

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

¿Qué hay de nuevo bajo el sol? Libertad en la actividad de juzgar

[Informe de Seminario para optar al grado de Licenciado en Filosofía]

Autor:

Andrea Ugalde Guajardo

Profesora guía: María José López Merino

15-12-2009, Santiago, Chile

Epígrafe . .	4
Introducción . .	5
1-. Progreso y mal radical en Kant. Esbozo de la mirada arendtiana . .	7
2-. El espectador de la historia como juez estético . .	12
a) La estética como terreno autónomo: demarcación del objeto estético . .	12
b) El mundo de las apariencias y el juicio en Arendt . .	14
c) La comprensión . .	18
d) La libertad de las actividades del espíritu. El juicio en la 'vita contemplativa' . .	20
3-. La libertad propia del juicio en la teoría política arendtiana . .	24
a) ¿Por qué Kant? . .	24
b) Las libertades políticas. Tres instantes . .	28
c) Sentido común y comunicabilidad universal . .	37
Conclusión . .	40
Bibliografía . .	41
Bibliografía complementaria . .	41

Epígrafe

*Pero el problema con la sabiduría del pasado es que se nos muere entre las manos, por así decir, tan pronto como intentamos aplicarla honestamente a las experiencias políticas centrales de nuestro tiempo. [...] En la esfera de la teoría pura y los conceptos aislados, no puede haber nada nuevo bajo el sol... Arendt, *Comprensión y política**

*“(...) el loco se calló y observó de nuevo a sus oyentes: estos también se habían callado y le miraban sin entender. (...) Llego demasiado pronto, -dijo luego-, mi tiempo no ha llegado aún. Este formidable acontecimiento está todavía en camino, avanza, pero aún no ha llegado a oídos de los hombres. Para ser vistos y oídos, los actos necesitan tiempo después de su realización, como lo necesitan el relámpago y el trueno, y la luz de los astros”. F. Nietzsche. *La gaya ciencia*. “El Loco”*

Introducción

“El reino de los asuntos humanos”, frase con la cual Arendt denomina aquella esfera que ha sido reconocida por los filósofos como el terreno de la praxis, denota precisamente un reino, gobernado por una de las condiciones que, según la autora, es la “causa” de que haya sido constantemente denostado en la tradición. Sin embargo, esta condición, la contingencia, es más bien la excusa de que la *praxis* haya sido subordinada a la vida contemplativa, cuestión inspirada más bien por motivos “políticos”. En la antigüedad, el motivo que encontraba el filósofo para dicha subversión era que la búsqueda que quería emprender el alma era obstaculizada por las incesantes exigencias del cuerpo y el mundo en el cual éste se sitúa; las verdades eternas, lo divino que hay en el hombre, es la contraparte al flujo perpetuo que pone en juego el hombre de acción. La diferencia radica en el objeto al cual se abocan ambas actitudes humanas. “El objeto de quien contempla lo eterno y lo divino, y de quien habla de los asuntos de la ciudad, constituyen dos saberes distintos”¹. No habría razón para subordinar uno a otro sino fuera porque se necesita “(...) justificar la vida del filósofo, quien persigue intereses que, a primera vista, nada tienen que hacer con los problemas de la sociedad”². El componente ideológico de esta subordinación del *bios politikos* al *bios theoretikos* salta a la vista entonces cuando se hace patente que el hecho de pensar en las cosas de la ciudad es un medio para “proteger al filósofo de la multitud”. Este motivo desaparece, según Arendt, con Kant, pues para él, el filósofo resulta ser un hombre como el resto, que probablemente ejercita en mayor medida el “buen sentido” del cual están dotados todos los seres mortales que pisan la tierra. No obstante, una vez que Kant voltea la mirada al mundo de la praxis, su reacción es básicamente la misma que la que podía manifestar un filósofo de la Antigüedad; la “melancólica contingencia” es la noción que usa Kant para designar el hecho de que esta vida esté cargada de penalidades y desventuras, de que sea más bien un ‘valle de lágrimas’ que nos lleva a la conclusión de que finalmente nos espera una vida *mejor*. Es esta la idea que se despliega en toda su filosofía moral. “(...) en la *Crítica de la razón pura* puede leerse que “la razón se ve obligada a suponer” una vida futura en la que “moralidad y felicidad” estén convenientemente vinculadas(...)”³. La sospecha ante la vida que se pone en juego aquí es para Arendt, en esencia, la misma que tenían los filósofos de la antigüedad, aunque el componente ideológico que está detrás de la subversión teoría-praxis, que crea una jerarquía ficticia, sea en Kant de menos violencia, ya sea por el trasfondo de su proyecto ilustrado, ya por su filosofía crítica. Por eso es preciso, antes de entrar en cualquier consideración, indagar cómo se reduce esta violencia –aunque *no* se elimina del todo- en el concepto kantiano de *historia*, y en qué medida es insuficiente para eliminarla totalmente. En otras palabras, hemos de explorar los rasgos del pensamiento kantiano que hacen que Arendt vea concordancias y discrepancias con el objeto que configura –o desfigura- *toda* la filosofía política, que, más que pensar en los asuntos humanos, piensa en la relación filosofía/política.⁴ Se irán decantando de a poco

¹ Lobkowicz, Nikolaws. *Acerca de la historia de la teoría y la praxis*. Revista de filosofía. Vol. XVIII. 1980. Universidad de Chile. Santiago.

² *Ibíd.*

³ Arendt. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Trad. Carmen Corral. Buenos Aires. Paidós. 2003. P. 53

⁴ Ver especialmente Conferencia IV de la obra citada. Sin embargo, no hago aquí remisión textual al orden de dicha exposición.

los motivos de porqué la autora de las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* opta por buscar en la tercera crítica –y no propiamente en lo que se entienden por escritos políticos de Kant- una teoría política acorde con su tarea: la de posicionar la esfera de la praxis y de la teoría en sus legítimos lugares. Tarea que no es baladí, si pensamos en que, como ella expresa en *La vida del espíritu*, siguiendo a Duns Scoto, “(...) la Contingencia es el precio que hay que pagar por la libertad”.⁵ La consonancia con la percepción que tiene de Kant como el único filósofo que defiende su compromiso con la libertad de manera radical junto con Duns Escoto sólo puede darse en el plano de la Crítica del Juicio, pues, por lo que veremos a continuación, ni en la filosofía de la historia ni en la ética kantiana se logra sostener el concepto de libertad que maneja Arendt, que encuentra su lugar únicamente en el campo de la política y los asuntos humanos, que se desenvuelven, como nota fundamental, en un mundo de apariencias.

⁵ “Por contingente- dijo Escoto-, yo no entiendo algo que no es necesario o que no siempre existió, sino algo cuyo opuesto podría haberse dado al mismo tiempo que se dio éste [...] He aquí porque no digo que algo es contingente, sino que algo ha sido causado contingentemente”. En otras palabras, precisamente el elemento causal en los asuntos humanos es el que los condena a la contingencia y a la impredecibilidad. En efecto, nada podría hallarse en mayor contradicción con toda la tradición filosófica que esta insistencia en el carácter contingente de los procesos”. Arendt, *La vida del Espíritu*. Trad. Carmen Corral. Paidós. Barcelona. 2002

1-. Progreso y mal radical en Kant. Esbozo de la mirada arendtiana

Como aclara Escoto, la contingencia no reside “en sí” en los asuntos humanos, sino en la fuente que los origina, en lo que “podría no haber sido”, en la otra posibilidad. Sin adentrarnos en la aporética exposición que Arendt hace a propósito de *La Voluntad*, en la *Vida del Espíritu*, queda en claro que lo que no podemos decir es que la acción provenga con certeza de alguna fuente de nuestras facultades mentales; su origen espurio sólo podría ser caracterizado, en última instancia, por la contingencia, la expresión en términos causales de un acto libre, cuya piedra de toque es el saber que “(...) podríamos haber dejado sin hacer lo que hicimos realmente”⁶

Para Kant la contingencia resulta ser desoladora porque la acción, si es tematizada de alguna forma por él, siempre es inscrita en la esfera de la moral. Un acto es producto de la universalización de las máximas. De ahí, el que el ser humano sea consciente de que “podría haber dejado sin hacer lo que llevó a cabo realmente” produzca la perturbadora sensación de que son las propias decisiones las que encauzan el horizonte de infinitas posibilidades por un camino determinado, que es el que finalmente concluirá en la integración –o no- del reino de los fines. Esa conciencia se puede transformar en culpa, si es parte de una reflexión individual, o en el pathos que finalmente guíe la mirada filosófica que posa su reflexión en los asuntos humanos. Las reflexiones kantianas parten de la premisa de que el espectáculo que ofrece la historia es un flujo confuso y sin sentido, “cuya visión nos obliga a desviar con desagrado la mirada”⁷. Sin embargo, la posibilidad del bien moral nos hace pensar que, efectivamente, debe haber cierto hilo conductor que dé cuenta de que su realización no es una mera quimera. La posición de Kant es urgente: debe dar cuenta de que su empresa crítica, al delimitar el terreno de la moral y el conocimiento, no es en vano (es decir, que tanto la razón práctica como la razón teórica tienen un objeto propio), que *debemos* pensar la historia de acuerdo a cierta Idea para movilizar el proyecto ilustrado y para otorgar sentido, puesto que “(...) sólo [el sentido] permitiría incluso soportar la presencia humana en la historia (...)”⁸

Pero tan pronto como aclara que el objeto de la historia no es el hombre sino la especie, está barruntando su concepto de mal radical. En efecto, éste surge de la observancia de la historia, “(...) podría decirse que la existencia del mal sólo es concebible en el horizonte de la historia.”⁹ En términos simples, lo que Kant entiende por mal radical es que la naturaleza humana propende casi indefectiblemente a poner un contenido allí donde sólo debe haber pureza de la ley. Si el bien es el seguimiento a una ley que es la pura forma legisladora de las máximas, el mal es el seguimiento, ya no a la forma, sino de un contenido que se impone a la forma de la legislación, elevándolo a máxima. En este sentido, dice Kant que

⁶ Arendt. Op. Cit. P. 202

⁷ Kant. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, en “Filosofía de la historia”. Trad. Eugenio Imaz. FCE. 2006. México. P. 63

⁸ Rojas, Sergio. *So bre el problema de la historia en la filosofía crítica kantiana* . Ed. Universitaria. Santiago. 2007, p. 106

⁹ op. Cit. P. 85

no se puede querer deliberadamente el mal, en tanto éste es transformado a cierta forma legislativa: hace las veces de bien en la forma de la máxima. Lo que no ha logrado el ser humano en esta instancia es sobreponerse a su naturaleza que tiende a la sensibilidad como fuente de determinación. Por eso el mal es *radical*, porque el hombre tendría dos tendencias irreconciliables, una hacia su autodeterminación como ser racional, y otra como ser sensible y parte de la naturaleza. Sólo la subsunción del segundo aspecto al primero puede llevar a cabo la tarea unificadora de la Razón. Las razones entonces para que efectivamente el espectáculo histórico nos haga dudar de que deba haber una historia de la humanidad son, por una parte, que el mal por el mal no es posible, y su realización sólo se da en términos de bien, y que éste es radical, es decir, no hay máxima que lo erradique de su posición, ya que esto supone una máxima buena, “lo cual no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas se supone corrompido”. Sólo la capacidad de *sobreponerse* a esta tendencia puede erradicar el mal radical, lo que hace pensar a Kant que es del todo comprensible que, en efecto, el teatro de la historia sea un esperpento de la original tarea de la razón que es lograr la realización de la ley moral. Empíricamente tendríamos pocas noticias de tales instancias. “El problema de la Moral es de carácter interno a la razón y que radica en la existencia de motivos sensibles que no coinciden con la Ley Moral. Ellos pugnan y se contradicen con la Razón, siendo que a la vez tienen que ser parte integrante de ella. Hay, en consecuencia, algo que escapa a la Razón y que afecta a la suficiencia de la Ley Moral”¹⁰. Es preciso recordar que esto es válido para todo individuo qua individuo, de ahí que el mal sea imputable, pues la causa de que finalmente triunfe la determinación sensible de un contenido elevado a máxima por sobre el objetivo de la razón práctica reside en cada cual, y no hay causa externa que constriña a ello. En estos términos se entiende el gesto kantiano de tener que buscar la condición de posibilidad de la historia en una Idea que la asuma como un todo: a saber, que en el hombre se encuentran alojadas las disposiciones que lo llevarán a la consumación de lo que quiere la naturaleza para él (“el desarrollo de las disposiciones que apuntan al desarrollo de su razón”). De que a su vez, esa idea sea desarrollada en clave cosmopolita, es decir, que sitúe a ese hombre en el contexto idóneo que es el de la ciudadanía mundial. La posición de quien logra “mantener la mirada” es de quien se sitúa en el punto de vista cosmopolita, buscando el hilo conductor que enlaza los sucesos humanos que dan cuenta de que en la historia empírica se expresa el plan que la naturaleza ha trazado para la especie, hilo conductor que a su vez necesita de una condición de posibilidad que es, finalmente la idea de progreso. Es preciso para Kant eliminar de la historia las particularidades [stories] pues en ella se encuentra la raíz profunda de la confusión y el caos impresos en el espectáculo humano. Es preciso que dicha historia no se conciba como una historia de la razón práctica, pues el bien moral no puede ser fruto de un proceso sino de una “revolución” en el individuo que rompa con su historia anterior de “contenidos hechos máximas”. La historia empírica arroja como señal de progreso la consumación de ciertos acontecimientos que dan cuenta que, efectivamente, hay una disposición moral en nosotros, en un camino de realización infinita, que se sirve de las contradicciones de la sociedad como el motor que mueve el proceso. Esto, siempre que se ponga en órbita la idea que funda su posibilidad.

El desfase que se produce entre aquello que debe consumarse y lo que sucede en los acontecimientos como tales dan cuenta de que hay una diferencia entre lo que se da efectivamente en la experiencia y la teleología implícita en las disposiciones humanas. Esta diferencia, este “resto” es el que significa, por una parte, un desafío para la razón especulativa, y, por otra –y por lo mismo- la exigencia de extender su objeto a un espacio

¹⁰ Benzi, Ives. “ [_ La base natural de la razón: libre arbitrio y mal radical_](#) o [_ Publicaciones especiales : no. 17 Serie documentos del grupo cognición y praxis : v. 2_](#) . Santiago : Universidad de Chile, Departamento de Filosofía, 1994.

más amplio, desde donde pueda asir la experiencia que amenaza constantemente con sobrepasarla. La idea más extensa de “especie” sería el resultado de lo que los conceptos regulativos producen: una ampliación de la mirada, el despliegue de una capacidad de abarque superior. Y en este ejercicio, la razón “abre al hombre la posibilidad de una plenitud siempre mayor”¹¹. Procesualidad y progreso son las dos características fundamentales del concepto de historia moderno. Lo mismo podemos observar en Hegel, para quien la historia es quien da el veredicto final de lo que se despliega en el acontecer de las acciones. La particularidad de Kant, en este contexto, es que otorga a la figura del espectador la ostentación de las condiciones básicas para el otorgamiento de sentido de la historia. La ampliación de la mirada que provocan las ideas regulativas exige una toma de distancia, y exigen también un posicionamiento en el mundo que se habita; la habitación del hombre no se puede entender en los términos de fenómeno-noúmeno de los objetos del conocimiento, pues se trata de la posibilidad de realización de lo humano, donde el desfase de la relación de la razón con lo empírico tiene sus frutos concretos –es un límite que *debe* ser traspasado-: el proceso infinito de la especie conducida hacia el desarrollo de las disposiciones humanas. El espectáculo de la historia insta a la construcción de un mundo habitable bajo las condiciones que den cuenta del plan de la naturaleza en la experiencia. A lo que Kant aspira, ulteriormente, es a la instauración de la República y la Paz perpetua, y esto supone siempre el rebalse de la experiencia por la teleología que opera como condición de posibilidad de la historia. Por eso, cuando el espectador asiste a uno de esos acontecimientos que sirven de médium con el terreno puramente ideal, lo que se pone en jaque no es la razón especulativa, sino el sentimiento provocado por la materialización de ese vacío constante entre lo que se debe consumir y lo que se da realmente. Este sentimiento de grandor, como lo llama Sergio Rojas, excede la mera comprobación de que “vamos por buen camino”, pues el acontecimiento en sí encarna la demasía que sólo le cabía a la idea. La experiencia sentimental de dicha demasía, lo sublima, aquello que empuja a la imaginación más allá de sus límites, es el *entusiasmo* que es provocado por la reflexión acerca de nuestra disposición a lo desmesurado.

