas después, sentencia Arendt: “En estas ideologías el término mismo «ley» ha cambiado su significado: de expresar el marco de estabilidad dentro del cual las acciones y los movimientos humanos pueden tener lugar, se ha vuelto la expresión misma del movimiento” (Arendt 1979: 464). En los totalitarismos encuentra Arendt la novedad de un régimen que resiste el apelativo de ilegal, pero que en cuyo contexto la ley no es el elemento de estabilidad y solidez del cuerpo político, sino que es la expresión del puro movimiento de la naturaleza o de la historia, movimiento cuya aceleración depende de la implementación del terror.

Clave para la comprensión del totalitarismo es la ausencia de todo sistema que confiera estabilidad. Lejos de presentar una estructura monolítica, como podría suponerse, el gobierno totalitario se caracteriza por su “falta de forma [*shapelessness*]” (Arendt 1979: 398). Observa la autora “la coexistencia y el conflicto de una autoridad dual” (Arendt 1979: 395), el partido y el Estado, y la indistinción entre ambos. La relación entre ambas fuentes de autoridad es que la maquinaria del Estado es usualmente presentada como la fachada impotente que esconde y protege el verdadero poder del partido. El carácter informe se aprecia en la sistemática duplicación de funciones; es decir, todos los niveles del aparato administrativo del Estado tenían en Alemania su correspondiente duplicado en algún órgano o formación partidaria. La superposición de funciones y de unidades administrativas se manifiesta, por ejemplo, en que la división territorial y administrativa de Weimar en estados y provincias, fue duplicada por la división nazi en circunscripciones llamadas *Gaue*, cuyas fronteras no coincidían (Kershaw 2001). Así, cada localidad pertenecía tanto geográfica como administrativamente a unidades de gestión y de gobierno diferentes. Después de 1933, ilustra Arendt, funcionarios nazis prominentes ocuparon los ministerios oficiales del Estado, por ejemplo, Frick en el Ministerio del Interior y Guethner en el de Justicia. Una vez que estos viejos miembros del partido iniciaron sus carreras dentro del Estado, es decir, ocuparon puestos oficiales, supuestamente no partida-

rios, “perdieron su poder y quedaron bajo la autoridad de facto de Himmler”⁵ (Arendt 1979: 396). Himmler, en ese momento jefe de la policía, debería haber estado subordinado al ministro del interior, en circunstancias normales. Esta permanente movilidad e inestabilidad en los cargos, las funciones y las jerarquías desplazaba constantemente el liderazgo y el centro real del poder hacia otras organizaciones, pero sin esclarecer públicamente qué grupos habían sido privados de poder, y cuáles eran los nuevos empoderados. Aumentaba la confusión el hecho de que ninguno de los grupos u órganos de gobierno era privado del derecho de proclamar que corporizaba la voluntad del *Führer*. Dice Arendt: “la consistente y siempre cambiante división entre la verdadera autoridad secreta y la visible y pública representación, hacía que la sede real del poder fuese un misterio, por definición” (Arendt 1979: 400).

Otro aspecto totalitario, que destaca la ausencia de estabilidad y la voluntad manifiesta de evitar la solidez de instituciones es la prescindencia de jerarquías. La certeza y el reconocimiento de a quién se debe obedecer y el establecimiento claro y permanente de la jerarquía “introducirían un elemento de estabilidad, esencialmente ausente en el gobierno totalitario, [por ello] los nazis constantemente abjuraron de la autoridad real siempre que se hacía pública y creaban nuevas instancia de gobierno, comparadas con las cuales el primero se transformaba en un gobierno fantasma [*shadow government*], un juego que, obviamente, podía continuar indefinidamente” (Arendt 1979: 401). En suma, el movimiento y el régimen totalitarios son diametralmente opuestos al gobierno autoritario, o basado en la autoridad. En los totalitarismos, “el principio de liderazgo [*the Leader principle*] no establece ninguna jerarquía” (Arendt 1979: 404). En los gobiernos autoritarios y jerárquicos, la autoridad es “filtrada de arriba hacia abajo” (Arendt 1979: 404) a través de todos los niveles en forma decreciente. No hay jerarquía sin una autoridad estable e identificable, elemento ausente en los totalitarismos. Pero el aspecto crucial que distingue los gobiernos autoritarios de los totalitarios es que la autoridad, sea cual sea la forma que asuma, siempre tiende a restringir o limitar la libertad. La dominación impuesta por Hitler y Stalin,

