

Juzgar

Paula Hunziker¹

No arrojarás a la nada a nadie que se complazca en ella. Sólo buscarás la nada para encontrar el camino que te permita eludirla, y mostrarás ese camino a todo el mundo

Elías Canetti

Durante los últimos veinte años el tópico de la facultad de juzgar en la obra de Hannah Arendt ha sido objeto de una extensa producción y debate teóricos².

Cualquier aproximación al tema tiene que partir del reconocimiento de ciertas dificultades exegéticas ineludibles. Por una parte, su aparición en la obra arendtiana es precedida por la escritura de los dos grandes libros de los años cuarenta y los cincuenta (*Los Orígenes del Totalitarismo*³ y *La Condición Humana*⁴); por otra parte, su “desarrollo” durante la década de los sesenta y setenta porta una “sistematicidad” no convencional –al decir de Canovan⁵– que da al juicio un carácter altamente “elusivo”, y a la vez central. Respecto de este último aspecto, es notable el hecho de que, si bien en ninguno de los escritos publicados durante las décadas mencionadas este tópico es desarrollado con amplitud, en todos ellos la facultad de juzgar aparece como la “promesa” de una respuesta a cuestiones centrales en el *corpus* arendtiano.

Para concluir, la palabra final acerca del juicio ha quedado “inconclusa”, “no escrita” –tal como Arendt nos dice de la Filosofía política “descubierta” en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*⁶ kantiana–, pues la pensadora judeo-alemana encuentra la muerte cuando se dispone a comenzar la tercera parte de lo que se convertirá en su *opera*

¹ Lic. en Filosofía. Alumna del Doctorado en Filosofía, UNC. Becaria de SeCyT. Profesora Asistente de la cátedra de Filosofía Contemporánea, Escuela de Filosofía, UNC.

² Para un resumen algo esquemático de las discusiones sobre el juicio en la obra arendtiana, Alessandro Ferrara, *La fuerza del ejemplo*, Barcelona, Gedisa, 2008, pp- 69-73.

³ Hannah Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*, Vol. I: *Antisemitismo*, Vol. II: *Imperialismo*, Vol. III: *Totalitarismo*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994. Trad. Guillermo Solana. En adelante *OT*.

⁴ Citamos las ediciones disponibles de la obra en castellano, Hannah Arendt, *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1993. Traducción de Ramón Gil Novales. En adelante *CH*.

⁵ Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, 1992, p. 6.

⁶ Emmanuel Kant, *Crítica de la Facultad de Juzgar*, Caracas, Monte Avila, 1991. Trad. de Pablo Oyarzún.

póstuma, *La Vida del Espíritu*, proyectada precisamente como una meditación sobre el Juzgar⁷.

El presente artículo adopta como hipótesis metodológica la idea de que una forma fructífera de abordar el problema del juicio en la obra de Arendt consiste en comprender el lugar, las experiencias y las preguntas que dan visibilidad a este tema en el curso de su pensamiento.

En términos generales, sostenemos que la facultad de juzgar implica la respuesta última e inconclusa para un tema que flota sin resolverse en ninguno de sus grandes libros: ¿cómo es posible (y bajo qué modalidades) pensar la política? ¿es posible un pensamiento **de la** política (en el doble sentido del genitivo)? ¿es posible un pensamiento político?

Así planteada, nuestra hipótesis general implica un posicionamiento respecto de la posibilidad –planteada, entre otros, por Ronald Beiner- de hablar de “dos teorías” del juicio en la obra de Arendt⁸. Según Beiner, sería posible establecer un corte entre la meditación arendtiana de los sesenta, que intenta pensar el juicio como una facultad práctico-política de los actores, y la reflexión de los setenta, en la que la actividad de juzgar quedaría reservada exclusivamente al espectador “fuera del juego” que contempla el curso histórico del mundo. Como iremos señalando progresivamente, consideramos que este modo de abordar el juicio involucra una dicotomía estéril, que no tiene suficientemente en cuenta la continuidad problemática de la reflexión arendtiana respecto de este tema. Según nuestra lectura, el origen de la meditación arendtiana respecto del juicio es el suelo inestable conformado por los dilemas abiertos al concluir