El entusiasmo correspondería al sentimiento de esa disposición y esa demasía. Lo absolutamente grande no consiste en un objeto, sino en la tarea que el sujeto está llamado a realizar. De aquí que lo irrepresentable sea la tarea misma, porque no es una exigencia que proceda de la condición sensible del hombre, sino que en cuanto que porta su fin en sí misma procede de la razón. (...) Esto implica que la razón humana está en una relación originaria con el progreso, trascendentalmente “anterior” a su realización fáctica.¹²

Lo que se ha quedado de manifiesto en este párrafo es de una importancia fundamental, a mi parecer, para entender el rechazo elemental de Arendt a la idea de historia en Kant, hipótesis que podría sostenerse en contra de lo que ella misma manifestara en la Octava Conferencia sobre la filosofía política de Kant. Retengamos la siguiente cita para luego examinar este punto. En ella Arendt está comentando el significado de la revolución

francesa en *La contienda de las facultades*¹³ :

¹¹ Rojas, Sergio. Óp. Cit. P. 114

¹² *Op. Cit. P. 136. Las cursivas son mías.*

¹³ Mas bien el comentario alude a una cita, que hace la autora en este contexto de discusión, de *La Paz perpetua* que aquí no tiene caso reproducir.

Aquí se observa claramente el choque entre el principio a partir del cual se actúa y el principio que rige el juicio. Kant, de hecho, condena la acción misma aunque luego defiende sus consecuencias con una satisfacción rayana en el entusiasmo

La salvaguarda que Arendt podría haber encontrado en la figura del espectador, figura que aprovecha del todo en su desempeño “estético” –como veremos luego- y que ensalza aún en su desempeño histórico kantiano, se disuelve en tanto ésta reaviva, para Kant, la consideración de la tarea de la razón. Si bien este aspecto es el que aleja a Kant de Hegel, dado que nunca hay una realización completa del propio telos en la experiencia, es esta misma tarea la que, por otra parte, pone en juego la procesualidad de la historia, cuestión que ha todas luces Arendt intenta destruir. El asunto está en que el sentimiento del espectador ante un acontecimiento histórico como la revolución francesa, es *sublime*, esto quiere decir, el sentimiento que procede de la inconformidad de la representación respecto de las ideas morales. Lo sublime se da en torno a lo que, efectivamente aparece por su ausencia e impresentabilidad en la insuficiencia de la representación. Es la parte suprasensible de la razón en aras a la inmensidad, inmensidad de su propia tarea, lo que deviene sentimiento sublime. La *tarea* aparece una y otra vez como determinante de este sentimiento, y la *naturaleza* es la condición empírica de lo que se presenta mediante su ausencia.

Retomando la cita dejada en suspenso, podemos ver que se confirma la crítica que se le hace a Hannah Arendt en torno a la supresión de los elementos universalistas de Kant. Pues

[El que] llegue a identificar en las famosas páginas de La contienda de las facultades –en el que, como se sabe, Kant condena desde el punto de vista de la razón práctica las acciones de los actores de la Revolución francesa y, al contrario, promueve el síntoma del progreso de la humanidad el juicio entusiástico de los espectadores- la crucial separación del punto de vista político del punto de vista moral¹⁴

nos hace deducir que no reconoce que el entusiasmo se refiere específicamente a este sentimiento sublime que lleva el telos de la historia a un plano subjetivo, y no al sentimiento de placer estético que acoge la sensibilidad de lo dado, aún cuando en ambos no tenga importancia la existencia del objeto. El sentimiento estético y sublime surgen de la afección que la representación de un objeto causa en el individuo, como aclara Kant en la tercera crítica. Pero ambos se distinguen en que el contenido de lo bello –más bien, la materia de la afección- está en la naturaleza, mientras que la afección en lo sublime es causada por la idea de la moralidad, cuestión que en la naturaleza se presenta sólo a modo de deficiencia. En tanto la exigencia de la *tarea* proviene de la propia razón, la ligazón original con el progreso de la cual habla Rojas, en el párrafo más arriba citado, supone una imposible disyunción entre política y moral, pues, aún cuando no podamos escribir la historia de la moralidad, y el fruto de ella sean solamente las instituciones, el progreso sigue siendo la condición de posibilidad de la Historia, y con ello, la tarea última de la razón. Ahora bien, no constituye tampoco ningún error fatal el que Arendt haya separado ambas esferas, no al menos para sus propósitos, pues según su propuesta hermenéutica, a mi parecer, le será útil el hecho de poder leer aún en los rasgos del espectador de la historia presunta los rasgos esenciales que también tiene el espectador del arte. Habrá que ver en qué sentido Arendt se aleja de la esfera universalista kantiana, y en qué sentido le sigue haciendo justicia.

¹⁴ Forti, Simona. *La vida del espíritu y tiempo de la polis*. Trad. Irene Romera P. y Miguel Ángel Vega C. Cátedra. Madrid.

Esto será tratado un poco más adelante. Por lo pronto, me interesa seguir con otro punto importante, que se desprende de esta supresión de los aspectos universalistas de Kant. Arendt no tiene motivos para eliminar las particularidades, y sí los tiene para rescatarlas en su más profunda irreductibilidad. La razón principal está en que para ella no existe algo así como el “mal radical”. Por lo tanto, no cabría decir que el caos que penetra en los asuntos humanos y el sinsentido que parece gobernarle tengan su causa en la voluntad, en el individuo. Es el carácter específico de la contingencia el que otorga ese cariz al terreno de la praxis. El mal radical para Arendt es una noción vacua: primero que nada, ella no cree que la acción provenga sin más de una decisión llevada a cabo por la voluntad; segundo, no hay mal *radical*, pues no hay una naturaleza humana que se pueda corromper. Los únicos rasgos a la condición humana que ella concede son la pluralidad y la natalidad, y de las tres facultades mentales, es el juicio el que aloja las razones para un mal que ella cualificará de banal, en tanto es la ausencia de juicio, de veredicto, en los momentos en que éste se requiere, la causa de todo mal. Las particularidades deben ser salvadas en tanto son ellas las que exhalan la verdadera luz de los acontecimientos, que siempre van a sobrepasar las explicaciones causales y las categorías nomológicas que se les puedan aplicar. Al parecer, la distinción que Arendt parece descubrir entre la política y la moral en las páginas de *La contienda entre las facultades* es la alternativa que ella encuentra para seguir manteniendo la figura del espectador aún cuando la totalidad que observa no está dada por ningún hilo teleológico, la supresión de la esfera universalista le permite seguir justificando la presencia necesaria de alguien que debe dar cuenta de un tipo de experiencia ya no caracterizada por un desfase entre telos y realidad, sino por el desborde propio que le cabe a toda acción que anuncia exceder siempre la totalidad de los hechos, por renovar siempre los lazos que despliega con la realidad ; la totalidad de la historia ya no está dada por la idea, sino por una necesidad de resguardar un sentido que se escapa de la mera espontaneidad de la acción. La salvaguardia que encontró Arendt en la figura del espectador, pero que debe desprender del concepto de historia kantiano, es potenciada nuevamente en la Crítica del juicio, donde se pone de relieve la actitud, la condición de posibilidad, la naturaleza del objeto, la facultad en juego, en definitiva, el ejercicio que despliega el espectador a la hora de enfrentarse a los acontecimientos. Imparcialidad, sentido común, experiencia entendida como afección de la representación, imaginación, son las aristas de la figura que implora un sitio en casos donde el objeto último es resguardar la capacidad crítica de cada persona en el despliegue de sus facultades mentales –pensamiento y juicio- ante lo que no se deja asir con categorías lógicas vacías. El diálogo que me he propuesto con obras como “Comprensión y Política”, “Las conferencias sobre la filosofía política de Kant, o ciertos pasajes de “La vida del espíritu” será, en este trabajo, únicamente en función de mantener vivo este propósito que la autora se trazara ya en los albores de su teoría del juicio propiamente tal. La figura del espectador inaugurada en los términos kantianos le permite renovar ese concepto de historia griego que relata los hechos y que inmortaliza ciertos acontecimientos por la propia luz que estos arrojan y no por las consideraciones o intereses del narrador. Paradójicamente, es esto mismo lo que traza el distanciamiento de la historia kantiana, siempre proyectada al futuro, en que poco interesan los acontecimientos sino es en vistas al plan que la naturaleza tiene para la humanidad. “(...) En Kant, la importancia de la narración [story] o del acontecimiento no reside en su cumplimiento, sino en el hecho de que abre nuevos horizontes para el futuro”¹⁵

¹⁵ Arendt. Novena Conferencia. P. 107

2-. El espectador de la historia como juez estético

Dada una primera justificación del movimiento que hace Arendt hacia la *Crítica del juicio* en busca de una teoría política que preserve aquella libertad característica de la esfera de los asuntos humanos –y cuyo concepto se irá puliendo de apoco-, es preciso entender cómo es que puede equiparar objeto estético y objeto político. Los presupuestos fundamentales que están detrás de esta idea se encuentran en la idea de mundo y realidad. Lo que para Arendt constituye el campo donde estos objetos se desenvuelven, es el mundo público, el mundo donde las cosas aparecen sin otro fin ulterior que su simple apariencia; la concesión ontológica en consonancia con esto, de herencia fenomenológica, es que apariencia y realidad coinciden. Tales cuestiones irán saliendo a la luz de la argumentación, que irá primero, por los derroteros que traza Kant en su teoría estética.

a) La estética como terreno autónomo: demarcación del objeto estético

Para Kant la tarea crítica de la razón es trazar los límites de lo que puede ser objeto de nuestro conocimiento y de aquello que no lo es. De ahí que en esta obra, *La Crítica de la Razón Pura*, lo importante sea la determinación de la posibilidad de un conocimiento en general, que va a partir de la idea de que aquello que confiere objetividad a algo es que es el sujeto cognoscente el que constituye la posibilidad, de manera simultánea, de experiencia y objeto empírico, éste último a partir de las funciones categoriales. La constitución de la experiencia en estos términos va de parte del sujeto, de ahí la revolución copernicana. Pero esto delimita una esfera específica, a saber, la de la experiencia que va a ser objeto de un discurso gnoseológico. Pero Kant no adopta una postura cerrada en torno a este puro ámbito, pues hay en la experiencia otros aspectos, que motivan otros discursos. La no univocidad de la experiencia redundando en que Kant sea el primero en otorgar a la estética un campo de acción propio, un discurso que la coloque en una posición independiente e irreductible de la moral y del conocimiento especulativo.

La teoría estética kantiana está enmarcada en aquella parte de la experiencia que no puede ser tomada por la objetividad en general, es decir, por el terreno en que debemos proceder no desde leyes universales, sino desde leyes particulares. Parece contradictorio, pero lo cierto es que con ello Kant está reconociendo solamente la finitud del fundamento trascendental que pone el sujeto, pues si bien la razón pura puede fundar la experiencia, no puede fundar un sistema de la experiencia en lo que esta tiene de contingente, puesto que “ (...)las leyes empíricas son susceptibles de tan infinita variedad y tal heterogeneidad de formas de la naturaleza pertenecientes a la naturaleza en particular, que un sistema según

estas leyes (empíricas) tiene que ser ajeno al entendimiento, y ni la posibilidad, ni mucho menos la necesidad de esta totalidad puede ser concebida”¹⁶

El sistema que incluye a la naturaleza en sus leyes particulares, en lo contingente que tiene ésta, no puede basarse en el entendimiento, pues el trascendentalismo de éste opera sin contenidos —el contenido es otorgado por la experiencia— pues de lo contrario, se estaría violando “(...) el presupuesto crítico del conocimiento como tarea infinita, como saber provisorio”¹⁷. Debe pues, suponerse un entendimiento arquetipo como uno que ha creado la naturaleza dispuesta según un fin. Éste último es el que permite considerar a la experiencia como un sistema y unificarla, según la tarea que debe llevar a cabo la razón. La finalidad sin fin a la que hace alusión Kant es la pura forma de la finalidad que se debe concebir sin contenido para que entonces pueda haber “tal variedad y heterogeneidad de formas en la naturaleza”, y es la teleología puesta en escena a la hora de querer pensar esa “otra experiencia”. Cuando se concibe a la experiencia como si fuera producto de un entendimiento arquetipo, es decir, un entendimiento divino, se le ve como técnica, es decir, como el producto de una acción creadora. Y es precisamente esta noción de “sistema” el que inaugura la necesidad de otro juicio, el reflexionante, cuya condición de posibilidad es la idea de fin. La experiencia entendida en estos términos, es la que da que pensar infinitamente. Esta concepción de la naturaleza como arte es un principio para pensarla, y no agrega nada al conocimiento de ésta, pues lo que está en juego en los juicios reflexionantes es la forma de la afección provocada por la representación. Podríamos decir que la representación tiene dos aspectos. La forma de aquella y su contenido. En el caso del conocimiento, el contenido es el que entrará en la determinación de las funciones del entendimiento; en el caso de la estética, lo que entra en juego es la mera forma de la representación. A esto se refiere “esa otra experiencia”, que en la estética corresponde a los objetos de arte. Hay en el pensamiento kantiano un rasgo de la experiencia no susceptible de conocimiento especulativo, pero, si es empiria, debe entrar igualmente en el juego de nuestras facultades. No olvidemos que el límite que forja la distinción entre un objeto susceptible de ser conocido y uno que no es que debe darse en la experiencia. Los objetos estéticos no pueden ser relegados a la misma esfera de las ideas metafísicas, pues en tanto constituyen una materia de afección, deben tener su propio ámbito, y la filosofía debe pensarlos en su irreductibilidad correspondiente. ¿Cómo se insertan los objetos estéticos dentro de esta condición de pensar la naturaleza como sistema, es decir, la finalidad sin fin?

La respuesta está en la sensación de agrado o desagrado que causa una representación. Si ésta resulta dar cuenta de nuestro propósito, es decir, el de haber introducido en la naturaleza el principio por el cual la pensamos como sistema, el principio de la finalidad, que “luego el juicio atribuirá a la naturaleza” entonces se produce el sentimiento de agrado. Esto nos hace inferir que hay en la experiencia ciertos objetos capaces de otorgar una representación tal que produzcan esta sensación de placer por ser susceptible de ver en ellos la finalidad que se atribuye a la naturaleza. Ahora bien, en toda representación sabemos que toman parte las facultades del sujeto. La imaginación es considerada por excelencia como la facultad de la representación pues es una facultad intuitiva capaz de traer a presencia lo que en verdad está ausente. El placer de que habla Kant radica en la forma de la relación entre las facultades en presencia de la representación. Por lo tanto, dicho placer está abocado a la actividad que ponen en marcha las facultades en su libre juego y no en la representación misma. Libre juego, en tanto no hay contenido

¹⁶ Kant, I. “Primera introducción a la crítica del juicio”

¹⁷ Fontevila, Gustavo. “Kant y la libertad de la imaginación”. Revista de Filosofía. Vol. LI-LII. Universidad de Chile, Santiago.

y no hay interés en la existencia del objeto (la imaginación puede actuar en independencia a éste). Esto constituye la idoneidad de un objeto. Kant lo explica así

Ahora bien, cuando en esa comparación la imaginación (como facultad de intuiciones a priori) se pone deliberadamente en coincidencia con el entendimiento (como facultad de los conceptos) mediante una representación dada, produciéndose de esta suerte una sensación de agrado, entonces debe el objeto ser considerado idóneo para la facultad de juzgar reflexionante. Este juicio es un juicio estético sobre la idoneidad del objeto, que no se funda en ningún concepto existente del objeto ni proporciona ninguno de él. (KvU. Introducción VII)

No obtenemos ningún concepto de tal juicio, por lo tanto, no es la actividad cognoscente la que se pone en juego. En este sentido es que se dice que el objeto estético es aquél que *da que pensar*, pues no es susceptible de objetivación conceptual. La validez a la que aspira el juicio estético es universal. Se apela a que haya una condición universal que nos permita a todos sentir el mismo agrado ante cierto objeto estético. Esta condición es el *sentido común*, quien hace que sea sensato pensar que el juicio que se despliega ante una representación pueda ser el mismo para todos, representación que, sin embargo, no pertenece a un ámbito objetivable. Su accesibilidad se da ahora desde otro frente, la intersubjetividad. El juicio estético se puede sustentar únicamente sobre la base de este sentido común que funda la subjetividad.