⁵ Heinrich Himmler (1900-1945) fue comandante en jefe de las SS del partido nazi de 1929 a 1945. Las SS o *Schutzstaffel* fueron creadas como escuadrones de protección de altos funcionarios del partido. Eventualmente, las SS se convirtieron en un estado virtual dentro del Estado de la Alemania nazi. A partir de 1939, fueron las fuerzas responsables de *resolver* el -así llamado- problema judío y después de 1941, sus líderes planificaron, coordinaron y dirigieron la *solución final*.

en cambio, buscó “abolir la libertad”, en el sentido de “eliminar la espontaneidad humana”. Esta circunstancia, que distingue entre la obliteración de la espontaneidad y la restricción de la libertad —“sin importar cuán tiránica sea” (Arendt 1979: 405)— hace que ambos regímenes sean específica y cualitativamente distintos. El siguiente fragmento ilustra el pensamiento de la autora:

Técnicamente, esta ausencia de toda autoridad o jerarquía en el sistema totalitario es manifiesto en el hecho de que entre el poder supremo (el *Fuehrer*) y los gobernados no hay niveles autorizados confiables, cada uno de los cuales tendría su parte de autoridad y obediencia. La voluntad del *Fuehrer* puede corporizarse en cualquier lado y en todo momento, y él mismo no está atado a ninguna jerarquía, ni siquiera la que él mismo pueda haber establecido (Arendt 1979: 405).

Hemos traído a colación estos fragmentos extraídos de sus escritos sobre la naturaleza peculiar y sin precedentes del totalitarismo para poner en evidencia la puesta en práctica de una actitud teórica y una modalidad del juicio, cuya justificación encontró en Kant y que la pensadora extrapoló al ámbito del análisis político e histórico. Creemos que los ejemplos podrían haber sido tomados, también, de sus apreciaciones sobre Eichmann, al que consideró *ejemplar* en el sentido de un tipo novedoso de criminal. Asimismo, los crímenes perpetrados por los regímenes de Hitler y de Stalin no estaban tipificados ni tenían precedentes en el derecho, y los tribunales que los juzgaron se enfrentaron al desconcierto de pronunciar sentencia retroactivamente, basándose en una ley no prevista en el momento en que eran cometidos. Leemos, por ejemplo, en el “Epílogo” y en el “Post Scriptum” de *Eichmann in Jerusalem*: “Tanto el delito nacional de la discriminación legalizada [se refiere a la prohibición de los matrimonio mixtos de la leyes de Núremberg de 1935] como el delito internacional de la expulsión no carecían de precedentes, incluso en la época contemporánea. La discriminación legal había sido practicada en todos los países balcánicos, y la expulsión masiva había ocurrido al término de muchas revoluciones. Entonces fue cuando el régimen nazi declaró que el pueblo alemán no quería judíos en Alemania, y que, además deseaba que la totalidad del pueblo judío desapareciera de la faz de la tierra, con lo que un nuevo crimen, un crimen contra la

humanidad —en el sentido de crimen «contra la condición humana» o contra la naturaleza de la humanidad—, hizo su aparición en la historia” (Arendt 2006a: 274-275). El término *genocidio*, sostiene Arendt, no es adecuado para calibrar la magnitud de la novedad “debido a la simple razón de que el asesinato masivo de pueblos enteros no carece de precedentes. La expresión «matanzas administrativas» parece más conveniente” (Arendt 2006a: 288).