⁷ Hannah Arendt, *La Vida del Espíritu*. Primera parte: *El Pensamiento*, Segunda parte: *La Voluntad*, Apéndice: *El Juicio*, Buenos Aires, Paidós, 2002. Trad. de Carmen Corral y Fina Birulés. En adelante *VE*. Al momento de su súbita muerte, en 1975, fueron encontrados en su máquina de escribir sólo un título- El Juicio-y dos epígrafes, uno de Lucano y otro de Goethe. Mary McCarthy, encargada de la conversión editorial de las Conferencias Gifford (dictadas por Arendt entre 1972 y 1974 y referidas hasta ese momento al pensar y la voluntad) en la obra póstuma, *La Vida del Espíritu*, agregó a la misma un apéndice que contenía un resumen de las notas preparadas por Arendt para un curso dictado en la New School en el otoño de 1970, sobre la Filosofía política de Kant. Son estas notas las que posteriormente fueron editadas en toda su extensión por Ronald Beiner bajo el título *Lectures on Kant's Political Philosophy*.

⁸ Los dos textos canónicos en este sentido son: Ronald Beiner, “Ensayo Interpretativo. Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, en Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003. Trad. de Carmen Corral, en adelante *CFPK*; Richard Bernstein, “¿Qué es juzgar? El actor y el espectador”, en *Perfiles Filosóficos. Ensayos a la manera Pragmática*, México, Siglo Veintiuno, 1991, pp. 253-271. Entre los teóricos que defienden una unidad en la reflexión arendtiana sobre el juicio, pero con una diferente perspectiva a la nuestra, Dana Villa, “Thinking and Judging”, en Joke Hermsen & Dana Villa (eds.), *The Judge And The Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*, Peeters, Bélgica, 1999, pp. 9-28.

Los Orígenes del Totalitarismo. La facultad de juzgar es el intento, siempre inconcluso, de pensar una figura que si bien sólo durante los sesenta empieza a despuntar con tal nombre, se dibuja en su obra desde la finalización de aquel libro: la figura política del espectador y su peculiar autonomía; la política del espectador.

I. Facultad de juzgar y experiencia política: polis y crisis. Las condiciones políticas del juicio

1.1 Comprensión, juicio e imaginación. Narrar la historia de nuestro siglo

Con el significativo título “Comprensión y Política”, Hannah Arendt intenta pensar por primera vez, en 1953, la figura del “juicio”. En este horizonte, la figura kantiana es evocada casi con patetismo: “¿La comprensión no está tan íntimamente relacionada con el juicio que debería describirse a ambos como la capacidad de subsumir (lo particular a una regla universal), que según Kant es la definición misma de juicio y cuya ausencia definió magníficamente como ‘estupidez’, enfermedad sin remedio?”⁹

Más que en la pregunta, el tono dramático se encuentra en su contexto de enunciación. Pues se trata de comprender el totalitarismo, un abismo que ha iluminado la ruina de nuestras categorías de pensamiento político y de nuestros criterios para el juicio moral. Por otra parte, si bien nos enfrentamos con un acontecimiento que desafía de modo radical nuestra posibilidad de comprensión, “aun si hemos perdido las varas para medir y las reglas para subsumir un particular, *un ser cuya esencia es comenzar puede tener en sí suficiente origen* como para comprender sin categorías preconcebidas y para juzgar sin el conjunto de reglas tradicionales de la moralidad”¹⁰.

Según el tortuoso desarrollo del artículo, la mentada “originariedad” de la comprensión y el juicio se ligan a la posibilidad de generar un “sentido” para lo acontecido, lo que implica generar un sentido para la “acción”. En este marco debería entenderse la idea de que “la comprensión es la otra cara de la acción”, concepto que en 1953 Arendt está empezando a pensar como el centro de la política en tanto comienzo: “la acción política, como toda acción, esencialmente es siempre el comienzo de algo nuevo, como tal es, (...) la esencia misma de la libertad humana”¹¹.

⁹ Hannah Arendt, “Comprensión y Política”, en Claudia Hilb (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994, p. 39. Trad. de Viviana Quiñones.

¹⁰ *Ibid.*, p. 50.

¹¹ *Ibid.*, p. 49.