b) El mundo de las apariencias y el juicio en Arendt

Es en este sentido en el que podemos insertar el pensamiento de Arendt, aunque en un camino inverso. *Una vez determinadas las características del objeto político, se concibe como idónea la facultad de juzgar reflexionante.* La política está constituida por el mundo que surge cuando los seres humanos actúan, desde la pluralidad que los constituye, desde su capacidad de comenzar una y otra vez. El sentido que van dejando tras de sí las acciones, como hemos dicho ya, desbordan la propia realidad, pues el destello que forjan irrumpe sólo en el presente, cuando un acontecimiento logra iluminar su propio pasado. Es por esto que Arendt no admitiría un tipo de historia que “se aferre a la causalidad y [que pretenda] ser capaz de explicar los acontecimientos por una cadena de causas que terminaron por llevar a ellos”¹⁸ La historia sólo surge cuando ha cristalizado, a partir de los elementos presentes, un suceso, el advenimiento de algo que hace que el pasado emerja con tal fuerza como para necesitar, como para exigir la comprensión. Lo revelado es *un* comienzo en el pasado, que hasta entonces no había sido avistado desde la mirada comprensora de quien logra alejarse lo suficiente. “El pasado griego se hizo historia por la luz que sobre él arrojaron las Guerras Médicas”¹⁹. De esta forma el acontecimiento iluminador es el fin de ese comienzo que no había sido levantado a la esfera de la comprensión. De ese comienzo, hasta su fin, no hay nada así como *una* causalidad, ni series causales que puedan explicar el acontecimiento. Es un salto. De ahí que el término

¹⁸ Arendt, H. *Comprensión y política (las dificultades de la comprensión)* en “Ensayos de Comprensión”. Trad. Agustín Serrano de Haro. Caparrós. Barcelona. P. 386

¹⁹ Óp. Cit. P. 387

“cristalización” se esclarecedor²⁰. Si la historia no es concebida en estos términos, si su tarea no se fija en estas dimensiones, entonces la que adolece del golpe certero del determinismo histórico es la política, o el mundo donde se ella se desarrolla, o, más aún, la libertad, que es su sentido. “Quienquiera que en las ciencias históricas crea honestamente en la causalidad, está de hecho negando la materia de su propia ciencia”²¹, está negando la libertad humana. Es lo que, a grandes rasgos, dice Arendt cuando comienza a hablar de historia en *Comprensión y política*. Pero, efectivamente, el hic et nunc de la política es el mundo en el que esas acciones, que le constituyen, aparecen, y donde la espontaneidad de su acaecer les relega una y otra vez al sitio de lo pasajero. La política la hacen los hombres, pero los “objetos políticos”, a mi entender, los dispositivos cargados de sentido que se remiten a su ámbito particular, trascienden la esfera de los agentes, que, por lo demás, nunca son autores. Esto se parece a la contienda de política y el arte que se daba en la Antigüedad, en que el objeto de arte era ovacionado como un pilar fundamental del mundo común, no así los artistas, a quienes se les mira con recelo pues se alejan de las actividades propias de la polis. Es lo que deja en claro Arendt en *La crisis de la cultura*. El objeto político descansa en esa materia en suspensión que no es vista sino hasta que su sentido es insertado en una trama narrativa, y por lo tanto, es patrimonio del mundo. Es así como nos dice Arendt, que el campo de lo público hace lo propio respecto de ese aspecto del mundo que debe sobrepasar los límites de la existencias individuales: “Ese hogar mundano se convierte en un mundo sólo cuando la totalidad de las cosas fabricadas [se refiere a los objetos de arte] se organiza de modo que pueda resistir el proceso consumidor de la vida de las personas que habitan en él y, de esa manera, sobrevivirlas.”²² Los objetos políticos y los estéticos construyen un mundo habitable, y los podemos denominar objetos en tanto el mundo que ocupan ambos es ‘objetivable’ para todos los que lo habitan. El punto de partida para tematizar cualquier cosa que se reduzca a ese ámbito es la intersubjetividad, es el modo de objetivación de aquello que funda la morada, el lugar común donde habitamos. Aquello que deviene patrimonio del mundo, se sustrae a la lógica medio fin, pues lo propio de éstos es simplemente aparecer, ser piezas fundamentales del teatro de la cultura, si se quiere. La belleza es para Arendt la forma de expresión que logra condensar, de cierta forma, lo que se pone en juego en cada cosa que comparece en el mundo de las apariencias, que es simplemente *aparecer* sin pretensión de ningún fin ulterior (los objetos bellos serían, paradójicamente, las cosas menos pretensiosas que existen), y, por lo tanto, ella exhorta a que sea desplegado un modo de juicio que se ajuste a este rasgo, un juicio que pueda conjugar representación-pluralidad de espectadores. Lo que la belleza exige es una posición distanciada y desinteresada, desde la intersubjetividad. El juicio reflexivo, así como puede dirimir acerca de qué es aquello que merece ser llamado arte, puede dilucidar también sobre qué acontecimiento es digno de ser recordado. De ahí que Arendt guarde para el juicio reflexivo el lugar de la facultad política por excelencia, pues “juzga el mundo en sus apariencias y en su mundanidad”, que es el espacio donde surge lo político. Una facultad de juzgar es política cuando puede conjugar *a priori*, al menos dos condiciones básicas: el hecho de que el espacio de la política es el espacio de “los muchos”, y que todo aquello que comparezca por medio de una representación sea

²⁰ En el § 58 de la tercera crítica Kant da la definición de este término, aunque en otro contexto: “la formación se opera después por una reunión repentina, es decir, mediante una súbita solidificación, no mediante un progresivo tránsito del estado fluido al sólido, sino, por decirlo así, por un salto; ese tránsito también se llama la *cristalización*” Trad. G. Morente. FCE. Barcelona. 1989 p. 257

²¹ Óp. Cit. P. 388

²² Arendt. *La crisis de la cultura*. En “Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política”. Península, Barcelona, 1996. p. 180

potencialmente una representación ante “estos muchos”, ante una pluralidad. De ahí que no pueda tampoco concebirse desligada de una capacidad de visitar los puntos de vista de los otros, potencialmente, en una actitud desinteresada e imparcial. En Kant los objetos idóneos son aquellos que no prescriben a la imaginación y el entendimiento más que la forma de la representación, por medio de la imaginación, quien va referida al sentimiento de agrado y desagrado del sujeto, y no dirigida al objeto. El hecho de que esta relación que establece la representación vaya referida sólo al sujeto y no al objeto, quiere decir que, por una parte, nada nos informa del objeto, y que, por otra, la afección que causa en el sujeto es espontánea, instantánea, pues no hay ningún concepto del objeto al cual tenga que subsumir esa afección. Así nos dice Kant: “lo bello place *inmediatamente*” (§59 KU), y esta inmediatez del sentimiento a la vez va sujeta a un principio universalmente subjetivo, es decir, que el “cada vez” de mi juicio sobre la afección que en mí genera la representación de la forma del objeto, siempre presupone esto otro: que tengo motivos para suponer que esta satisfacción se genera en cualquier otro: “[quien juzga] al estimar una cosa como bella, exige a los otros exactamente la misma satisfacción; juzga, no sólo para sí, sino para cada cual.” (§7 KU). El objeto estético, en definitiva, exige lo mismo que el objeto político, porque ambos se imponen al juicio reflexionante como una apariencia entre apariencias.²³

Ahora bien. Lo que se debe entender aquí por “apariencias entre apariencias” nos va a introducir a alguna de las reflexiones que hace Arendt en “Pensar”. Ser “apariencia entre apariencias” denota el suelo ontológico desde el cual debe ser concebido todo lo que es. Se pone de relieve el valor de la superficie, porque la apariencia “es la condición del mundo”²⁴. Así, el ser de algo o de alguien está destinado fácticamente a ser apariencia, y por ello, tal como dice Arendt, “no existe nada ni nadie cuya misma existencia no presuponga un espectador. (...) No es el hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta. *La pluralidad es la ley de la tierra.*”²⁵ Por eso cuando se dice “ser y apariencia coinciden” se deben tener en cuenta como dos referencias obligadas, por una parte, el mundo en el que llega a ser todo lo que es, cuya ley es la pluralidad, y, por otra, el hecho de que, en tanto que “toda criatura recién nacida llega bien equiparada para desenvolverse en un mundo donde Ser y Apariencia coinciden”²⁶, no hay nada así como una esencia realmente real enfrascada tras la apariencia, o formulado en otros términos, que sea correcto decir que detrás de la apariencia esté el ser. Esto desemboca en el hecho de que debemos considerar como criterio de “apropiación” de la realidad la publicidad: la interioridad simplemente es amorfa, y por lo tanto, indistinguible, porque no resiste la publicidad. El que de hecho podamos pensar en la ilusión, tradicionalmente, casi como una cuestión axiomática, se debe nada más que al hecho de que siempre es posible una “perversión” de la apariencia, pues, como se ha dicho, a toda apariencia la rige la ley de la pluralidad, que dispone a los espectadores en sitios distintos y a veces inconmensurables. De ahí que, en efecto, una ilusión sea la consecuencia de una mala “situación”, un punto de

²³ Roland Beiner cita en su ensayo “Hannah Arendt y la facultad de juzgar” un párrafo de Ernst Vollrath sobre “el método del pensamiento político” en Arendt, que dice: “la imparcialidad (a diferencia de la objetividad) implica esencialmente “decir lo que es”, [...] reconocer los fenómenos en su facticidad en un sentido fenoménico más bien que construirlo desde una base epistémica [...]. El modo de pensamiento político de Hannah Arendt considera los temas del ámbito político no como “objetos” sino como fenómenos y apariencias. Son lo que se manifiesta, lo que aparece a los ojos y a los sentidos [...]. Los acontecimientos políticos son fenómenos en un sentido particular; podría decirse que son fenómenos *per se* [...]. El espacio en que los fenómenos políticos acontecen es creado por los fenómenos mismos”. En CSK.. P. 195

²⁴ Arendt. VDE. P. 47

²⁵ Arendt. VDE. P. 43

²⁶ Arendt, VDE. P. 44

vista en extremo sesgado, una mirada simplemente defectuosa. La apariencia de la cosa no es más que la expresión de *un* modo de ser de ella, pero con esto no se agotan en absoluto los modos en que ella puede presentarse. “Las ilusiones presuponen las apariencias como el error presupone a la verdad”²⁷, dice Arendt. La pluralidad que rige a los espectadores es la madre de la ilusión, del error, así como de la veracidad, de los infinitos puntos de vista, de la particularidad irreductible de los seres humanos, etc. Y así como la acción “padece su propio infortunio –sus ‘apuros’ (*predicament*) o ‘incapacidad’ (*disability*), en palabras de Arendt-, un infortunio que se debe, en definitiva, a su carácter irreversible e impresible”²⁸, la contemplación del espectador padece el infortunio de que su ‘objeto’ ocupa el piso inicial de todo aquello que es, es decir, ser apariencia entre apariencias, y que, por ende, el objeto de su mirada sea proclive a caer en la ilusión, a ser sólo un modo de presentación y, en definitiva, a encontrarse siempre desbordado por la infinita posibilidad de puntos de vista distintos. Esto es importante ya que el desborde del cual se hace cargo el espectador de Arendt no es el suscitado entre las ideas morales y la realización efectiva de éstas en la historia (el desfase teleológico que ocupó nuestras reflexiones anteriores), sino el desborde que suscitan las apariencias en cuanto tales, que constituyen el objeto propio del espectador político como juez estético.

El mundo se manifiesta como un “me-parece”, dependiendo de las perspectivas particulares, determinadas por la situación en el mundo y por los órganos de percepción de cada uno. (...) errores que se pueden subsanar cambiando de lugar, acercándose más a lo que se aparece o mejorando el funcionamiento de los órganos de percepción con ayuda de aparatos de instrumentos, o bien empleando la imaginación para tener en cuenta otras perspectivas.²⁹

Es posible que sea la última de las opciones mencionadas la que deba emplearse en el caso de que aquello que se inscribe como una “apariencia entre apariencias” sean los acontecimientos, que devienen objetos políticos cuando pasan a ser patrimonios del mundo. El agente comparte el infortunio del espectador en tanto ambos se encuentran desbordados, ya sea por la imprevisibilidad e irreversibilidad, ya sea por la infinitud de puntos de vista y la amenaza de la ilusión, respectivamente. La infinitud de la acción se extiende hacia delante, la del espectador, hacia atrás. Y por esta misma razón, sus salvaciones convergen en que agente y espectador se sitúan en el mundo del sentido, a diferencia del de la necesidad y fabricación. Los animales no deben ni ganan nada del mundo; los hombres ganan y pierden todo potencialmente. Siguiendo a Jaques Taminiaux, podemos decir que el *animal laborans* está determinado por el ciclo devorador de todo lo que hace: no deja nada atrás, no produce nada que perdure. Hay para éste, sin embargo, la posibilidad de redención en una esfera ajena, la actividad del *homo faber*, que da lugar a productos concretos que persisten ante la actividad meramente consumidora del *laborans*. A su vez, el *homo faber* es trascendido por aquello que produce, por lo que su acción se convierte en un mero medio ‘para’, de modo que “la ausencia de significado es su infortunio”³⁰. La acción viene a ser su redención, en tanto es la única capaz de generar sentido en la trama de los asuntos humanos. Esta capacidad le viene dada por una serie de particularidades. Primero, ninguna acción puede aflorar en el mundo si no

²⁷ Arendt, H. VDE. P. 62

²⁸ Taminiaux, J. ¿‘Performatividad’ y ‘grecomanía’? en “Hanna Arendt, el legado de una mirada”. Fina Birulés et alia. Trad.

Javier Erazo Ceballos. *Sequitur*. Madrid, 2008. p. 89

²⁹ ***Arendt, H. VDE. P. 62 (la cursiva es mía)***

³⁰ Taminiaux, J. *Óp*. Cit p 89

presupone a los otros. Esto, en otras palabras, actualiza la pluralidad. Podríamos adjudicar esta imposibilidad de la acción solitaria a una segunda característica de ella, referida a su facticidad: ella llega a un mundo ya constituido, a un mundo dotado de una trama donde infinitas series se han dado lugar, tanto espacialmente (o sea, que ya son, que están siendo) como temporalmente (sus “efectos” se extienden al infinito). Es esta extensión temporal de la trama la que, en efecto, permite una tercera característica de la acción, a saber, que “las consecuencias de una acción son ilimitadas, debido a que la acción, aunque no proceda de ningún sitio, actúa en un medio donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena”³¹ Su propio infortunio, es entonces, la fragilidad, pues ella surge de la condición humana de la natalidad, lo que no quiere decir otra cosa que esto: que ella “permite hacer entrar en el juego del mundo el nuevo comienzo de que es capaz todo hombre por el hecho de nacer”³², donde comienzo, visto en términos causales, puede ser también quiebre, ruptura. Así, “la acción aparece, toda ella ambigua y paradójica: “la capacidad humana de libertad [...], al producir la trama de las relaciones humanas, parece enredar hasta tal punto al que la produce que acaba pareciendo más la víctima que el autor y hacedor de lo que ha hecho”³³. Pese a este infortunio, la acción no debe buscar redención en otra cuestión que no sea ella misma, para eso están la promesa salvaguardando la imprevisibilidad, y el perdón, haciendo lo suyo respecto de la irreversibilidad. Ambos son modos de la acción, ya que tienen que ver con la palabra, con el ‘quien’ que siempre se revela en la acción, y están profundamente ligadas a la pluralidad.

Según lo expuesto, la redención, entendida como la reconciliación con el mundo al cual llegamos siempre como extraños, con el fin de mermar su hostilidad, se basa en la *dotación de sentido* de dicho mundo. Una de las motivaciones de Arendt para escribir la *Vida del Espíritu* es precisamente entender qué significa pensar, qué hacemos cuando nada hacemos, dónde estamos cuando, a pesar de estar acompañados, no estamos sino con nosotros mismos, haciendo eco de la frase que Arendt cita de Catón el viejo.

Admitiré algo –dice Arendt, en un congreso organizado en torno a su pensamiento en 1972-: Básicamente estoy interesada en comprender. Esto es totalmente cierto. Admito también que hay otra gente que está principalmente interesada en hacer algo. Yo no, yo puedo vivir perfectamente sin hacer nada. Pero no puedo vivir sin tratar de *comprender* cuanto ocurre. (...) *no reconozco otra reconciliación que el pensamiento.*³⁴

Si la acción tiene su propia forma de redención, ¿por qué hemos de necesitar la comprensión?

c) La comprensión

Demos este paso necesario, antes de indagar en la *Vida del espíritu* y el juicio, y veamos qué entiende Arendt específicamente por comprensión.

³¹ Arendt. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Paidós, Buenos Aires, 2005. P. 213

³² LCH. P. 227

³³ Taminioux, J. Óp. Cit. (él cita aquí un párrafo de la condición humana)

³⁴ *Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento*, publicado originalmente en M. A. Hill (comp.). La cita corresponde a la edición correspondiente a *De la historia a la acción*. Trad. Fina Birulés. Paidós, Barcelona, 1995.