En síntesis, creemos que Hannah Arendt encontró a través de la lectura de la tercera *Crítica* de Kant el instrumento teórico para elevar una facultad humana que habilita a estimar el valor de lo particular sin la necesaria mediación de reglas operativas bajo las cuales subsumir los casos novedosos. El juicio estético, entonces, le provee el principio *a priori* por el que se destaca un particular, se le atribuye carácter ejemplar y se lo presenta ante la comunidad juzgante, anticipando el consentimiento y la aprobación. Esta misma estrategia teórica le permitió acuñar la fórmula de la “banalidad del mal”, para dar cuenta de un tipo de maldad rutinaria y burocrática: “me limito a señalar un fenómeno que, en el curso el juicio, resultó evidente. Eichmann no era un Yago ni un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que «resultar un villano», al decir de Ricardo III” (Arendt 2003b: 160). Esta evidente ausencia de maldad o de perversión manifiesta en Eichmann suscitó penosas perplejidades durante el juicio. Por ejemplo, en el capítulo titulado “*The Accused*” en *Eichmann in Jerusalem*, Arendt señala la falta de “motivos reprobables” y la ausencia del factor subjetivo o el “ánimo de causar daño” (Arendt 2006a: 25), que la jurisprudencia de los países civilizados considera necesarios para la comisión de un delito. En el “Epílogo”, leemos: “Cuando dicho ánimo no concurre, cuando, por las razones que sea, incluso las de la locura moral, el sujeto activo no puede distinguir debidamente entre el bien y el mal, consideramos que no puede haber delito” (Arendt 2006a: 278). De allí que la pensadora exprese su desconcierto al advertir que proposiciones normalmente consideradas bárbaras, como ser: “la tierra clama venganza” y el reclamo de restitución ante “los delitos que ofenden gravemente a la naturaleza”, fueron la razón por la que Eichmann fue llevado a juicio y la justificación de la pena de muerte (Arendt 2006a). O sea, la ausencia de motivaciones reprochables no impidió que sea evocara un sentido atávico y elemental de justicia, que reclama la debida restitución por una afrenta altamente ofensiva. En suma, Eichmann representaba un tipo inaudito de criminal, que la tipología prevaleciente ofrecida por el derecho, la filosofía o la literatura no podía caracterizar debidamente. De allí que

Arendt juzgara imprescindible generar conceptos novedosos sobre la base del caso ejemplar de Eichmann.

El otro aspecto irritablemente novedoso era la “normalidad” (Arendt 2006a: 277) del acusado. Su lealtad insana garantizaba la mayor eficacia en sus funciones. Es decir, la única motivación subyacente a sus acciones era la convicción del funcionario responsable movido únicamente por la obediencia a órdenes superiores. Dice Arendt: “sus actos únicamente podían considerarse delictivos retroactivamente. Eichmann siempre había sido un fiel ciudadano cumplidor de las leyes, y las órdenes de Hitler, que él cumplió con todo celo, tenían fuerza de ley en el Tercer Reich” (Arendt 2006a: 148-149). Las circunstancias políticas, el derrumbe moral, la corrupción generalizada, la ruina institucional y la perversión que impregnaba la legislación, contribuyó al surgimiento de un nuevo tipo de delincuente, que contrario a lo que hubieran dictado el juicio habitual y la valoración prevaleciente, no estaba espoleado por razones perversas, ni necesitaba ser un antisemita irreudento para conducir la, así llamada, *solución final*.

Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica (...), implicaba que este nuevo tipo de delincuente (...), que en realidad merece la calificación de *hostis humani generis*, comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad (Arendt 2006a: 277).

Por último, en un tercer aspecto, Arendt da cuenta del ejercicio del juicio que eleva un particular a ejemplo desvinculándolo de explicaciones prevalecientes. La facultad de juzgar *sin conceptos*, le permitió ahondar en la herencia del pasado “sin la ayuda de ninguna tradición” para preservarlo, “incluso contra interpretaciones y estándares tradicionales” (Arendt 1993: 204). Esta postura teórica le permitió identificar una tradición erráticamente acaecida de sucesos, que elevó como ejemplares y *casos* particulares de un universal. En este caso, del sentido de lo político, o de lo político como acontecimiento. *On Revolution* rescata del olvido, junto con la revolución de los Estados Unidos, otros sucesos malogrados en los que Arendt halló la

puesta en escena de la libertad y la organización espontánea de los agentes políticos, aun cuando sus esfuerzos se vieran rápidamente truncados. El denominador común tanto de los levantamientos y rebeliones, como de las primeras organizaciones coloniales en los Estados Unidos, es el sistema de consejos (Arendt 2006a). Entre los acontecimientos destacados por Arendt como la tradición revolucionaria perdida, están las *little Republics* de Jefferson: las 48 secciones de la Comuna de París de 1871; los *Soviets*, barridos por Lenin e incorporados al partido; el sistema de consejos alemán —*das Räte System*— de 1918 y 1919 y la fallida Revolución húngara de 1956 (Arendt 2006b).