Ahora bien: ¿Qué significa comprender y juzgar “originariamente”? De modo significativo, la posibilidad de comprender y juzgar la acción como novedad, como libertad, culmina con un elogio del lazo que une a la comprensión con el don de la libertad de la imaginación, “que nos permite ver las cosas (...) sin parcialidad ni prejuicio”¹², al establecer una distancia respecto a lo más cercano y una cercanía respecto a lo lejano.

Más bien enunciada que explicada, esta afirmación deja en suspenso el modo en que deba entenderse la “cercana lejanía” o la “lejana cercanía” de la imaginación. Subsidiariamente deja abierta otra cuestión: ¿cuál es el espacio que hace posible la propia mirada arendtiana?

Algunos indicios sobre este problema surgen en las pocas aclaraciones que Arendt realiza respecto del “método” seguido en *Los Orígenes del Totalitarismo*. Criticada – con razones exactamente inversas- por historiadores y filósofos, nuestra pensadora defiende su enfoque en varios frentes.

Por una parte, indica, ha buscado evitar una “historia de las ideas” –tal como señala replicando a Voegelin¹³ la tesis del totalitarismo como desarrollo inevitable de la herejía inmanentista moderna-, pero también una “historia de los hechos” -tal como advierte ante un concepto positivista ingenuo de experiencia histórica¹⁴.

Por otra parte, ha buscado evitar el moralismo y el sentimentalismo en el estilo, pero también la neutralidad abstracta del concepto. Es en este marco, central para entender su posterior entusiasmo por la estética kantiana -y por la imparcialidad ligada a la facultad de juzgar-, que emerge su defensa de la metáfora, de la imaginación y de la pasión como herramientas para una comprensión “objetiva”. Una descripción de los campos de concentración -señala Arendt- que deja de lado aquello que en el objeto suscita la indignación es “menos objetiva”, dado que, en ese caso, lo que “yo hago es elevar este fenómeno humano fuera de su contexto en la sociedad humana, con lo cual lo he desposeído de parte de su naturaleza”¹⁵. En este marco, Kant nos enseña un modo de

¹² *Ibid.*, p. 51.

¹³ Hannah Arendt, “Una réplica a Eric Voegelin”, en Hannah Arendt, *Ensayos de Comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 488. Trad. de Agustín Serrano de Haro. En adelante *EC*.

¹⁴ Esta “crítica” no implica un “desconocimiento de los hechos”. Tal como intentamos desarrollar en este artículo, la facultad de juzgar ofrece precisamente un procedimiento crítico-imaginativo que no hace simplemente una “abstracción” respecto a lo dado, sino que más bien hace posible una “comprensión crítica” que definimos a partir del concepto de “autonomía relativa” o de “imparcialidad situada”. Respecto del difícil problema de las vinculaciones entre “verdad” y “narración”, encontramos altamente estimulante el artículo de Corine Enaudeau, “Hannah Arendt: Politics, Opinion, Truth”, *Social Research*, Vol. 74, Nº 4, New York, Winter, 2007, p. 1036 y ss.

¹⁵ Hannah Arendt, “Una réplica a Eric Voegelin”, en Hannah Arendt, *EC, ob. cit.*, p. 488.

pensar la imaginación –culmina la autora- en tanto herramienta genuina de cognición: una *Einbildungskraft* “que nada tiene que ver con la habilidad para la ficción” sino más bien con la facultad humana de “dar respuesta” a lo que nos sucede¹⁶.

Finalmente. El libro ha intentado tomar distancia tanto del uso de la “causalidad”- categoría portadora de una continuidad que “sólo está justificada si el autor quiere preservar” y “justificar lo que ha sucedido”¹⁷- así como de la simple condena de los hechos, que sólo sería permisible en el marco de “un suelo firme de valores tradicionales, aceptados sin reservas”¹⁸, suelo que el totalitarismo ha vuelto imposible.

Así explicitadas, estas alternativas definen el espacio que hace inteligible el gran dilema planteado en el Prólogo a la edición norteamericana de *Los Orígenes del Totalitarismo*. Según nuestra perspectiva, comprender la función del juicio en la obra de Arendt es comprender en qué medida involucra un camino –sinuoso- para avanzar en la tarea trágica de “examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros –y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso”¹⁹.