En una de sus primeras obras, *Los Orígenes del Totalitarismo*, Arendt considerará la comprensión como un ejercicio para “examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros –no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso. Significa reconocer la realidad con atención y sin predeterminación; soportarla, fuere lo que fuere.”³⁵ A todas luces este temprano concepto de comprensión está evocado por una necesidad existencial, por la exigencia de comprender qué pasa cuando lo novedoso, cuestión fundamental de la condición humana, se mezcla con lo pavoroso, con aquello que excede todo rango, y que nos deja “sin unidad de medida”. Luego, en *Comprensión y política*, seguirá resonando esta necesidad, lo que le lleva a desembocar en el análisis de la capacidad –y la incapacidad- humana de hacer frente a esos acontecimientos que conforman la esencia de una época y que exhortan a la puesta en juego de una manera radical de ver la realidad. La comprensión debe tener algo en común con aquello que comprende, es decir, los acontecimientos que afloran espontáneos y que iluminan el pasado. Por eso ella es un ejercicio “que no tiene fin y que no puede producir resultados”³⁶. Así también fluye el magma de los asuntos humanos: sin un rumbo fijo, sin tajamares. De ahí que la redención que ofrece el perdón no sea el de la comprensión, pues mientras el primero “es una acción singular [que] culmina en un acto singular”³⁷, la comprensión se enfrenta a la letra muerta de todo un pasado que dice: “he aquí la ruptura de vuestras verdades, de vuestros pilares”, labrando con estas palabras la perplejidad del rostro completo de una época. Por eso la misma autora se encarga de aclarar que *comprender no es perdonar*. En este período entonces, Arendt aún no puede decir, como en ese congreso de 1972 que es “el pensamiento la única forma de redención posible”, pues no se puede esperar a *comprender* un fenómeno como el totalitarismo para combatirlo. En medio del horror, “los hechos deben bastar”³⁸, y esto quiere decir, básicamente, que no hay tiempo para una evaluación. Sin embargo, vemos cómo se va prefigurando la intención de reconocer en un modo más inmediato la capacidad de reacción. Lo se ha venido diciendo sobre que el juicio estético surge de la inmediatez del sentimiento, podría aplicarse perfectamente. Sin embargo, se debe ser consciente de que aún no estamos hablando de una noción netamente contemplativa. Hay una tensión entre dos hechos que genera el advenimiento del totalitarismo: la constatación de que suprime la capacidad de acción, lo cual es también característico de las tiranías, y que genera “la pérdida de la búsqueda del sentido y de la necesidad de comprender”³⁹, esto último, privativo del totalitarismo. Así, lo más preocupante para el pensador es lo último, pues mediante el adiestramiento ideológico se lleva a la supresión de todo querer preguntar. Pero con esto, viene la pregunta de si acaso esta supresión del querer preguntar es la causa de la incapacidad de acción. Por lo tanto, vemos que, planteadas así las cosas, este concepto de comprensión puede sugerir una guía para la acción, toda vez que intenta recuperar el *sentido común*⁴⁰, esa arma que se blande en el suelo de las vivencias cotidianas, que tienen que ver con un aquí y un

³⁵ Citado por Richard Bernstein: *La responsabilidad, el juicio y el mal*, en “Hannah Arendt, el legado de una mirada”. Óp.

Cit. P. 47

³⁶ Arendt, H. *Comprensión y política*. Óp. Cit. P. 372

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Óp. Cit. P. 373

³⁹ Óp. Cit. P. 384

⁴⁰ Y que queda definido aquí como “un sentido que controla y ajusta todo dato sensible rigurosamente particular mío a los datos de todos los demás”. Óp. Cit. P. 385

ahora. En eso consistiría la reconciliación que otorga la comprensión. Para reforzar esta afirmación, hemos de citar a la propia Arendt

Como tal, el comprender es extraña empresa. Al final puede que no haga más que articular y confirmar lo que la comprensión previa, que consciente o inconscientemente siempre está implicada en la acción, presentía desde un inicio. La comprensión no huirá de este círculo, sino que, al contrario, será consciente de que cualesquiera otros resultados estarían tan alejados de la acción-de la que el comprender es sólo la otra cara- que simplemente no podrían ser verdaderos.⁴¹

Ahora bien, ¿qué hace el pensamiento que no haga la comprensión?, o más bien la pregunta sería, ¿qué hace el juicio que puede ser resaltado de aquellos dos?

d) La libertad de las actividades del espíritu. El juicio en la ‘vita contemplativa’

Las actividades del espíritu, están evocadas por esta necesidad de comprensión que exige nuestra llegada al mundo. La acción, por su parte, hace lo suyo cuando produce nuevas redes de significado en una trama ya existente, pues se introduce en ella con el don de la natalidad, es decir, la capacidad de iniciar, y de la espontaneidad, quien quiebra cualquier causalidad y detona cursos de acción siempre distintos e incondicionados. Pero este sentido nunca está completo sino es por el rol del espectador, como queda adelantado ya en *La Condición humana* a través de la noción de narrador⁴². La noción de espectador como tal, además de las salvaguardas que puede emplear la acción y la comprensión, hace innecesario el desquite de la filosofía con el mundo de las apariencias, pues puede emplear un antídoto contra las “ilusiones” a través del ejercicio de la mentalidad ampliada –lo que, de paso, daría un respiro a posiciones tan innecesarias como el “positivismo ingenuo” al que alude Arendt-. “La ilusión es propia de un mundo regido por las apariencias ante una pluralidad de criaturas sensibles dotadas de las facultades de percepción. Nada de lo que aparece se manifiesta ante un único espectador capaz de percibirlo bajo todos sus diferentes aspectos.”⁴³ Así, ya sea porque estamos incapacitados cerebralmente para tratar con el mundo de las apariencias sin que podamos caer siempre en la ilusión, ya sea porque es una necesidad existencial el que hayamos de buscar el modo de apropiarnos de la realidad desde otro frente (opción que será más acorde con la presente exposición) debemos buscar ese modo que haga que el mundo de las apariencias no devenga ineludiblemente desbordado a nuestra percepción, debemos buscar la forma de subsanar ese “infortunio del espectador”, por cuanto la importancia de esto radica en nuestra reconciliación con el mundo, cuestión que tiene que ver más con una dotación de sentido de aquél que con una relación cognoscitiva.

⁴¹ *Óp. Cit. P. 391.*

⁴² “[...] la luz que ilumina los procesos de acción, y por lo tanto, todos los procesos históricos, sólo aparece en su final, frecuentemente cuando han muerto todos los participantes. La acción sólo se revela al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba que los propios participantes”. LCH; p. 215

⁴³ Arendt, VDE. P. 62

De aquí en adelante la pregunta es entonces ¿qué sentido tiene dotar de sentido al mundo? O bien ¿qué tipo de reconciliación es la que ofrece exclusivamente este modo de relacionarnos con el mundo? Probablemente haya muchas respuestas para estas preguntas. Aquí recorreremos aquella que da con el fondo del asunto, es decir, aquella que pueda decir: con este modo de relacionarnos con el mundo resguardamos nada más ni nada menos que *la libertad*. Libertad que resulta ser amenazada cuando, por ejemplo, sostenemos solo una relación cognoscitiva con la realidad –o intentamos hacerlo-. Libertad que se ve violentada cuando se otorga mayor relevancia al mundo de la teoría que al de la praxis. Libertad que se ve coartada cuando no podemos reconocer el lugar que cada cosa ocupa en el mundo. Y a la vez que reconozcamos esto, el poder seguir reconociendo el lazo ineluctable de todo aquello ‘que es’ con “la ley de la pluralidad, que rige el mundo”. El recorrido de tales cuestiones parece una tarea titánica. Lo intentaremos; y se han de buscar aquí ayudas, que serán proporcionadas, en este caso, por el pensador que siempre supo tener en cuenta estas cuestiones, según Arendt (y según la propuesta de este trabajo): Kant. Por supuesto, en conjunción a las reflexiones que la propia Arendt exponga.

Llegamos aquí a identificar el factor común que encontramos a lo largo de las actividades del espíritu, evocadas por esa necesidad comprender, y que podríamos identificar con el fenómeno de la libertad. En otras palabras, la búsqueda irá por estos derroteros ya que “las conclusiones implícitas en VDE parecen sugerir que sólo si se fija en el interior de la vida de la mente un modo de reflexión que tenga clara la propia relación con el mundo de las apariencias, se puede rescatar del descrédito ontológico en el que la metafísica lo ha puesto, el reino de los asuntos humanos”⁴⁴

¿Cómo se caracteriza la libertad de la que hablamos en cada una de las actividades del espíritu?

La Libertad del pensamiento sería el hecho de que éste no da lugar a cuestiones últimas, no “produce nada”, ya que no se dirige al mundo con la presunción de encontrar o comprobar cuestiones evidentes. Las evidencias siempre fuerzan, y el pensamiento, al contrario del intelecto, se pregunta más bien por el sentido de lo existente más que por su ‘por qué’. Es decir, camina de la mano de la comprensión y no del entendimiento o intelección. De esta manera, el pensamiento no se dirige de igual forma al mundo de las apariencias que el intelecto, quien por lo demás, y tal como se verá más adelante (apartado 4 a.), es precedido por el primero. El intelecto se dirige al mundo buscando certezas, inquiriendo a todo lo que es con la pasión del científico. El pensamiento, en cambio, se dirige al mundo llevando en una mano, por un lado, este “a priori factual” que es la ley de la pluralidad y, en otra, la necesidad de desentrañar el sentido de aquél, es decir, como diría Merleau Ponty, “introducir el “hay” del mundo”⁴⁵. En su ejecución, el pensamiento logra actualizar la pluralidad del mundo porque “en su soledad actualiza [...] la mera conciencia que tiene de sí mismo. [...] Esta *dualidad* del yo conmigo mismo hace del pensamiento una actividad auténtica, en la que soy tanto quien pregunta como quien responde.”⁴⁶

La libertad de la voluntad, la otra actividad del espíritu, tiene que ver con que ella, al contrario de lo que se ha creído casi siempre, ni ejecuta órdenes que le da la razón (no es libre arbitrio), ni consiste meramente en la liberación de las determinaciones externas

⁴⁴ Forti, Simona. Óp. Cit. P. 398

⁴⁵ Citado por Arendt, hablando de Descartes: “Reducir la percepción al pensamiento de percibir [...] es como asegurarse contra la duda, pero las primas resultan más onerosas que la pérdida de la que ha de indemnizárenos: porque con ello [...] nos acogemos a un tipo de certeza en la que no entrará nunca el “hay” del mundo”. En VDE. P. 73

⁴⁶ Óp. Cit. P. 208

a la propia voluntad. Su lazo más fecundo con la libertad consiste en la espontaneidad, entendida al modo kantiano, como aquella otra causalidad contraria a la natural, que empuña en su ejecución la posibilidad de iniciar cosas radicalmente nuevas. Para Arendt, la libertad de la voluntad es más radical que la del pensamiento, pues este último está siempre determinado por el principio de no contradicción (el que uno no se contradiga a sí mismo). Sin embargo esta libertad queda definida de manera negativa, pues, recordemos, “la piedra de toque de un acto libre es siempre nuestra conciencia de que podríamos haber dejado sin hacer lo que hicimos realmente”.⁴⁷ El hecho es que de la libertad de la voluntad, la espontaneidad, que pone en el mundo la prueba de que somos seres que inician, no tenemos noticias “convincientes”, pues la novedad siempre se despliega en un mundo en que “por definición, es viejo y que de modo implacable transforma toda la espontaneidad de sus recién llegados en el “ha sido” de los hechos: *feri; factus sum*”⁴⁸

La libertad del juicio estaría en la posibilidad del espectador de mirar los acontecimientos según la luz que éstos arrojan, pues éste adopta una posición desinteresada, ya que trata con lo “ya sido”, con los acontecimientos, pudiendo otorgar la gloria que traen aparejados según el criterio del gusto, el cual se basa en la posibilidad de universalizar los juicios presuponiendo el sentido común; por supuesto, a través del ejercicio de la mentalidad ampliada, como la capacidad de visitar los puntos de vista de los demás, subsanando el riesgo de que la realidad devenga “pura ilusión”, a causa de un modo de percepción sesgado. Esto es lo que nos ocupará en los siguientes capítulos. Por de pronto, debe hacerse la siguiente observación. La característica principal que se puede ver en la libertad de las tres actividades es que ésta no puede ser entendida ni como autonomía ni como soberanía, ya que, si recordamos nuevamente, la pluralidad rige el mundo, rigiendo también las actividades mentales. Es decir, ya sea que el pensamiento se pregunte por el sentido de lo existente, ya sea que la voluntad se manifieste a través de la espontaneidad, ya sea que el juicio sea desinteresado y amplio en sus puntos de vista, ninguno de estos ejercicios es autónomo, ninguno prescinde totalmente o significan una suspensión permanente del mundo de las apariencias, del cual se retrotraen, al espacio reflexivo que les es característico en tanto ‘actividades del espíritu’.

Llamar actividades a estas cuestiones y no facultades, como lo hace Kant, marca la diferencia entre un terreno de independencia absoluta como sujeto y un terreno de no-autonomía en que, por supuesto, el binomio sujeto-objeto se disuelve. Para Kant operaría el siguiente presupuesto: “cada representación está en relación con alguna otra cosa: objeto o sujeto. Distingamos tantas facultades del espíritu como tipos de relación haya”⁴⁹. Así, él se hace la pregunta de si cada una de las facultades, a saber, la que se relaciona “con el objeto desde el punto de vista de la conformidad o adecuación” (facultad de conocer); la que cuya “representación está referida a una relación de causalidad de su objeto” (facultad de desear); o en la que la representación está en relación con el sujeto produciendo sobre él un efecto, “potenciando u obstaculizando su fuerza vital” (facultad de agrado o desagrado), es o no susceptible de tomar una forma superior, es decir, de encontrar “en sí misma la ley de la propia acción”⁵⁰. En Arendt no se descubre esa búsqueda por las “condiciones de posibilidad” de los modos en que referimos nuestras representaciones, ya

⁴⁷ Óp. Cit. P. 241

⁴⁸ Óp. Cit. P. 242

⁴⁹ Deleuze, G. La doctrina de las facultades: el método trascendental y la relación de las facultades en la crítica de la razón pura. Trad. Ives Benzi. Dpto. de filosofía. Universidad de Chile. Santiago. 1991. p. 5

⁵⁰ *Ibíd.*

sea al objeto o al sujeto. Primariamente, todas refieren al mundo de las apariencias, en el que, por lo demás, no cabe la distinción kantiana entre fenómeno y noumeno. Es en torno a éste mundo, que se considera como punto de partida irreductible, donde se hace patente el hecho de que somos *del* mundo, de que nos encontramos sumergidos en él. Si bien las actividades mentales suponen una suspensión de la relación que establecemos con aquél, ella siempre es momentánea y reactualizable, capaz de reanudar la referencia al mundo del cual procedió, lo que otorga un cariz dinámico a las actividades, diferenciándolas con las facultades kantianas. El que el primado de las apariencias como ha sido descrito tome su lugar legítimo en la filosofía desemboca en el reconocimiento de la necesidad de comprensión y reconciliación con el mundo. En términos causales, es ése el fin que mueve a las actividades del espíritu y toda posible reflexión sobre ellas, toda vez que se entienda por comprensión una suerte de ensayo experimental de pensamiento, aquella “actividad sin fin, diversa y mutable”⁵¹.

Si bien la distinción hecha nos deja a un Kant un tanto mal parado, en cuanto que la noción de facultad en su pensamiento no toma la tarea de reconciliación con el mundo de las apariencias, es posible seguir sosteniendo la tesis inicial de Arendt esbozada de que él, junto con Duns Escoto, es uno de los pocos filósofos capaces de preservar la libertad, aún a precio de tener que pagar con la contingencia. Y esto, como ya se ha venido anunciando, por el hecho de que en la tercera crítica si reconoce la “ley de la pluralidad” como condición de posibilidad del despliegue de la facultad de juzgar, mediante el ejercicio del sentido común. Dicha ley, si bien no formulada en esos mismos términos, es el límite que abarca toda elaboración de un juicio reflexivo, y corresponde al reconocimiento de la finitud propia del ser humano, en el presupuesto de que no puede constituir el sistema de la experiencia en lo contingente que tiene ésta –como sí lo hace en la experiencia en general-. Por otro lado, pero en conjunción con aquello, es Kant quien inaugura el sentido crítico que debe tener todo espíritu filosófico: él no se deja arrastrar por las aguas del dogmatismo, ni se deja arrebatar por el hálito de los escépticos a la hora de enfrentar la crisis filosófica que afectaba su tiempo. Ésta actitud es la que examinaremos a continuación, para luego explorar en qué sentido la pluralidad es una reformulación de la finitud del sujeto trascendental y la solución a los problemas suscitados por el mundo de las apariencias, ya en los términos de Arendt, problemas que se imponen al espectador de la historia, todo en función de demostrar entonces cómo, aún a costa de pagar con la moneda de la contingencia, puede ser resguardada la libertad, al menos en lo que concierne al terreno del juicio.