Esta novedosa fenomenología de lo político confronta la tradición de la filosofía política occidental e hilvana una nueva tradición manifestada en la historia en forma intermitente. Dicha tradición revolucionaria —juzga Arendt— pone en evidencia el fenómeno político. A la tradición canónica (la comprensión prevaleciente de lo político) le corresponden afirmaciones como las siguientes: la política es una ciencia práctica; es un saber práctico-técnico que provee las normas imprescindibles de la convivencia y asegura la paz y la seguridad; es una *techne* que ordena la convivencia y evita que los hombres se maten; es un *know-how* depositado en manos de expertos, los más diestros en el arte de gobernar; a la política le es inherente el binomio gobernados y gobernante o “mando y obediencia”; a la política le concierne la implementación de los instrumentos de violencia; la política, finalmente, se ubica en el ámbito de los medios e instrumentos, mientras que lo realmente decisivo en la vida de los hombres: la paz, la seguridad, el autoabastecimiento, la productividad, el consumo, la felicidad y la libertad, o sea, sus fines, se ubican *fuera* de la política (Arendt 2003a). Arendt, por su parte, discute esta tradición cuyo inicio verifica en la filosofía política platónica (Abensour 2007) y eleva otra tradición —la oculta—, episódicamente *publicitada* en acontecimientos históricos ejemplares, casi todas manifestaciones, no de liberación, sino de libertad. En palabras de la autora, se trata de eventos, en los que “la constitución de la libertad recién conquistada” (Arendt 2006b: 140) aparece en escena pública. Lo *político*, según esta novel apreciación, no alude ni a un arte, técnica o estrategia, pero tampoco a una sabiduría práctica, sino a un ámbito de acción o —como dice Arendt— a un “espacio de aparición [*space of appearances*]” (Arendt 1998: 212), más próximo a lo aludido por John Adams en sus *Discourses on Dávila* (la fórmula

⁶ Ver John Adams (1856).

*spectemur agendo*⁶), que a una *techne* organizativa para proveer calidad de vida, o a un modo de institucionalizar la violencia para evitar que los hombres se maten entre sí. En el caso de Hannah Arendt, estos tópicos se hallan reunidos en el tópico *revolución-fundación* (Arendt 2006b).

En *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Maurizio Passerin d'Entrèves (1994) sitúa a Hannah Arendt en compañía de los teóricos de la tradición republicana del siglo XVIII y la califica como una defensora de la libertad pública y de la virtud republicana. La defensa de la libertad pública y de la felicidad pública es, al mismo tiempo, una exaltación de la espontánea participación en los asuntos públicos. Los *townships* y *town-hall meetings* de Nueva Inglaterra, no menos que los *wards* de Virginia, son la perla de la vida política de los americanos y Arendt aspira a la recuperación de ese espíritu, al que nomina espíritu *revolucionario*. Este mismo espíritu fundacional aparece en los sucesos antedichos, que jalonan la tradición revolucionaria y su tesoro perdido (Arendt 2006b). Conforme a esta interpretación, Arendt ubica lo político en el ámbito de los cuerpos intermedios y en el espacio inter-humano de las leyes y las instituciones en general. Así, lo político es *inter-esse*, un hábitat tendido entre los hombres (Arendt 2003a). El acento no recae tanto en la disputa sobre la cualidad natural o bien artificial de la política, sino en su rasgo *espacial*, o sea, en su limitación a un ámbito acotado erigido por la voluntad libre de los hombres, en el cual se pueden desplegar actividades conjuntas y se exhibe el celo por lo público. Se trata de una esfera de acción que se despliega *entre* los hombres, nunca clausurada ni definitiva, porque ha de ser permeable a los cambios y prolongarse al futuro para albergar y regular la interacción de los actores venideros. En *Truth and Politics*, dice al respecto:

...el verdadero contenido de la vida política [es] el júbilo y la gratificación que surge cuando estamos en compañía de nuestros pares, actuamos juntos y aparecemos en público, cuando nos insertamos en el mundo de obra y de palabra, cuando adquirimos y sostenemos nuestra propia identidad y comenzamos algo enteramente nuevo (Arendt 1993: 263).