1.2 La fuente kantiana

En una carta a Jaspers (1957) Arendt expresa con entusiasmo un modo de lectura de la obra de Kant que se irá afianzando en las dos décadas siguientes:

En este momento estoy leyendo con creciente entusiasmo la *Crítica del juicio*. Es ahí y no en la *Crítica de la Razón Práctica*, donde se encuentra la verdadera filosofía política de Kant. El himno de alabanza al tan difamado *sentido común*, el fenómeno del gusto como manifestación básica de la facultad de juzgar (...) el modo de pensar ampliado, que forma parte del juzgar, y por el cual uno puede pensar en el lugar de todos los demás. La exigencia de la comunicabilidad²⁰

¿Cuáles son los efectos de esta lectura en el cuerpo del texto arendtiano? En principio, la misma carta nos da indicaciones precisas sobre su “situación de tránsito”. El entusiasmo por Kant aparece “en las vacaciones que me he dado entre la finalización del

¹⁶ *Ibid.*, p. 486.

¹⁷ Hannah Arendt a Mary Underwood, 24 de septiembre de 1946, carta citada por Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Valencia, Alfons El Magnànim, 1993, p. 263. Trad. Manuel Lloris Valdés.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Hannah Arendt, *OT, ob. cit.*, p. 10.

²⁰ Hannah Arendt a Karl Jaspers, 29 de agosto de 1957, en *Hannah Arendt Karl Jaspers, Correspondence 1926-1969*, Nueva York, Edición de Lotte Kohler y Hans Saner, Harcourt Brace & Company, 1992. Trad. nuestra

libro para Chicago y el comienzo de la introducción a la política para Piper”²¹. El primer libro mencionado, es *La Condición Humana*. El segundo, una “Introducción a la Política” que Hannah Arendt nunca concluirá, pero cuyos esbozos han sido publicados por Ursula Ludtz bajo el título *¿Qué es Política?*²²

Dar inteligibilidad a este “tránsito” (en su relevancia para el tema del juicio), requiere detenernos en lo que consideramos un “desequilibrio” del enfoque general de *La Condición Humana*. Si bien este texto pone en cuestión la jerarquía que conduce a la reflexión filosófica de lo político a no percibir el reino de la *praxis* sino a partir de las condiciones de la *vita contemplativa*, no parece dejar una perspectiva clara acerca de qué lugar corresponde al “pensamiento” una vez realizada la crítica.

En este marco, las referencias al narrador clásico -en tanto portador de una mirada alternativa respecto del espectador filosófico de la política-, apuntan más bien a un problema que a una solución; pues la autora es consciente de su dependencia respecto al paradigma de la polis griega²³ -que precisamente no puede suponer una vez acontecido el “fin de la tradición”.

Es justamente la conciencia de este problema la que aparece en los esbozos conservados del proyecto para una Introducción a la Política. Por un lado, es innegable que allí la propia reflexión acerca de la facultad de juzgar y su politicidad contiene referencias a la experiencia política clásica, en tanto suelo de una capacidad -para “ver los temas desde distintos lados”- visible en la imparcialidad homérica y luego transpuesta en una facultad “para intercambiar el propio y natural punto de vista, con el de los demás junto a los que se está en el mundo”, tal como se desarrolla en un espacio político deliberativo clásico. En tal espacio, los “objetos”, al ser “tratados por tantos en la presencia de otros muchos, son sacados a la luz de lo público, donde están obligados a mostrar todos sus lados”²⁴.

Ahora bien: ¿cómo hacer inteligibles las referencias a la facultad de juzgar kantiana, tal como son desarrolladas en estos esbozos? Según nuestra perspectiva, la introducción de

²¹ *Ibid.*

²² Hannah Arendt, *¿Qué es Política?*, Barcelona, Paidós, 1997. Trad. de Rosa Solá Carbo. En adelante *QP*.

²³ La imparcialidad homérica y su labor de “conservación” de los “grandes hechos y las grandes palabras”, indica la autora, descansaba en “la aceptación de que las grandes cosas son evidentes por sí mismas, brillan por sí mismas”, en Hannah Arendt, “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 60. Trad. de Ana Poljak. En adelante *EPF*. También, Hannah Arendt “La crisis en la Cultura: su significado político y social”, *Ibid.*, p. 226 y 236.