⁵¹ Arendt, Hannah. “Comprensión y política”. Óp. Cit. P. 31

3-. La libertad propia del juicio en la teoría política arendtiana

a) ¿Por qué Kant?

No resulta ser casual la casi excesiva referencia a Kant en los textos de Arendt. Una de las razones es que nuestra autora ve en el filósofo la encarnación de una actitud ejemplar, rara en su contexto, excepcional, y que quizás, traspasa la esfera del genio. Esto último, en tanto no es necesaria la relación que se establece entre el genio y el rol político que éste pueda desempeñar en su mundo. El primero puede pasarse la vida rehuendo del mundo, donde 'rehuir' no significa lo mismo que suspender parcialmente todo comercio con este mismo mundo. Los efectos políticos de las actitudes de las grandes personalidades sólo son medibles en lo que éstas van dejando atrás, a modo de patrimonio del mundo, como una caja de resonancia cuyas ondas sonoras pueden cruzar un tiempo y un espacio insospechados. Creo que hay bastante de eso en la mirada que Arendt posa sobre Kant, pues de otra forma no se explica su gran originalidad a la hora de poder leer una teoría política donde nadie, al menos antes que ella, la había visto. La actitud a la que hago referencia tiene que ver primero que nada con el criticismo kantiano. Es la posición que adopta el autor en medio de la crisis de la metafísica y del sistema de toda la filosofía desplegada en el espíritu de la época, en contra del incipiente iluminismo que brotaba en las cabezas de los más "vanguardistas". Kant, como buen moderno, más que interesarse en ser parte o no del vanguardismo de su época, se interesaba en extirpar aquellos obstáculos al *proyecto* que significaba la ilustración (cuyo *sapere aude!* se quería hacer escuchar entremedio del ruido ensordecedor de la tradición), obstáculos que comparecían ante el mundo como soluciones a la crisis, y que no eran más que modulaciones distintas de un error más de fondo que tenía que ver con la noción de verdad. Así, el dogmatismo se figura estar en posesión de la verdad cuando toma la actitud de "avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos), conformes a unos principios –tal como la razón los viene empleando desde hace mucho tiempo-, sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos."⁵²; el escepticismo, por su parte, cuando cree estar en posesión del derecho de elevar a axioma una proposición como 'la verdad no existe', "despachando a la crítica en cuatro palabras"⁵³, ambos cruzados incluso por cierto aire de violencia a la hora de enfrentarse. La respuesta del crítico ante tales posiciones extremas no es una tercera, pues ésta correspondería al indiferentismo, sino, de hecho, "es un modo de pensar novedoso, y no sólo una propedéutica de una nueva doctrina"⁵⁴. El error de fondo de ambas posiciones se expresa cuando el crítico entra en el campo de combate y se expresa –en un diálogo que modula la propia Arendt- así

unos y otros, dogmáticos y escépticos, parecís tener el mismo concepto de verdad, a saber, aquello que, por definición, excluye a las otras verdades, de

⁵² Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Taurus. Madrid. 2006. BXXXV

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Arendt, H. CSK. P. 66. Para el presente apartado se han consultado en general la quinta, sexta y séptima conferencia

modo que todas devienen mutuamente excluyentes. Quizá –prosigue-, hay algo erróneo en vuestro concepto de verdad. Es posible –añade- que los hombres, seres finitos, tengan una idea de verdad, pero no pueden tener, no pueden poseer, la verdad. Analicemos primero esta facultad que nos dice que la verdad existe⁵⁵

La crítica no es superación del dogmatismo ni del escepticismo, sino que rompe tan radicalmente con ellos que se trata de algo completamente distinto. Es el reconocimiento de un pensar nuevo, y esto queda del todo claro cuando, efectivamente, Kant arremete contra los filósofos profesionales y los espacios académicos. En contra de los primeros, en el supuesto que son los únicos capaces de congregarse en torno a la actividad de pensar, y de pensar las verdades; en contra de lo segundo, ya que toda tradición académica reconoce cierta lealtad a sus fundadores, a sus presupuestos, y esto entraña siempre la adhesión a un dogmatismo aunque no sea más que latente. De hecho, la misma Arendt desarrolla el tema en *¿Qué es la política?* Remontándose a los orígenes de la Academia platónica, la cuestión del problema de las universidades y de los filósofos profesionales responde a una suplantación de la libertad original que es la pública en la polis, es decir, la libertad de los muchos, por una libertad institucional, de unos pocos: “[...] lo que quedó fue sólo que la academia garantizaba a los pocos un espacio institucional de libertad; y que esta libertad se entendió ya desde el principio como una libertad contrapuesta a la libertad de la plaza del mercado.”⁵⁶ La oposición radica en que la mantención de la libertad de unos pocos significa desligarse de la política de la ciudad, tal como se entendía ésta, es decir, como la libertad de hablar y actuar, básicamente. Se la relega a la posición de un medio para un fin, así como la actividad en la polis requería una liberación primera de las necesidades biológicas que eran suplidas por la esclavitud. Esta es una de las primeras subversiones que se dan en la historia de la filosofía, en donde la política se empieza a concebir como un medio para un fin, cuestión que se va a ver exacerbada en los albores de la modernidad con el surgimiento de la ciencia política y la maquinaria estatal. Por eso, el que Kant se refiera a éstas cuestiones en los términos en que lo hace no deja de ser decisivo para Arendt. Pues precisamente la protección que buscan los filósofos ante la multitud tiene que ver con una cuestión de los pocos enfrentados a los muchos, y el “profesionalismo” al que se alude podría ser entendido como la capacidad de alguien de poder encontrar un lugar entre esos pocos, el lugar ameno que necesita la actividad contemplativa. Así, dice la autora. “[...] En la justificación de la política desde el punto de vista de los pocos [...] lo decisivo era solamente que todas las cuestiones referentes a la existencia que los pocos no dominaban se entregaban al ámbito de lo político”⁵⁷

El criticismo purifica e impone límites. Es interesante para nuestro propósito echar un vistazo a lo que nos dice Lyotard acerca de esta tercera posición que Kant también rechaza, es decir, el indiferentismo. Al parecer, dogmáticos y escépticos se mueven, en corrientes contrarias, en torno al hecho de que podamos afirmar o negar el que “el pensamiento sea inconmensurable con sus objetos”⁵⁸ o, como se ha dicho ya, que pueda conocer o no la verdad. Pero, por la tarea que Kant se impone –el del proyecto ilustrado, el de su ética y aún, el de su obra como propedéutica- no es posible dejarse arrastrar por esta aflicción que amenaza a todo pensador. Así, el indiferentismo, aquella “solución” que se estaba

⁵⁵ *Ibid.* P. 68

⁵⁶ Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*. Trad. Fina Birulés. Paidós. Barcelona. 1997. p. 82

⁵⁷ *Ibid.* P. 84

⁵⁸ Lyotard, J. *El entusiasmo*. Trad. Alberto L. Bixio. Gedisa, Barcelona. 1997. P. 27

desplegando entre sus contemporáneos, marca el punto de arranque para la configuración de la crítica. Cita Lyotard del mismo Kant: “La indiferencia no es efecto evidentemente de la ligereza, sino de una facultad de juzgar llegada a la madurez en un siglo que no quiere dejarse arrullar durante más tiempo por una apariencia de saber”. Así, luego nos dice el autor: “El tribunal acaba de constituirse para examinar la demanda de las dos partes adversas [escepticismo y dogmatismo] [...] pero eso fue posible sólo porque el pensamiento pasó primero por la imparcialidad desengañada del “todo da lo mismo”. El estado de indiferencia libera y madura la fuerza de decidir, es decir, la fuerza de juzgar que para el pensamiento es la fuerza de juzgarse”⁵⁹. He aquí el ejercicio crítico puesto en acción. El límite que impone es que la verdad no puede ser poseída, más resulta ser una necesidad ‘existencial’ el hecho de que exploremos por qué nuestra razón ha de insistir en asumir que sí hay una verdad, en su insistencia de inquirir a la experiencia y a toda representación en referencia a ella. La purificación viene del reconocimiento de los límites de la razón, en purgar aquellos elementos que no constituyan fines para ella. Así, se desecha toda posición dogmática y escéptica en base a su error común, y se detecta en el síntoma de la enfermedad, el indiferentismo, una cierta luz de alerta que pone en guardia al filósofo. La importancia de combatir el hastío como la amenaza constante frente a posiciones dogmáticas o escépticas, es tan importante tanto para Kant como para Arendt, pues en ambos está presente la necesidad de comprensión. En Arendt, aunque en un contexto de posguerra totalmente distinto, obedece la misma exigencia. Como dice Canovan: “Si la gran tradición de pensamiento de Occidente se ha derrumbado dejando tras de sí un territorio devastado, disponemos al menos de “la gran suerte de poder mirar al pasado sin que ninguna tradición distraiga nuestros ojos”⁶⁰. Si el “incansable optimismo” no ayuda a guiar nuestra reflexión tampoco lo hace la “incansable desesperación”...”el Progreso y la Fatalidad son las dos caras de una misma moneda, ambos son artículos de superstición, no de fe”⁶¹ ⁶² Es decir, ambos serían modos de negación del mundo, que exige comprensión.

El pensamiento crítico de Kant es, en concreto, el responsable de una de las distinciones más importantes para Arendt, a saber aquella que diferencia razón (*Vernunft*) de intelecto (*Verstand*). Esta reflexión, si bien la lleva a cabo en “Pensar”, es del todo fecunda para examinar luego la libertad propia del juicio, como veremos más adelante. “[...] El intelecto desea captar lo que se ofrece a los sentidos, pero la razón desea comprender su *significado*”⁶³. La distinción pasa efectivamente por una nueva concepción de la verdad, que tiene que ver con una reflexión acerca del lugar que ocupa en el mundo.⁶⁴ Efectivamente,

⁵⁹ *Ibíd.* p. 31

⁶⁰

⁶¹ Canovan, Margaret. Terribles verdades. La política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt. En “Hannah Arendt, el legado de una mirada”. Óp. Cit. P. 72 (aquí Canovan hace referencia a *Between past and future* y a *Los orígenes del totalitarismo*, respectivamente)

⁶²

⁶³ Arendt, H. “La vida del espíritu”. P. 82

⁶⁴ Por supuesto, el tema de la verdad en Arendt es un tema que sostiene por sí mismo cuyo análisis no emprenderemos aquí. Baste decir por el momento que Arendt, en *La vida del espíritu*, define verdad como el criterio más elevado del conocimiento. La verdad “se sitúa en evidencia sensible” y “es aquello que nos vemos obligados a admitir por la naturaleza de los significados o de nuestro cerebro” (p. 86). Por esta definición, se le ha incluido como heredera aún de la tradición epistemológica-cientificista. Dice Wellmer al respecto: “El “cerebro” representa la deducción y la demostración lógicas, los “sentidos” la evidencia empírica o la intuición sensual. Esta es la idea nomológica de la cognición y de la racionalidad [de Kant a Wittgenstein].” (*Hannah Arendt sobre el juicio*:

el "intelecto" denota para Kant, y para Arendt, algo así como un "*poder cerebral*", como un "órgano del saber y del conocimiento", y en este sentido, "cae bajo el dominio de la naturaleza", esto quiere decir, constriñe porque es necesaria, aún cuando sea evidente el hecho de que la ciencia va encontrando verdades susceptibles de ser superadas en un proceso infinito, pues esto "no contradice la finalidad básica de la ciencia: ver y conocer el mundo tal y como se ofrece a los sentidos, y su concepto de la verdad se deriva de la experiencia del sentido común y de la evidencia irrefutable, que rectifica el error y disipa la ilusión."⁶⁵ La Razón, por su parte, está ligada con el ejercicio del pensamiento, que es principalmente un ejercicio destructivo y hasta se opone en su empresa al sentido común, pues todo lo vuelve extraño en su afán interrogador. Dice Arendt que la magnitud de esta distinción no fue explotada del todo por Kant, pues de la diferencia de razón e intelecto, propiamente kantiana, nace la diferencia de verdad y significado. Él "jamás persiguió esa implicación concreta de su pensamiento"⁶⁶. Para ella, es del toda provechosa porque significa que, por una parte, la "razón es la condición *a priori* del intelecto y del conocimiento"⁶⁷, es decir, lo primero es el ansia de plantear cuestiones sin respuestas, de ser llevado por la avidez de significado de todo cuanto hay, para luego incluso poder plantearse aquellas "preguntas con respuesta que sirven de base a toda civilización"⁶⁸. Por otra parte, esto quiere decir que el pensamiento es la tarea primera que debe ejercer el ser humano que posee las actividades del espíritu de forma privativa. En esto consiste la libertad del pensamiento, en que sea propiamente una actividad, que no deja tras de sí nada concreto, y que no busca otra cosa más que su propio ejercicio. Su ansia de significado, y no de verdad, le permiten evadir toda constricción proveniente de sí mismo. Porque "el pensamiento puede y debe utilizarse cuando se intenta conocer [cuando se busca la verdad], pero al ejercer tal función nunca es él mismo."⁶⁹ Esta primera libertad del pensamiento, dilucidada sólo a partir de la distinción kantiana, es expresión de la actitud crítica que proviene ya de Sócrates, y que Kant cultivaría. "La singularidad de Sócrates reside en que centra su atención en el pensamiento mismo, sin preocuparse de los resultados, su empresa no tiene motivos o propósitos ulteriores; todo lo que tiene que decir es que una vida no examinada es una vida que no es digna de ser vivida"⁷⁰. He de denominar esta libertad como *libertad de movimiento*, que se va configurando ya en el 'pensamiento', pero que toma su matiz más grueso en el juicio, como intentaré demostrar de aquí en adelante. En términos kantianos aún, podemos considerar la libertad de movimiento como la capacidad de dispensar de criterios de pensamiento injustificados y sedimentados por una tradición que no hace más que un uso ilegítimo, es decir, con poder desembarazarse de una actitud dogmática, por una parte, y, por otra, tomar la actitud crítica ante el mundo, que significa "trazar el camino del pensamiento a través de los prejuicios, las opiniones y las creencias infundadas"⁷¹, al modo socrático y al modo ilustrado, es decir, exponiendo a la luz pública dicho pensar como único modo de legitimación. Ya veremos como Arendt podría

la doctrina no escrita de la razón, en "Hannah Arendt: el orgullo de pensar" / Fina Birulés compiladora. Trad. Xavier Calvo, Martha Hernández. Gedisa. Barcelona. 2000.

⁶⁵ Arendt, H. VDE. Óp. Cit. P. 83

⁶⁶ Óp. cit. P. 82

⁶⁷ Óp. cit. P. 86

⁶⁸ Ibíd.

⁶⁹ Ibíd.

⁷⁰ Arendt, H. "Conferencias sobre la filosofía política de Kant". Óp. Cit. P. 72

⁷¹ Óp. Cit. P. 73

complementar esta primera definición. Ahora bien, puesto que si las actividades del espíritu son evocadas por una dotación de significado del mundo, que es a su vez una necesidad existencial, es preciso explorar aquella actividad del espíritu que guarda una relación más estrecha con el mundo de las apariencias. La misma Arendt reconoce que aun cuando el retiro del mundo es constitutivo de las tres actividades, sólo en la voluntad y en el juicio se mantiene un lazo más cercano con éste, en tanto que “sus objetos son particulares con un lugar en el mundo de las apariencias, de donde el espíritu volente o juzgador sólo se aleja de manera temporal y con la intención de retornar luego”⁷².

Arendt no pretende erigir alguna jerarquía entre las actividades mentales, pero reconoce que el pensamiento es el primer paso para preparar las representaciones propias de las dos otras actividades: “En otras palabras, aunque aquello que suele denominarse “pensar” no baste para poner en marcha la voluntad o para dotar al juicio de reglas universales, sí debe preparar los particulares dados a los sentidos para que el espíritu pueda operar con ellos cuando no estén; en suma, los debe *desensorizar*”⁷³. En este sentido, es preciso indagar más bien en el juicio que en la voluntad si lo que se quiere sostener, junto a Arendt, es que Kant resulta mantener en pie esa libertad que permite pensar por sí mismo, que se liga a la comprensión, pero que tiene que ver más con una libertad de movimiento que de espontaneidad, es decir, que tiene más que ver con aquella capacidad para moverse sin ningún tipo de coacción, para dar un paso más adelante, hacia la luz pública, y un paso más atrás, hacia la lejanía, condición de la imparcialidad, en el ejercicio que significa ver cada cosa en su particularidad. Pues cuando la reconciliación con el mundo pasa por la cuestión de indagar por el sentido, debemos dejar la tarea al espectador.