* * *

Si somos capaces de identificar los fenómenos políticos como pertenecientes a una misma familia, también capturamos la novedad o la anoma-

lía que se distingue del trasfondo de lo familiar. Por su capacidad de juicio independiente, el hombre puede desprenderse de los criterios estandarizados conforme a los cuales piensa, juzga y actúa; puede evadir la *norma* que uniformiza y actuar en forma extraordinaria y no prevista. Asimismo, la eficacia del juicio estético-político, que Arendt descubrió en Kant, consiste en poder justipreciar los sucesos y ponderar con mesura el valor de la praxis. En virtud de sus juicios, los hombres pueden generar significación, es decir hacer que las cosas *tengan sentido* cuando el pensar rememorante evoca y *hace* la trama de los hechos; los acerca para que desplieguen sentidos no previstos por los actores concernidos y solo asequibles a quien piensa *hoy*.

Como señala en *Understanding and Politics*, el procedimiento del juicio kantiano le permitió superar las flaquezas de la “comprensión preliminar”, que advierte la novedad pero que rápidamente la subsume en tipos ya conocidos, y efectuar la “comprensión crítica” (Arendt 1994) que involucra la captación de un evento particular sin precedentes, y su elevación a caso ejemplar, conforme al cual medir otros. Debido a su buen juicio, Arendt advirtió la novedad de los regímenes de Hitler y Stalin y destacó la ausencia de precedentes, que hubieran permitido subsumirlos en categorías habituales. Los denominó *totalitarios*, entendiendo por tales regímenes que resistían su inclusión en tipologías consabidas. En la misma línea, registró un tipo original de criminalidad, imputable a funcionarios del partido nazi, proclives a cumplir con diligencia y convicción, códigos de conducta que desafiaban toda la moralidad tradicional. Esta experiencia la condujo a sugerir la fórmula de *la banalidad del mal*. El peligro del mal rutinario y normalizado, al que nos acostumbramos a fuerza de repetición y hábito, es directamente proporcional a la incapacidad de juicio independiente. Asimismo, el dinamismo del juicio estético le concedió identificar y enaltecer sucesos clave, deslindarlos de interpretaciones prevalecientes, y considerarlos *ejemplares* de lo político. Ser capaz de registrar la novedad y justipreciar el particular son talentos inexcusables para la historiografía y la política. Ambos están concernidos en el ejercicio del juicio y del sentido común, las dos facultades decisivas de las apreciaciones estéticas, que Kant enalteció —también— como eminentemente sociales.

Cuando destaca una nueva tradición política, Arendt se desprende de los hábitos de pensamiento osificados y selecciona acontecimientos ejemplares (*eximere*, o sea: destaca un particular), que evidencian lo político como acción mancomunada y fundacional. Arendt discierne el fenómeno de lo político en la fugaz aparición del sistema de consejos. Lo político, en conse-

cuencia, tiene las cualidades de la espacialidad y de una peculiar artificialidad. A través del recurso a Kant, Arendt indaga la cualidad *estética* del espacio público-político, que involucra la memoria y el juicio. El discernimiento de las cosas que consideramos apropiadas y dignas de verse y oírse en el mundo común, no le compete al agente comprometido, sino al espectador habida cuenta de la distancia que interpone el tiempo transcurrido. Ese discernimiento es eminentemente *político*, y la facultad que lo habilita es el juicio. El juicio estético y político provee el criterio que decide la materialización en monumento o documento de las acciones pretéritas, que merecen poblar el mundo. Son dignas de memoria por los valores ejemplares que encarnan (como la tradición revolucionaria perdida) o porque nos recuerdan sucesos penosos que ofenden nuestro sentido moral (como los totalitarismos) pero que, aun así, debemos aceptar y comprender.

Bibliografía

- Abensour, Miguel (2007) "Against the Sovereignty of Philosophy over Politics: Arendt's Reading of Plato's Cave Allegory", en *Social Research*, Vol. 74, N° 4.
- Adams, John (1856) *The Work of John Adams, Second President of the United States: with a Life of the Author, Notes and Illustrations, by his Grandson Charles Francis Adams*, Boston, Little, Brown and Co.
- Arendt, Hannah (1972) *Crises of the Republic*, San Diego, Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah (1979 [1951]) *The Origins of Totalitarianism*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich Publishers.
- Arendt, Hannah (1981 [1978]) *The Life of the Mind*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah (1983 [1968]) *Men in Dark Times*, San Diego, Harcourt Brace & Jovanovich.
- Arendt, Hannah (1989 [1968]) *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1993 [1961]) *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1994) *Essays in Understanding, 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, Nueva York, Schocken Books.
- Arendt, Hannah (1998 [1958]) *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press.