²⁴ Hannah Arendt, *QP*, *ob. cit.*, p. 111.

la resonancia kantiana en el marco de una “facultad clásica”, es una indicación importante respecto de los problemas y las experiencias contemporáneas que subyacen a su tematización del juicio: incluso en sus primeras reflexiones sobre este tema (en donde Arendt explícitamente compara la facultad de juzgar con la *phronesis* aristotélica), la experiencia a partir de la cual intenta pensar la potencialidad política de esta facultad es un presente interpretado como “crisis sin precedentes del juicio”, como “crisis histórica en donde los prejuicios se tambalean”²⁵.

Respecto de esta territorialidad –que une al mundo contemporáneo con la época moderna- nuestra pensadora hace una aclaración fundamental: sólo es pensable bajo la categoría de “nihilismo” si aceptamos que “a los hombres sólo se les puede exigir juzgar cuando poseen criterios”.

El hilo conductor es la interpretación arendtiana de la distinción kantiana entre juicio determinante y juicio reflexionante²⁶. Existen dos significados para la palabra juzgar: “por una parte alude al subsumir clasificatorio de lo singular y particular bajo algo general y universal”. En una época de “crisis” –lo cual quiere decir de “pérdida de criterios que de hecho determina al mundo moderno en su facticidad y que no es reversible mediante ningún retorno a los buenos Antiguos o al establecimiento de nuevos valores y criterios”²⁷-, se requiere otro tipo de juicio cuya principal virtud consiste en su “espontaneidad” y su “originariedad”:

Juzgar puede aludir a algo completamente distinto: cuando nos enfrentamos a algo que no hemos visto nunca y para lo que no disponemos de ningún criterio. Este juzgar sin criterios, no puede apelar a nada más que a la evidencia de lo juzgado mismo y no tiene otros presupuestos que la capacidad humana del juicio²⁸

Sobre este tipo de juicio, cuya fuente principal es el *juicio estético de gusto* (*Geschmacksurteil*) kantiano, Arendt indica: “no se puede ‘disputar’ pero si discutir y llegar a un acuerdo”²⁹. Es la distinción entre discusión y disputa aquello que ilumina el carácter esencialmente deliberativo del juicio, y lo que conduce a Arendt a pensar las afinidades entre la “libertad de espíritu” de la facultad de juzgar en sentido estético y la *phronesis* aristotélica³⁰:

²⁵ *Ibid.*, p. 54.

²⁶ Cf. Emmanuel Kant, *Crítica de la Facultad de Juzgar*, *ob. cit.*, Segunda Introducción, IV, p. 90.

²⁷ Hannah Arendt, *QP*, *ob. cit.*, p. 56.

²⁸ *Ibid.*, p. 54.

²⁹ *Ibid.* En esta afirmación de Arendt está presente la distinción kantiana entre discusión y disputa, tal como es establecida en la resolución a la Antinomia del gusto, expuesta en la Dialéctica de la Facultad de Juzgar Estética. Ver Emmanuel Kant, *Crítica de la Facultad de Juzgar*, *ob. cit.*, § 56, p. 245.

³⁰ Hannah Arendt, *QP*, *ob. cit.*, p. 111.

(sobre la *phronesis*) apenas se ha hablado durante siglos. Es en Kant en quien la reencontramos en primer lugar, en alusión al sano entendimiento humano como una facultad de la capacidad de juicio. La llama ‘modo de pensar ampliado’ y la define explícitamente como la ‘capacidad de pensar desde la posición de cualquier otro’³¹

En este contexto, consideramos que la “diferencia” kantiana está ligada a la articulación entre deliberación y reflexión. Es esto lo que desde el inicio atrae a nuestra pensadora hacia la facultad de juzgar como tal, y lo que hace estéril contraponer temporalmente un primer momento “clásico” en la meditación arendtiana acerca del juicio y un segundo momento “moderno”. La “distancia crítica” del juicio –su independencia- es uno de los atractivos fundamentales para Arendt, incluso definatorios de su “politicidad”, desde el comienzo. El juicio es la posibilidad de una distancia –y en ese punto es siempre juicio del espectador. Lo central es el carácter potencialmente “político” de la misma.