En cualquier caso, no es a través de la acción sino de la contemplación como se revela el “algo más”, es decir, el significado del todo. No es el actor, sino el espectador quien posee la clave del significado de los asuntos humanos; algo de suma importancia es que los espectadores kantianos existen sólo en plural, tal es el por qué de su desembarco en una filosofía política.⁷⁴

Y el espectador es quien ejerce la facultad de juzgar. El límite de la libertad y su posibilidad es la pluralidad, que se pone en movimiento mediante el sentido común. Entonces, la libertad de movimiento debe ser entendida como aquella legitimada por la pluralidad, posibilitada por el sentido común, y ejecutada por la comunicabilidad universal. Para entender bien en qué consiste, emprendamos brevemente un paseo por las nociones de libertad que sostiene Arendt: la libertad de hablar y actuar, la libertad de movimiento y la libertad de la espontaneidad.

b) Las libertades políticas. Tres instantes

“El sentido de la política es la libertad”⁷⁵. Con esta afirmación Arendt contesta primariamente a la pregunta que se plantara en el fragmento 3 A de lo que, en ese entonces era un proyecto que nunca terminó, pero del cual guardamos sus fragmentos, editados en el libro

⁷² Arendt, H. VDE P. 114

⁷³ óp. Cit. P. 99

⁷⁴ VDE

⁷⁵ Arendt, H. “¿Qué es la política?”. Óp.cit. P. 61.

¿Qué es la política? La pregunta, planteaba lo siguiente: ¿Tiene la política *todavía algún sentido*? Cuestión que se traza ya de manera quisquillosa, pues el “todavía” parece hacer alusión a una época, la época de Arendt, en que la libertad se ha vuelto un asunto que despierta la nostalgia de un tiempo pasado. De hecho, es así como va a introducir el análisis de dicho concepto, breve por lo demás, y no con otro afán de hacer “una breve retrospectiva sobre aquello que en origen se vinculaba al concepto de lo político [para que] nos proteja del prejuicio moderno de que la política es una necesidad ineludible y de que la ha habido siempre y por doquier.”⁷⁶ Es decir, lo que la autora quiere demostrar en último término es que la política empieza allí donde la necesidad –de la vida- termina, y corresponde a una esfera completamente aparte e independiente, en el sentido en que no debe ser medio para ningún fin –como lo fuera, por ejemplo, el mantenimiento de la vida-. Es este modo de la política, cuyo sentido es la libertad, entendida entonces como “fin en sí misma”, lo que va a iluminar el camino que emprende y que la lleva a remontarse al modo de libertad primera u originaria, que es la de movimiento, para luego ver sus modos de transformación o complementación con otros tipos de libertades, como la de hablar y actuar, y la de espontaneidad. No seguiremos aquí propiamente el modo de exposición de la autora, aunque sí se conservará la conciencia del hecho de “que la idea de que la política tiene inevitablemente algo que ver con la libertad, idea nacida por vez primera en la polis griega, se haya podido mantener a través de los siglos *es tanto más notable y consolador* si tenemos en cuenta que en el transcurso de tal espacio de tiempo apenas hay un concepto del pensamiento y de la experiencia occidentales que se haya transformado, y también enriquecido, más”⁷⁷, como si la exclusividad –en los términos señalados- del concepto de libertad guardara la posibilidad de aplacamiento de los males que asechan a una época que no resguarda su propio ejercicio, y que en, su defecto, al menos logra pensarla. Junto a esto, lo que debe ir resonando siempre es que “el sentido de una cosa, a diferencia de su fin, está incluido en ella misma.”⁷⁸

Dice Arendt que la libertad se modula originalmente como concepto, cuya peculiaridad es por supuesto emerger de una experiencia, en la polis griega. La libertad se da cuando, negativamente, no hay dominación –ni se es dominado, ni se domina-, lo que apunta a una esfera individual de cierta forma y, positivamente, cuando se establece un espacio común, el de los *muchos*, “en que cada cual se mueva entre iguales”⁷⁹. La libertad originaria sería aquella de “ir donde se quiera”, que era detentada solo por el señor de la casa –el *dominus*- que, ya teniendo ese espacio organizado que es la familia y el hogar, donde todos los riesgos de la vida se encuentran escudados, puede emprender camino, sabiendo que aquello le espera a la vuelta. Toda decisión implica un riesgo, y esta salida en especial, implica una virtud que se adjudica especialmente a los guerreros: la valentía. Arendt no dice específicamente a dónde va ese arriesgado hombre, ni cuáles son sus fines. Es probable que se refiera a quienes acuden al campo de batalla, aunque el objetivo de esta salida no sea otra cosa que el alcanzar la gloria. Lo importante aquí es el movimiento que se hace, con esta salida, desde la esfera privada de la seguridad y confort, a la esfera pública de la sorpresa, la improbabilidad, el riesgo, en definitiva. La empresa de cruzar el portal hogareño va revestida del peligro de la vida, y ciertamente, dice la autora, esto

⁷⁶ Óp. Cit. P. 71

⁷⁷ Óp. Cit. P. 72 (la cursiva es mía)

⁷⁸ Óp. Cit. P. 61

⁷⁹ Óp. Cit. P. 69

Jamás ha desaparecido del todo de nuestra conciencia; y lo mismo hay que decir del vínculo de lo político con el peligro y el atrevimiento en general. La valentía es la primera de todas las virtudes políticas y todavía hoy forma parte de las pocas virtudes cardinales de la política, ya que únicamente podemos acceder al mundo público común a todos nosotros, que es el espacio propiamente político, si nos alejamos de nuestra existencia privada.⁸⁰

El primer rasgo político que se configura en esta libertad es entonces que sea un movimiento del mundo privado al mundo de las apariencias. Sin embargo, para que esta libertad no sólo detente una cualidad política sino que funde, en este espacio público que inaugura, un espacio *político*, debe superar esa futilidad inherente al movimiento de salida-regreso del emprendedor de su círculo particular. Debe ser un espacio demarcado por la polis quien otorgue esa estabilidad necesaria para que el espacio sea propiamente político; en otras palabras, debe darse la posibilidad de que el ‘aventurero’, el que sale de casa, no sólo pueda volver a ella como el único lugar de regreso, sino que pueda volver a ese sitio hacia el cual emprendió camino, valientemente, y pueda encontrarse nuevamente –tantas veces quiera– con lo que le permitió, en un principio, hacer sus gestas: el espacio de iguales, donde todos pueden “ver y oír y admirar las gestas de todo el resto”⁸¹. □ “[...] Es la polis, políticamente distinta de otros asentamientos (para los que los griegos también tenían una palabra) en que sólo ella se construye en torno al espacio público, la plaza del mercado, donde en adelante los libres e iguales pueden siempre encontrarse”⁸². Podemos preguntarnos entonces: si la libertad de movimiento permite llegar a ese lugar permanente de encuentro, ¿Qué actividad se emprende entonces? ¿Qué libertad se despliega? La libertad del habla. En este lugar de iguales, todos tienen la capacidad de ejercer la actividad política, que es por excelencia, la libertad de que cada uno pueda hablar. *Isonomía* es la palabra que denota la ley que iguala, la ley que rige para todos aquellos que ocupan ese espacio en común y que les permite actuar políticamente. *Isegoría* denota específicamente la libertad de palabra, que

⁸⁰ *Óp. Cit. P 74*

⁸¹ *Ibíd.* Es interesante ver cómo esta “virtud cardinal de la política”, como la llama Arendt, sigue operando en las gestas medievales, como el Cantar de Roldán, aunque en otro contexto. En la descripción que hace Arendt, la valentía como impulsora de un acto de libertad no basta simplemente. Debe haber un espacio de “iguales” donde sea posible atestiguar la factura del heroísmo. Sería así la igualdad de los valientes, que recíprocamente alaban sus actos, el lugar donde la valentía puede rendir frutos, donde puede aspirar a la gloria. En las gestas medievales, la figura del caballero se modula por la mezcla equilibrada de valentía y prudencia, aunque, como se deja ver en la obra señalada, casi ningún caballero pueda detentar estas dos virtudes en una medida proporcionada. Pues sus dos héroes, Roldán y Oliveros, detentan o una u otra. “Roldán es valeroso y Oliveros sensato” [verso 1093]. Así, en el campo de batalla, en la individualidad de cada héroe, el desequilibrio de su virtud es saldado por la colectividad, por los camaradas, en este caso. La relación que establece el caballero con la colectividad es la idea de perfección caballeresca hecha real, pues de manera individual esto constituye sólo una utopía. Tan grave es la falta de medida, que el desequilibrio entre estos valores es lo que va a marcar la fatalidad épica en estas gestas, la muerte de Roldán y la mengua de sus tropas. Este elemento de complementación por parte de los “otros” iguales es la relación interesante que se puede establecer, que sin embargo, es del todo compleja. Las diferencias son varias. El héroe griego es individual, lucha por su propia gloria; el caballero medieval lucha por la defensa de la colectividad caballeresca y contra los herejes. La valentía, en este último sentido, busca la trascendencia celestial –no la terrenal, no la poética en último caso–, lo que da cuenta de que la concepción de la vida es un constante peregrinaje. De ahí que la valentía no puede desembocar en la fundación de ningún espacio político, a lo más, puede aspirar a la consumación de un espacio cristiano que, sin embargo, no es político porque, como de hecho dice la misma Arendt, en *¿Qué es la política?*, el cristianismo buscaba “evitar que tal lugar de reunión [de los creyentes] se convirtiera en uno de apariencia, que la iglesia se convirtiera en un poder secular y mundano más” (p. 88)

⁸² Arendt, *Qué es la política* P. 74

es la acción propiamente política⁸³. Tan grande es la significación de este último término, que ya en uno de los primeros escritos políticos de los que se tiene conocimiento, el del llamado Pseudo Jenofonte, "*La república de los atenienses*", se usa indistintamente el término isegoría e isonomía cuando dice "Por eso establecimos la igualdad de derechos..." utilizando la palabra isegoría.⁸⁴ Además, la isegoría constituye uno de los tres componentes principales de la democracia según esta obra. En ella "todos participan de las magistraturas, tanto en las que se atribuyen por sorteo como las que en votación a mano alzada, y que se permita hablar a todo ciudadano que lo desee"⁸⁵. La isegoría era esencial "en la propaganda de los partidarios del demos"⁸⁶ Lo más importante de esta indistinción entre isonomía e isegoría es que, como dice Arendt, "para hablar se necesita de otro de igual condición"⁸⁷. Lo que en un momento era más bien un accesorio a la empresa, el espacio de iguales, se vuelve cuestión fundamental.

Para Arendt, Homero resulta ser totalmente esclarecedor a la hora de preguntar por este tipo de libertad, ya que en sus obras se encuentra potencialmente lo que se va a desplegar en la polis como actividad política, y va a ser este sentido originario de lo que ahí se entiende por hablar, aquello que va a ser subvertido más adelante por la misma filosofía. Imagina Arendt, que es como si la campaña bélica se hiciera permanente en el espacio de la polis, donde la libertad de movimiento abre el paso a la *isegoría*, la auténtica actividad política. El habla guarda en sí un poder, ella es propiamente *la* acción: "*Simultáneamente*, la actividad más importante para el ser libre se desplazó del actuar al hablar, del acto libre a la palabra libre"⁸⁸. El Habla es actividad política porque su sentido está incluido en su ejecución; no quiere ser medio para ningún fin. Que el habla misma constituya un tipo de acción, es una cuestión que luego va a ser escindida, como hemos dicho ya, a causa, en gran parte, de la misma filosofía. "Es precisamente esta concepción del hablar, que sirve de base al descubrimiento que la filosofía griega hizo del logos como poder en sí mismo, la que pasa a segundo término en la experiencia de la polis y desaparece completamente de la tradición del pensamiento político"⁸⁹. Pues si el logos fue considerado en un principio como lo que efectivamente era, es decir, "poder en sí mismo", su sentido fue adquiriendo cada vez más el de medio para el conocimiento de la verdad. Y aun cuando la verdad podía ser identificada con el mismo logos, la verdad denotaba algo eterno, inmutable, en oposición, por supuesto, al mundo de los asuntos humanos, en que la relación originaria era logos-praxis y no logos-aletheia. Lo que se desconoce en esta última relación, que, por cierto, es decisiva en la jerarquía teoría-praxis que Arendt combatirá allí donde puede, es que el

⁸³ La esclavitud, de hecho puede quedar definida por aquellos que estaban en una condición "donde el habla era imposible"

⁸⁴ Cito el contexto de la frase para que no quede incompleta, aunque el contenido nos sea indiferente para las consideraciones que se plantean aquí: "Porque en donde hay un poder naval es preciso que los esclavos asalariados ejerzan su esclavitud por paga, de modo que recibimos las comisiones de cuanto él realice, y el dejarlos ir libres. Y donde son ricos los esclavos, en ese caso ya no me conviene que mi esclavo tenga temor de ti: en Lacedemonia, en cambio mi esclavo te tendría miedo a ti; pero si tu esclavo me temiera a mí, se correrá el riesgo además de que pague con su propio dinero para no correr riesgos personales. Por eso establecimos la igualdad de derechos, también para los esclavos en consideración a los ciudadanos, porque la ciudad necesita de los extranjeros por causa de la multitud de industrias y por causa de la flota"

⁸⁵ Pseudo Jenofonte. *La república de los atenienses*. Trad. Óscar Velásquez. Universidad de Chile. 2009 (texto no editado)

⁸⁶ *Ibíd.*

⁸⁷ QEP. P. 70

⁸⁸ *Óp. Cit.* P. 76 (la cursiva es mía)

⁸⁹ *Ibíd.*

habla como acción es *la* forma de conocimiento de la realidad, el mundo de las apariencias. “Sólo [se] puede ver y experimentar el mundo tal como éste es “realmente” al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí sobre él, intercambian su perspectiva”⁹⁰.

Desconocida la potencialidad del hablar como acción que comprende el mundo, se da lugar a una libertad desconocida hasta ese entonces, de ningún modo contraria a las ya señaladas, pero que ya en la antigua Roma va a ser defendida casi como *la* libertad. Hablamos de la espontaneidad, esa capacidad de iniciar cursos de causalidad que rompan con la natural, y no sólo con ella, sino con cualquier curso ya existente –por ejemplo, cursos de acción- y que es lo que puede dar lugar a la fundación de ciudades, una de las actividades con cualidades divinas, junto con la mantención de las ya existentes, según el propio Cicerón. Comenzar, en este sentido, es una acción, ya que “hallamos en la convicción romana de que la grandeza de sus antepasados culminó en la fundación de Roma y de que la libertad de los romanos siempre debe remontarse —ab urbe condita— a esta fundación en que se sentó un comienzo.”⁹¹ El remontarse a este inicio que es la *fundatio* va a legitimar la libertad de la esfera política. La remisión al comienzo será fundamental, y de aquí que la cuestión de los asuntos humanos despegue como un proceso lineal. La libertad de la espontaneidad, -siempre entendida en su modo kantiano- frente a la de hablar y actuar, es menos política, en tanto se ejecuta más bien en la esfera individual. De ahí que, por lo demás, se le asocie a la voluntad en *La Vida del espíritu*. Es decir, que en tanto que somos seres que nacemos, como diría Agustín, somos capaces de iniciar. Y esta cuestión determina al mundo en su indeterminación, si se quiere, o bien, en palabras de Arendt: “el mundo se renueva a diario mediante el nacimiento y es que a través de la espontaneidad del recién llegado se ve arrastrado a algo imprevisiblemente nuevo”⁹². Esta diferencia va a desembocar en el hecho de que es la libertad de la espontaneidad la que permite, en aquellos casos en que todo espacio público ha sido suprimido, quebrar cualquier intento de determinar este mundo, de reprimir su más propio carácter, para elevar de nuevo aquel espacio común al que los muchos acuden como fuente y meta de sus acciones. “Puesto que emana de los individuos, puede salvarse de circunstancias muy desfavorables, incluso del alcance de, por ejemplo, una tiranía”⁹³. Así, aunque se le considere a esta espontaneidad “prepolítica”, ella es fundamental ya que la acción tendría, según el desglose que hace Arendt del término, dos “momentos”: el del comienzo, de la iniciativa, de quien decide iniciar la empresa y guía la acción (*archein*) y quien, por otra parte, lleva a cabo, completa la iniciativa (*prattein*). Y aunque la segunda sea más política, porque supone a los otros para su concreción, la primera es la condición de posibilidad para la segunda –lo que, por supuesto, no debe ser visto en términos de causalidad-. Esto mismo, pero respecto de lo que ya hemos ido tratando aquí, es decir, los objetos estéticos, puede ser del todo relevante si consideramos que “en la productividad del artista así como en general de todos los que producen cualquier cosa mundana aislados de los demás, se presenta también la espontaneidad y puede decirse que todo producir es imposible si no procede primeramente de la capacidad de actuar en la vida”⁹⁴

⁹⁰ Óp. Cit. P. 79

⁹¹ Óp. Cit. P. 77

⁹² *Ibíd.*

⁹³ Óp. Cit. P. 78

⁹⁴ *Ibíd.*

Al parecer, nos hemos alejado un poco de esa libertad original, que era la de movimiento. ¿Qué tendrían en común las tres? Quizás todas puedan reducirse a esto: que guardan un lazo con el mundo de las apariencias, con el espacio público. Y si se ha dicho más arriba, en palabras de la propia Arendt, que *el sentido de la política es la libertad*, podríamos concluir entonces que la libertad, sea cual sea su forma, dota de sentido el mundo de las apariencias y lo esculpe como espacio político; radicalizando esta postura, podríamos decir que la libertad es la única capaz de hacer tal cosa, según la hemos ido definiendo, en tanto es ella misma *lo político*, no su fin ni su meta.