- Arendt, Hannah (2003a [1993]) *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, Munich, Pieper Taschenbuch.
- Arendt, Hannah (2003b) *Responsibility and Judgment*, Nueva York, Schocken Books.
- Arendt, Hannah (2006a [1963]) *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Penguin Books.
- Arendt, Hannah (2006b [1963]) *On Revolution*, Nueva York, Schocken Books.
- Beiner, Ronald (1989) "Interpretative Essay. Hannah Arendt on Judging", en Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Beiner, Ronald (1987) *El juicio político*, México D.F., FCE.
- Beiner Ronald y Jennifer Nedelsky (2001) *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Nueva York, Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Benhabib, Seyla (2000) *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Brunkhorst, Hauke (2006) "The Productivity of Power: Hannah Arendt's Renewal of the Classical Concept of Politics", en *Revista de Ciencia Política*, Vol. 26, N° 2.
- Dotti, Jorge (1990) "El juicio como *a priori* epistemológico", en *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires), Vol. 16, N° 3.
- Kant, Immanuel (1993) *Crítica del juicio*, Buenos Aires, Losada (traducción de José Rovira Armengol. Edición cuidada por Ansgar Klein).
- Kant, Immanuel (1891) *Kant's Principles of Politics, including his essay on Perpetual Peace. A Contribution to Political Science*, Edinburgh, Clark (traducción W. Hastie).
- Kershaw, Ian (2001) *Hitler 1936-1945. Némesis*, Nueva York, W. W. Norton & Company.
- Montesquieu (2007) *Del espíritu de las leyes*, Buenos Aires, Losada (traducción y prólogo Graciela Isnardi).
- Muldoon, James (2011) "The Lost Treasure of Arendt's Council System", en *Critical Horizons. A Journal of Philosophical and Social Theory*, Vol. 12, N° 3.
- Passerin d'Entrèves, Maurizio (1994) *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Londres, Routledge.
- Steinberger, Peter J. (1990) "Hannah Arendt on Judgment", en *American Journal of Political Science*, Vol. 34, N° 3.
- Taylor, Diana (2002) "Hannah Arendt on Judgment: Thinking for Politics", en *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 10, N° 2.
- Wellmer, Albrecht (1997) "Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason", en May, Larry y Jerome Kohn (eds.) *Hannah Arendt: Twenty Years Later (Studies in Contemporary German Social Thought)*, Boston, MIT Press.
- Wellmer, Albrecht (2002) "Arendt on Revolution", en Villa, Dana (ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press.

Resumen

Hannah Arendt indagó la crítica del juicio kantiana, luego de su presencia como corresponsal de *The New Yorker* en el juicio contra Adolf Eichmann en Jerusalén. En Kant, la facultad del juicio no está emparentada con la lógica, sino referida al fenómeno de lo bello. Arendt extrapoló el juicio estético hacia el ámbito político y habló de los juicios estético-políticos como la facultad ideal para justificar las apreciaciones de las ciencias sociales. Mostraremos que

Arendt ejerció la modalidad del juicio estético en tres circunstancias. Primero, cuando rotuló los regímenes de Hitler y de Stalin como totalitarios y los excluyó de las tipologías prevalecientes. Segundo, cuando, con la fórmula de la banalidad del mal, aludió a un tipo original de criminalidad. Tercero, cuando a contrapelo de la gran tradición política, identificó una tradición inédita —la tradición revolucionaria— y elevó sucesos ejemplares del sentido de lo político.

Palabras clave

Arendt – Kant – juicio estético – totalitarismo – banalidad del mal

Abstract

Hannah Arendt read the kantian *Critique of Judgment* after covering the trial of Adolf Eichmann in Jerusalem as correspondent of *The New Yorker*. For Kant, the faculty of judgment has no relation to logic, it is related to the phenomenon of beauty. Arendt extrapolated the aesthetic judgment to the political sphere and took the aesthetic-political judgments to justify social sciences insights. We shall show that Arendt

appealed to aesthetic judgment in three circumstances. First, when she branded as totalitarian the regimes of Hitler and Stalin and excluded them from the prevailing types. Second, when with the formula of the banality of evil, alluded to an original type of criminality. Third, when against the political tradition, identified a new tradition —the revolutionary tradition— and praised exemplary events of the political.

Key Words

Arendt – Kant – aesthetic judgment – totalitarianism – banality of evil