Según nuestra hipótesis, por tanto, existe una continuidad en la reflexión arendtiana acerca del juicio, así como un progresivo enriquecimiento –no un empobrecimiento- de su potencialidad política, durante los setenta y sesenta. En este marco, consideramos que *Eichmann en Jerusalem*³² así como las *Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant*³³, pueden abordarse como el intento de pensar -con Kant- una “política del espectador” que no niegue el peso de lo sucedido, ni sucumba mansamente a su peso. La facultad de juzgar viene a realizar la difícil tarea de convertir la “ruptura histórica” en “reflexión política”. Lo cual quiere decir, reintegrar la política en el pensamiento y el pensamiento en la política.

II La política y el juicio del espectador

II. 1 De Kant a Eichmann y de Eichmann a Kant

Más de diez años después de *¿Qué es Política?*, Hannah Arendt indica, en las páginas finales de “El Pensamiento”:

Al final nos encontraremos ante la última alternativa que puede haber en estas cuestiones -o bien decimos con Hegel: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*,

³¹ *Ibid*, p. 112. Esta idea será desarrollada por Kant bajo el concepto de *sensus communis*, ver Emmanuel Kant, *Crítica de la Facultad de Juzgar*, *ob. cit.*, § 40, pp. 204-205.

³² Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1967. Trad. Carlos Ribalta. En adelante *EJ*.

³³ Ver notas 7 y 8.

dejando el juicio último al éxito; o bien podemos reafirmarnos, con Kant, en la autonomía del espíritu humano y su capacidad de independizarse de las cosas tal como son o tal como han llegado a ser³⁴.

Según algunos intérpretes, estas palabras son el indicio de un cambio, que se puede hacer inteligible si nos concentramos en las *Conferencias sobre Kant*, en las que es posible encontrar una unidad respecto de una nueva preocupación arendtiana por el juicio, ligada a la figura del “espectador” fuera del juego que puede dar sentido a la de otro modo caótica parcialidad de los actores³⁵.

De acuerdo con nuestra perspectiva, el problema es entender este “fuera de juego”. Pues ya hemos indicado que la autonomía del juicio es central tanto en *Comprensión y Política* como en *¿Qué es Política?*, en tanto es aquello que posibilita una distancia “reflexiva” respecto del peso de determinados acontecimientos: el totalitarismo entendido como abismo para comprensión, la modernidad entendida como “nihilismo”. Aún cuando no esté mencionado con ese nombre, se trata del espectador de la política, que luego de la crítica arendtiana al “platonismo político” no podemos entender como una autoridad moral atemporal.

En consonancia con esto, el reporte del juicio de Eichmann permite a Arendt extraer las “consecuencias” de su anterior planteamiento. En el *Postscriptum* agregado a *Eichmann en Jerusalén* queda claro que las “lecciones” de esta experiencia están ligadas con la facultad de juzgar y su “autonomía”. Por una parte, se trata de la “autonomía” del juicio en tanto base para la atribución de responsabilidad personal bajo el totalitarismo³⁶:

En estos procesos (...) se exigió que los seres humanos fuesen capaces de distinguir lo justo de lo injusto, incluso cuando para su guía tan solo podían valerse de su propio juicio, el cual, además, resultaba en total oposición con la opinión, que bien podía considerarse unánime, de cuantos le rodeaban. Los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin la ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban (...) porque ante los hechos sin precedentes no había normas³⁷

³⁴ Hannah Arendt, *VE, ob. cit.*, p. 235.

³⁵ Cf. Hannah Arendt, *CFPK, ob. cit.*, pp. 86-87, 104-105, 118-119.

³⁶ Cf. todos los ensayos incluidos en Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007. Trad. de Miguel Candel. En adelante *RJ*.

³⁷ Hannah Arendt, *EJ, ob. cit.*, p. 423.