A estas alturas, es lícito convocar a la actividad del juicio, y poder relacionarla con lo expuesto hasta acá. Se ha venido sosteniendo que las actividades del espíritu confieren sentido al mundo de las apariencias. Y hemos dicho también que es el juicio quien estaría en posición de completar, más propiamente, ese sentido que parece deslizarse en cada nueva serie que los seres humanos van inaugurando, por medio de la acción, ya que su objeto es el pasado, *lo que ya fue*. Entonces, si la libertad hace que el hombre irrumpa en el mundo de apariencias (libertad de movimiento), que pueda permanecer en él comunicándose con otros (libertad de actuar y hablar), y que, aun así, ese mundo sea susceptible de permanecer indeterminado (libertad de la espontaneidad), el juicio puede ser llamado la facultad políticamente más importante, porque en su ejercicio de dotar de sentido a aquello que ha devenido patrimonio del mundo, debe actualizar esta libertad (o estas tres libertades) que es, a su vez, el sentido de la política, su finalidad sin fin, kantianamente hablando. Haciendo operativo este razonamiento, es que Arendt ha podido concluir que los juicios se mueven sólo en la esfera de la política y los prejuicios se mueven en la esfera de lo social. La esfera social basa su estabilidad en los prejuicios, ya que permite la identificación de quienes la constituyen. Los prejuicios auténticos (los que no significan ninguna subversión de un orden de realidad, los que no son “malos”) son aquellos que van precedidos por un “se dice” “se opina”, es decir, donde se asoma un sujeto impersonal, de ahí su facilidad para ser aceptados por todo el mundo. Mediante el prejuicio se “admite a unos determinados tipos humanos y se excluye a otros”⁹⁵. No obstante, los prejuicios se vuelven amenazantes cuando traspasan esta esfera social, y penetran en la esfera de la política, como un alud que obstaculiza el despliegue de la actividad de juzgar.

Así nos dice Arendt

Pero si en sociedad no pretendemos juzgar en absoluto, esta renuncia, esta sustitución del juicio por el prejuicio, resulta peligrosa cuando afecta al ámbito político, donde no podemos movernos sin juicios porque, como veremos más adelante, el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar [Urteilskraft].⁹⁶

En este sentido, los prejuicios, en esta esfera que les es ajena, impiden que “quien juzga se exponga abiertamente a lo real”, hacen opaco el espacio público y ofuscan todo intento de dilucidación. En este sentido, el juicio se hace cada vez más necesario, cada vez más urgente el que se pueda pensar sin criterios establecidos –más aún si estos están sostenidos en prejuicios-. Es la época de los totalitarismos, de las ideologías que cumplen “tan bien esta misión [la de los prejuicios] que protegen de toda experiencia”⁹⁷. Cuando el lodo de los prejuicios todo lo cubre, entonces, los hombres están “*en tiempos de oscuridad*”.

⁹⁵ Óp. Cit. P. 53

⁹⁶ *Ibíd.*

⁹⁷ Óp. Cit. P. 55

La luminosidad que otrora brindara la publicidad, parece tan solo un sueño. Y, aunque parezca, no hablamos de la Edad Media. Ésta por lo menos puede ser concebida como sueño, una vez que se acaba⁹⁸, a quien, en tanto se le concibe como noche, “habría que empezar a soñarla cuando surge el nuevo día”⁹⁹. La oscuridad producida por el embelesamiento de la esfera política a causa de los prejuicios que hacen las veces de juicios, está quizá mucho más cercana de lo que pensamos. Y su realidad es innegable. Así lo consignaría Arendt. El caso de Lessing es bastante ejemplar al respecto, e idóneo para nuestro propósito. Antes de emprender este brevísimo camino, debemos tener en cuenta, a modo de atajo, algo que no lo fue cuando se analizó lo que constituía el pensamiento crítico. Una de las cosas esenciales de éste es que funciona públicamente, se nutre de la luz de la publicidad, y, faltándole ésta, encuentra incluso los motivos para emprender algo así como una revolución –aun en espíritus tan contrarios a este tipo de acciones, moralmente hablando, como lo es Kant. De hecho, tal como dice Arendt, “para Kant el momento de la rebelión aparece cuando es abolida la libertad de opinión”¹⁰⁰. La libertad por excelencia para Kant no era la libertad para filosofar, ni la libertad de culto, sino “la libertad para hablar y publicar”¹⁰¹. Y no sería de tal importancia sino fuera por el hecho de que el pensar, para poder desarrollarse, necesita de los demás: “la facultad de pensar depende de su uso público”¹⁰². Pero sigamos con Lessing.

Lessing es caracterizado por Arendt como alguien que hoy podría ser llamado inadapto, o sea, alguien que no se siente en casa cuando está en casa, o para quien este mundo resulta ser siempre un extrañísimo lugar. Aunque quizás la palabra utilizada no sea la mejor, lo que se quiere poner en énfasis es esa incomodidad primitiva con el mundo, que va a cruzar la existencia misma de aquél, y que va a marcar su actitud crítica, es decir, una actitud que no puede ser leída ni en términos positivos ni negativos. Es la capacidad de reconocer el lugar que ocupa cada cosa del mundo, cuestión que no tiene nada que ver con la verdad, a no ser que ésta aparezca en escena para ser “combatida” o “aceptada” a favor siempre del primero. “Para Lessing, la crítica siempre adopta una postura a favor del mundo, comprendiendo y juzgando todas las cosas según su posición en el mundo en cualquier momento dado”¹⁰³. Es decir, la disonancia con el mundo no anula su responsabilidad con él. Pues dicha disonancia se origina única y exclusivamente cuando los prejuicios, tan instalados, hacen preciso el sacrificio de la libertad de pensar por mantener la autoridad de dicho pensar. Pues la autoridad le viene de la solidez con que esos mismos prejuicios estén montados en el mundo. Y así es como, de hecho, se amolda el carácter de una época, por la capacidad que tiene ésta para abrirse o cerrarse al mundo común.

“La obsesión del siglo XIX con la historia y su compromiso con la ideología siguen teniendo tanta importancia en el pensamiento político de nuestra época que nos inclinamos a considerar que el pensamiento completamente libre, que no emplea la historia o la lógica

⁹⁸ Dice Umberto Eco: Según un conocido poema goliárdico, entre el descubrimiento de América y la conquista de Granada [...], la humanidad jovial se despierta cantando “¡qué alivio, qué alivio! ¡se acabó la Edad Media!” Y en ese momento, aunque sea con los ojos abiertos, empieza a soñar.

⁹⁹ Eco, Umberto. *Diez modos de soñar la edad media* en “De los espejos y otros ensayos”. Lumen. Barcelona. 1988. P. 84

¹⁰⁰ Arendt, H. CSK. P. 96

¹⁰¹ Óp. Cit. P. 78

¹⁰² Óp. Cit. P. 79

¹⁰³ Arendt, H. *Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing*. en “Hombres en tiempo de oscuridad”.

coercitiva como muletas, no posee ninguna autoridad sobre nosotros”¹⁰⁴. Un solo hombre no puede hacer mucho contra la obsesión de un siglo, pero sí, al menos, puede no aceptarla, y esto significa ya una auténtica posición de combate si lo que está detrás es siempre “el favor por el mundo”. Es esta posición la que lleva a Lessing a retirarse del mundo y conducirse a su libertad de pensamiento, reclusión que comienza por una resolución de coraje y valentía, en un grado superior, quizá, al aventurero de la antigüedad que “cruzaba el dintel del hogar” dejando detrás la seguridad de su mundo privado, ya que el retiro del mundo del primero implica haber habitado un espacio, que, aunque suprimido en su aspecto público, da luces de que existió como tal. El aventurero de la antigüedad iba hacia algo en que lo accesorio se vuelve fundamental –el espacio de iguales-; el retiro del crítico implica el coraje, la ira, de recuperar lo perdido¹⁰⁵. Así dice Arendt que

La libertad de movimiento es desde el punto de vista histórico la más antigua y también la más elemental. Ser capaz de ir donde deseamos es el gesto prototípico de ser libre [...]. La libertad de movimiento es también una condición indispensable para la acción, y es en la acción donde los seres humanos experimentan por primera vez la libertad en el mundo. Cuando se les priva del espacio público -que queda constituido al actuar juntos y luego se va complementando por propia voluntad con los sucesos y los relatos que se desarrollan en la historia-se retiran a su libertad de pensamiento¹⁰⁶

La supresión de ese espacio de publicidad, atmósfera del crítico, lo empuja hacia la búsqueda de un lugar donde poder respirar, a un lugar donde comparezca ese mundo común, regido por la ley de la pluralidad. Por eso, no es que el refugiarse en el pensamiento sea una escapada hacia el sí mismo, sino hacia donde pueda seguir operando el mundo del espacio público, allí donde la libertad siga otorgando a éste su carácter político, que incluye el hablar con otros, el poder iniciar nuevas series. Donde, en definitiva, pueda seguir operando la libertad de movimiento. He aquí el párrafo que estaba esperando su lugar para salir en escena.

Ahora bien, esta libertad de movimiento, sea la de ejercer la libertad y comenzar algo nuevo e inaudito, sea la libertad de hablar con muchos y así darse cuenta de que el mundo es la totalidad de estos muchos, no era ni es de ninguna manera el fin de la política — aquello que podría conseguirse por medios políticos; es más bien el contenido auténtico y

¹⁰⁴ Ibíd.

¹⁰⁵ ¿Estará detrás de esto la siguiente reflexión de Arendt?: “Hemos de considerar, creo yo, que hay situaciones límite en las que ya no se puede asumir la responsabilidad por el mundo, que primariamente es una configuración política, y la responsabilidad política siempre presupone por lo menos un mínimo de poder político. La impotencia absoluta es, a mi juicio, una excusa sostenible. Y esto es tanto más cierto por el hecho de que sin duda se requiere una determinada cualidad moral para confesarse a sí mismo la impotencia, a saber, se requiere de la buena voluntad y la buena intención de situarse frente a la realidad y no vivir de ilusiones. Además, en esta confesión de la propia impotencia está radicado que incluso bajo estas condiciones dudosas se puede recibir un resto de fortaleza e incluso de poder”. Es decir, “en situaciones límite, cuando ya no se puede asumir la responsabilidad por el mundo”, se tiene derecho a un *sentimiento ético*. Por lo demás, el juicio surge sólo en ocasiones excepcionales, pues de lo contrario, tendríamos que vivir en un constante estado de alerta, que exigiría un “esfuerzo sobrehumano”, como la misma Arendt reconoce, en QEP. [el primer párrafo corresponde a “*Personal Responsibility Under Dictatorship*”, en *The Listener*, año 72, n° 1845, 6 de agosto de 1964, citado en *Diario Filosófico*, Cuaderno XXVIII, Edit. por Úrsula Ludz e Ingeborg Nordmann. Trad. Raúl Gabás. Herder. Barcelona. 2006

¹⁰⁶ Arendt, H *Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing..óp. cit. P. 19*

el sentido de lo político mismo. En este sentido política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político.¹⁰⁷

Es así como se da lugar a la relación acción-pensamiento, de la que el mismo Lessing fuera consciente. Es la figura de la libertad de movimiento aplicada al pensamiento. Su prerrogativa no consiste tanto en hacer real este espacio público en tanto lugar de la pluralidad, sino en la capacidad de recorrer el pensamiento con esta misma ley, como su única baranda, para “adelantar un diálogo anticipado con otros”¹⁰⁸. Ella incluye ambos modos de libertad –como deja ver la cita anterior-: libertad de actuar y hablar y la libertad de la espontaneidad, que tienen que ver concretamente con la aparición en el mundo de la libertad. La libertad de movimiento es la condición de posibilidad para éstos otros modos, porque en ella primariamente se ejerce aquello que es imposible de evadir, si se quiere hablar en términos negativos, y aquello que permite que procedamos con el “espíritu político adecuado” en función del espacio donde la política se desarrolla, que es el mundo de las apariencias: hablamos de la pluralidad.

Ahora bien, la figura de la libertad de movimiento se aplica al juicio dando lugar varias cosas. 1) En tanto se liga con el pensamiento, puede actuar en un campo libre de universales, pues el pensamiento, eminentemente *destructivo*, acota su esfera a las apariencias en cuanto tales, y esto significa reconocer el lugar de cada cosa ocupa en el mundo, que es lo mismo que decir, reconocer el particular sin tener que subsumirlo a un universal. 2) en cuanto es una actividad autónoma, capaz de prescindir de categorías, es capaz de enfrentarse a situaciones extremas, en que la necesidad de juzgar se hace urgente: su función es desenvolverse en los casos excepcionales; 3) en cuanto asume la “ley de la pluralidad” como su principio de legitimación, puede recrear el espacio público que es suprimido en esos casos de horrenda novedad, donde se hace posible volver a ensayar aquel espacio entre iguales que es necesario cuando los aventureros salen de la seguridad de su hogar (la seguridad que, en este caso, brindan las categorías logicistas) y practicar el diálogo con otros, otros espectadores. De esta manera, el juicio tendría una función regeneradora, pues ella, en la puesta en escena del libre juego de las facultades, dota al espacio de un sentido político. El espacio es el horizonte de los particulares, objetos del juicio –sólo como materia de afección, se entiende-. 4) la necesidad de mantener ese campo de batalla que es el espacio público, el “entre” de los hombres, en conjunción con una comunidad de espectadores que puedan juzgar desde puntos de vista distintos salvaguarda la tendencia irrevocable de que el mundo de apariencias devenga ilusión, que el horror devenga costumbre, que la apatía sea el modo de enfrentar el mundo; 5) en tanto se aboca a juzgar el pasado, puede reconocer los “inicios” que efectivamente dan cuenta de la libertad, ya que, un acontecimiento, como hemos visto, es el fin que hace que un inicio surja. 6) La libertad de movimiento que se ha adjudicado al juicio entonces es *la forma de reconciliación* con el mundo que acá reconocemos, porque dota de sentido el espacio, lo vuelve por ello un espacio político, y esto no quiere decir sino: la libertad ya no puede ser más una mera sospecha de nuestra condición de seres que despliegan sus acciones en el mundo, por el hecho innegable de que nuestra capacidad de inicio, que promete “cambiar el mundo”, se vuelva impotente ante la ley de “lo viejo” “que de modo implacable transforma toda la espontaneidad de sus recién llegados en el “ha sido” de los hechos” . El juzgar permite actualizar la libertad que se escondió detrás del “ya sido”, porque en cada juicio sobre aquello que es patrimonio del mundo, la libertad emerge, para decirlo kantianamente, en el hecho de que no sólo juzgamos para nosotros, sino que tomamos en cuenta a los demás, y

¹⁰⁷ Arendt, H. *¿Qué es la política?*. Óp. Cit. P. 84 (la cursiva es mía)

¹⁰⁸ Arendt, H. *Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing*. óp. cit. P. 20

que lo que importa es el sentimiento estético, la inmediatez del efecto en nuestro sentimiento de agrado o desagrado, y no el fin de erigir algún concepto sobre esa representación, y de que lo hacemos sin anteponer nuestros intereses privados, en base a una cuestión que Kant llamó sentido común, que es como él pone en juego “la ley de la pluralidad”, y que es el a priori factual necesario de todo juicio. Digámoslo así. En la Tercera Crítica, si hay algún interés que persiga el sentido común, es el de comunicar la sensación que fue efecto de la forma de la representación del objeto estético, de manera universal. Porque si es posible esto, entonces hemos de juzgar un objeto como bello. Lo desconcertante es que *por la libertad* puesta en juego en el juicio estético, el sentido común estético es el fundamento subjetivo necesario de toda objetivación, o, en otras palabras, que la estética representa la base del funcionamiento del interés práctico y el interés especulativo. Así, la libertad se vuelve la fuente necesaria de toda relación que establezcamos con el mundo. Es lo que veremos en esta última reflexión, que servirá para complementar el sentido que se ha querido dar aquí a la libertad de movimiento como metáfora de la libertad del juicio.

c) Sentido común y comunicabilidad universal

Dice Deleuze:

***El sentido común estético no es al modo del lógico y el moral; no representa un acuerdo objetivo de las facultades (es decir, una subordinación de objetos a una facultad dominante) sino una pura armonía subjetiva donde la imaginación y el entendimiento se ejercitan espontáneamente, cada uno por su cuenta. El sentido común estético no completa los otros dos; él los funda y los hace posibles*¹⁰⁹.**

En este párrafo nos quiere decir Deleuze que el sentido común estético es el efecto de un libre juego de las facultades. Hemos dicho ya que el juicio estético no tiene por meta definir el contenido de un concepto suscitado por un objeto, es decir, no pretende objetivar. Su interés, por lo tanto, no puede ir por el lado de la experiencia en el sentido en que Kant lo ha entendido en la primera crítica. No quiere que la función de la imaginación sea prestar unidad a la sensación y otorgar un esquema a la representación para que luego ésta sea categorizada por el entendimiento. Su tarea llega hasta el entendimiento, pero en otro sentido, más originario. Esto, porque la imaginación no esquematiza con conceptos. Ella esquematiza la sensación de la representación. Esto indicaría ya una primera libertad, pues el objeto no coacciona de ninguna forma. “Pero por su libertad [la imaginación] es para Kant una facultad del comparar, formar, combinar, distinguir y, en general, del unir (síntesis)”¹¹⁰ La imaginación, con esta capacidad de dispensar del objeto para poder formar sus representaciones, para traer a la mente lo que está ausente, “forma previamente el aspecto del horizonte de objetividad como tal, antes de la experiencia del ente”¹¹¹ es decir, siendo la imaginación la que trae al sujeto la representación de la forma del objeto, ya da algo, a saber, un fundamento de unidad, un horizonte de síntesis, pero que reafirma aún más la subjetividad, pues no necesita referirse nunca al objeto como existente. El juicio estético no tiene necesidad de rebasar su suelo original, representado por esta subjetividad,

¹⁰⁹ Delleuze, G. *Relación de las facultades en la crítica del juicio y los fines de la razón*. Trad. Ivez Benzi. Universidad de Chile. Dpto. de filosofía. Santiago. 1991

¹¹⁰ Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad Gred Ibscher Roth FCE, México D. F. 1996. p. 114

¹¹¹ *Ibid.*

pues la síntesis, para que sea juicio, se realiza entre la imaginación y el sentimiento. No hay nada que necesite salir. Por eso que es heautónoma, es decir, la legalidad se refiere a la reflexividad, al efecto de la forma de la representación; no hay nada que la impulse ir hacia afuera, salir de sí, como en el caso de la legalidad moral que es autónoma, donde la voluntad quiere salir de sí misma para realizar los noumena. Es a partir de la función que realiza la imaginación como queda definido el sentido común estético: “es el efecto del libre juego de las facultades que operan en la facultad del sentimiento de agrado y desagrado. El agrado es la resultante de esta acuerdo y no es conocido sino sentido”¹¹². Esto quiere decir que lo único que necesitamos para ejercer este sentido común es la “sana naturaleza”¹¹³ de nuestras facultades, al servicio de nuestra sola subjetividad. Pues en el caso del juicio práctico y especulativo, dicha armonía también se da, pero en función de la objetivación, lo que quizás requiere algo más que unas facultades sanas. Ahora es preciso entonces citar al propio Kant para entender que es esto del sentido común.

Por *sensus communis* ha de entenderse la idea de que un sentido *que es común a todos*, es decir, un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana, y, así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio. (KU, §40)

Aquí se fusionan las dos cuestiones que se han querido poner en relevancia. Por una parte, el hecho de que no es necesario tener un interés especulativo o práctico para poner en funcionamiento el juego de las facultades, que por lo mismo, ahora es libre. Por otra parte, es este modo en que se relacionan las facultades, *libre*, el que permite adoptar el correcto modo de percepción de lo particular en tanto objeto del juicio. Y porque tan sólo es necesario el poseer las facultades en su sano estado, podemos adjudicar este ejercicio libre a todos, lo que constituye, nada más ni nada menos, que el principio al que debe remontarse la cognición y la moral, en los que

según sea el caso, se hace un acuerdo subjetivo, pero para objetivar. Este acuerdo subjetivo necesita un fundamento que le haga cumplir su meta. Este fundamento no puede estar referido a la objetivación, debe tener un carácter rigurosamente subjetivo y libre de la traba que constituye la objetivación. (...) esto no hace sino corroborar aquello que está siempre presente en la filosofía kantiana: toda objetividad tiene su fundamento en la subjetividad¹¹⁴

Pero de manera simultánea al ejercicio que hace la imaginación, y que va a desembocar en el libre juego de las facultades que llamamos sentido común, se acopla la función del entendimiento, que no tiene que imponer ninguna categoría a este agrado generado por el libre juego, sino simplemente universalizar, que es su función principal y más relevante. ¿Cómo universaliza el entendimiento? Por medio de la comunicabilidad, donde impone los límites a la imaginación para hacer que se abstenga de meras arbitrariedades e ilusiones, la hace ajustarse a eso que es el sentimiento proveniente de la afección de la representación que ella misma movilizó, y así, recalamos, evitar las ilusiones: mediante la comunicabilidad universal se crea el reflejo objetivo necesario, pues se adelanta el juicio de los otros. “El juzgar es una operación que efectúa el entendimiento. Como se trata del juicio estético,

¹¹² Benzi, Ives. Óp. Cit.

¹¹³ Ibíd.

¹¹⁴ **Benzi, Ives. Óp. Cit.**

el que permite la comunicabilidad es el entendimiento en general”¹¹⁵. La importancia de la comunicabilidad es tal que de hecho Kant llega a decir que proporciona la clave para la crítica del gusto. “Así pues, la capacidad universal de comunicación del estado de espíritu, en la representación dada, es la que tiene que estar *a la base del juicio de gusto*, como subjetiva condición del mismo, y tener, como consecuencia, el placer en el objeto” (§ 9)

Lo importante del sentido común y la comunicabilidad universal es que ambos constituyen el límite necesario para que podamos hablar de una libertad positiva, de una libertad que sea plausible de poner en juego. Su finitud última es la subjetividad, y por lo tanto, lo que hemos venido diciendo al respecto de la libertad de movimiento que caracteriza al juicio es que ella siempre debe remitir a este fundamento para poder ponerse en ejecución. El sentido común y su expresión mediante la comunicabilidad universal presuponen lo que Arendt entiende cuando habla de la ley de la pluralidad que rige las cosas, pues el primero presupone, o exige tan sólo el ejercicio *sano* de nuestras facultades, cuestión que es exigible de todo ser humano –por supuesto, menos de aquellos que ostensiblemente no lo poseen-¹¹⁶ y la segunda exige la universalización de dicha cuestión, mediante la comunicabilidad que se expresa en el juicio, y comunicación implica: *otros*. Y en tanto el juicio reflexivo siempre se aboca a los particulares, reconoce un *espacio* donde estos se sitúan, y, por ende, un potencial lugar común de aquellos que juzgan. Todas estas cosas las encontramos en Arendt, y en la libertad de movimiento que se ha descrito.

Dejemos que queden resonando las palabras del mismo Kant (§40), que siempre lograrán ser más ilustrativas al respecto, palabras que, por lo demás, Arendt también citará.

La capacidad de los hombres de comunicarse sus pensamiento, exige una relación de la imaginación y del entendimiento para asociar a los conceptos intuiciones y a éstas, a su vez, conceptos que se juntan en un conocimiento; pero entonces la concordancia de ambas facultades del espíritu es conforme a la ley, bajo la presión de determinados conceptos. Sólo cuando la imaginación, en su libertad, despierta el entendimiento, y éste, sin concepto, pone la imaginación en un juego regular, entonces se comunica la representación, no como pensamiento, sino como sentimiento interior de un estado del espíritu conforme a fin¹¹⁷

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ “Donde -nos dice Arendt- “sentido” quiere decir aquí “un efecto de la mera reflexión sobre el espíritu”. Esta reflexión me afecta como si se tratase de una sensación, y precisamente una sensación de gusto que discrimina y escoge”. CSK, p. 132

¹¹⁷ *Kant, I. Crítica del juicio. Trad. M. García Morente. Óp. Cit. P. 201*

Conclusión

Según se ha dicho más arriba, la libertad de la que queremos dar cuenta guarda un propósito reivindicativo, de cierta forma, ya que se le ha comparado frente a la libertad de la voluntad, que mientras más se afirma, más parece ser negada cuando se busca en el mundo, en el espacio común del *entre*. Se le ha opuesto a esa libertad práctica que define Kant como la capacidad de no ser determinado, de autodeterminarse por la propia ley, meta que pone en marcha un proceso que fue denominado por los modernos como historia. Se ha querido hablar de la libertad en términos “positivos”, si se quiere, y sólo lo hemos logrado haciendo de ella una metáfora de la original libertad de movimiento, aquella que tiene que ver con la valentía y el coraje para cruzar la línea fronteriza entre mundo privado (seguridad) y mundo público (riesgo), que puede asegurar una continuidad de ese espacio de iguales, por medio de la acción y el habla, donde se reconoce además la capacidad de iniciar. Pero, en todo esto ¿acaso no resuena aún el eco de una ley? Tendríamos que contestar afirmativamente. La ley de la pluralidad es la que liga, en efecto, todas nuestras reflexiones, y en mayor medida, quizás, toda cuestión que se refiere a la libertad. Pues ella ha sido retrotraída a este espacio interno que llamamos subjetividad, y le hemos puesto, con Kant, el apellido de *universal*. Esto, efectivamente, “suaviza” el golpe que significa hablar en estos términos, porque una subjetividad universal no es, propiamente, subjetividad. Pero con esto los problemas no hacen más que comenzar. Pues Arendt, al parecer, intenta negar toda trascendencia, no da lugar a que algo más que el llegar a este mundo como extraños nos defina de antemano, o no reconoce, en ese sentido, otra cosa que el hecho de que “somos *del* mundo”, parafraseando a Merleau Ponty para quien “somos *carne del* mundo”. Es decir, ¿no estaríamos violentando a la misma Arendt, al arrastrar a este espacio interno todo fundamento de libertad? ¿No tendríamos que admitir que Arendt no puede desligarse de la herencia moderna donde aún operan términos como subjetivo y objetivo? Arendt es en muchos casos, una moderna. Pero lo que aquí llega a interesarnos, más que la cantidad de presupuestos modernos que aún resuenan en la autora, es que la libertad, para hacerse efectiva –y quizás aquí efectiva quiera decir operativa- debe suponer un límite último, o un límite primero –depende de donde se le mire- que reconozca la finitud del sujeto. Es esto lo que motivó a Kant, por ejemplo, a escribir su tercera crítica. Ya lo hemos dicho. Y en Arendt esto significa hacer de la libertad aquello que pone en juego la finitud del sujeto, siempre adosado a la ley de la pluralidad y al mundo de las apariencias, pero una finitud tan originaria que sea capaz de sustraerse de su atmósfera común –el espacio de las apariencias como espacio político- cuando ésta da las más mínimas señas de querer hacer de ella otra cosa, a saber, determinación. Este retiro es el único salvavidas de la libertad en esos casos. Pero recordando las palabras de la propia Arendt, el juicio –así como la voluntad- implica siempre un retiro momentáneo, pues siempre presupone una vuelta al mundo de las apariencias. Esto mismo, en otros términos quizás quiere decir que “no somos libres sin la libertad *mental* de decir “sí” o “no” a lo que es; la imaginación es la facultad de hacernos presente lo que está ausente nos permite la experiencia del tiempo, nos permite pensar más allá de lo que es, el por-venir. Actuar políticamente es hacerse cargo de este todavía no y realizarlo en un contexto plural y compartido”, puesto que “la acción como capacidad de inicio, de interrupción, supone siempre la facultad de imaginar que las cosas podrían ser distintas”¹¹⁸.

¹¹⁸ Birulés, Fina. *Sobre el mal como supresión de la pluralidad* en “Hannah Arendt, el legado de una mirada”. Óp. Cit. P. 174

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Trad. Carmen Corral. Paidós, Buenos Aires, 2003
- Arendt, Hannah *La vida del Espíritu*. Trad. Carmen Corral. Paidós. Barcelona. 2002
- Arendt, Hannah *Comprensión y política (las dificultades de la comprensión)* en “Ensayos de Comprensión”. Trad. Agustín Serrano de Haro. Caparrós, Madrid, 2005.
- Arendt, Hannah *¿Qué es la política?* Trad. Fina Birulés. Paidós. Barcelona. 1997.
- Arendt, Hannah *Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing* en “Hombres en tiempo de oscuridad”. Trad. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro. Gedisa. Barcelona. 2001
- Kant, Immanuel. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, en “Filosofía de la historia”. Trad. Eugenio Imaz. FCE. México. 2006
- Kant, Immanuel *Primera introducción a “La crítica del juicio”*. Trad. José Luis Zalabardo. Visor. Madrid. 1987
- Kant, Immanuel *Crítica del juicio*. Trad. José Rovira Armengol. Losada. Buenos Aires. 2005
- Kant, Immanuel *Crítica del juicio*. Trad. Manuel García Morente. Espasa-Calpe. Madrid. 1989
- Kant, Immanuel *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Taurus. Madrid. 2006.
- Ives Benzi. *Sentido común y comunicabilidad universal en Kant*. Universidad de Chile. Dpto de Filosofía. Santiago. 1981

Bibliografía complementaria

- Arendt, Hannah. *La crisis de la cultura* en “Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política”. Península, Barcelona, 1996
- Arendt, Hannah *Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento* en “De la historia a la acción” Trad. Fina Birulés. Paidós, Barcelona, 1995
- Arendt, Hannah *Diario filosófico*. Edit. por Úrsula Ludz e Ingeborg Nordmann. Trad. Raúl Gabás. Herder. Barcelona. 2006
- Rojas, Sergio. “Sobre el problema de la historia en la filosofía crítica kantiana”. Ed. Universitaria. Santiago. 2007
- Benzi, Ives. *La base natural de la razón: libre arbitrio y mal radical*. Publicaciones especiales; n° 17. Serie documentos del grupo cognición y praxis; v. 2. Santiago. Universidad de Chile. Departamento de filosofía, 1994

- Forti, Simona. *La vida del espíritu y tiempo de la polis*. Trad. Irene Romera P. y Miguel Ángel Vega C. Cátedra. Madrid. 2001
- Fontevila, Gustavo. *Kant y la libertad de la imaginación*. Revista de Filosofía. Vol. LI-LII. Universidad de Chile, Santiago. 1998
- Taminiaux, J. ¿'Performatividad' y 'grecomanía'? en "Hanna Arendt, el legado de una mirada". Fina Birulés et alia. Trad. Javier Erazo Ceballos. Sequitur. Madrid, 2008
- Richard Bernstein: *La responsabilidad, el juicio y el mal*, en "Hannah Arendt, el legado de una mirada". Fina Birulés et alia. Trad. Javier Erazo Ceballos. Sequitur. Madrid, 2008
- Canovan, Margaret. "Terribles verdades. La política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt." en "Hannah Arendt, el legado de una mirada". Fina Birulés et alia. Trad. Javier Erazo Ceballos. Sequitur. Madrid, 2008
- Birulés, Fina. *Sobre el mal como supresión de la pluralidad* en "Hannah Arendt, el legado de una mirada". Fina Birulés et alia. Trad. Javier Erazo Ceballos. Sequitur. Madrid, 2008
- Deleuze, G. La doctrina de las facultades: el método trascendental y la relación de las facultades en la crítica de la razón pura. Trad. Ives Benzi. Dpto. de filosofía. Universidad de Chile. Santiago. 1991.
- Deleuze, G. *Relación de las facultades en la crítica del juicio y los fines de la razón*. Trad. Ives Benzi. Ediciones especiales Universidad de Chile, Santiago. 1991
- Lyotard, J. *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*. Trad. Alberto L. Bixio. Gedisa, Barcelona. 1997
- Wellmer, Albrecht. *Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón*, en "Hannah Arendt: el orgullo de pensar" / Fina Birulés compiladora. Trad. Xavier Calvo, Martha Hernández. Gedisa. Barcelona. 2000.
- Pseudo Jenofonte. *La república de los atenienses*. Trad. Óscar Velásquez. Universidad de Chile. Santiago (texto inédito). 2009
- Eco, Umberto. "Diez modos de soñar la edad media" en "De los espejos y otros ensayos". Lumen. Barcelona. 1988
- Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad Gred Ibscher Roth FCE, México D. F. 1996