Por otra parte, se trata de la autonomía del juicio en tanto sustento de la posibilidad de comprender y narrar acontecimientos históricos, tal como indica Arendt en la polémica que tiene con Scholem respecto de la posibilidad de “juzgar el pasado”:

La argumentación según la cual aquellos que no estuvimos presentes e implicados en los acontecimientos no podemos juzgar parece convencer a la mayoría, en cualquier parte del mundo, pese a que es evidente que si fuera justa, tanto la administración de justicia, como la labor del historiador no serían posibles³⁸

II.2 Las Conferencias sobre Kant

Según lo dicho consideramos que las clases sobre Kant involucran un enriquecimiento del tema de la facultad de juzgar, producido por experiencias que Arendt piensa *con el* juicio -especialmente su asistencia al juicio en Jerusalem. Lo que según nuestra perspectiva no se modifica es el problema que está en la base de la apelación a la facultad de juzgar, problema que da inteligibilidad a la exclusividad de la fuente kantiana. Nos referimos a la demanda realizada por Arendt ya en “Comprensión y Política”: la capacidad de juzgar tiene una originariedad que le permite una “autonomía situada”. Esto es, es portadora de una autonomía respecto de “lo dado”, que no significa un posicionamiento “por fuera” del ámbito de lo político como tal -que es también el ámbito de la historia en tanto “producto” de la acción. En este contexto, la lectura arendtiana de Kant brinda la base teórica para una idea de autonomía ligada a una “publicidad” del pensamiento (cuya ausencia, precisamente, está en la base de la irreflexión de Eichmann) que cualifica políticamente la tarea de pensar y comprender. Efectivamente, el concepto de “reflexión” kantiano, tal como es desarrollado en las *Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant*, es una vía que le permite conservar, aunque de modo inestable, aquella distancia reflexiva entre “juicio” y contexto histórico-político sin caer, sin embargo, en la jerarquía contemplativa de “los pocos” que en los años cincuenta diagnostica como el error fundamental de la filosofía política. La tercera *Crítica* de Kant, aplicada por Arendt a la reflexión política, ofrece el espacio y la dirección general de un “pensamiento ampliado” que promueve la esfera pública al espacio de una reflexión cuya validez no descansa, ni en las formas universales y necesarias del conocimiento, ni en la “postulabilidad práctica” de nuestras máximas

³⁸ *Ibid.*, pp. 424-425.

éticas³⁹, sino en las condiciones de un ámbito intersubjetivo entre seres “sensibles y mundanos” –lo que Kant pensó como *sensus communis*. Arendt liga esta dimensión dialógica-discursiva del pensamiento (que no es una totalidad ética preexistente, sino un “ideal regulativo” capaz de poner en crítica el lugar del juicio privado) a una “imparcialidad desinteresada” propia de “espectadores reflexivos”.

Ahora bien: ¿Qué significa esta “imparcialidad desinteresada”? Esta es la pregunta central. A riesgo de ser esquemáticos, diremos que la misma es expresión de una razonabilidad ligada al “particular”⁴⁰, esencialmente vinculada al uso libre de la imaginación –en tanto facultad de hacer presente lo que está ausente⁴¹- y que hace de la comunicabilidad la razón *a priori* de su funcionamiento⁴².

De acuerdo con los objetivos de este artículo, quisiéramos destacar que la facultad de juzgar involucra una “razonabilidad” que no abandona el mundo: es la distancia de la imaginación “reproductiva”⁴³ aquello que está en su base. En este sentido, la

³⁹ Como es posible advertir desde la carta a Jaspers, la atracción de nuestra pensadora por la *Tercera Crítica* sólo es comparable con su igual rechazo de la *Crítica de la Razón Práctica*. Hay que tener mucho cuidado, sin embargo, sobre la óptica arendtiana respecto de la filosofía moral kantiana. Su crítica al imperativo categórico está ligada al hecho de que con el concepto de deber -y el correlativo de obligación-, el pensador alemán introduce por la puerta trasera un “platonismo político” que oculta los supuestos más radicales de su filosofía -que para Arendt es una filosofía de la libertad. Tal como indica en un texto fundamental y sólo recientemente investigado, la crítica de la ética kantiana no le impide reconocer su aspecto rebelde, no sólo evitado en general por los intérpretes sino por cierto kantismo de uso doméstico del que hará uso -de modo insospechado-, el propio Eichmann. La rebelión kantiana reside en el hecho de que el pensador atribuye a todos los hombres la capacidad de legislar y juzgar más que la de obedecer unas normas pre-establecidas. Aquí se ilumina la politicidad de la ética. Para este punto ver: Hannah Arendt, “Algunas cuestiones de Filosofía Moral”, en Hannah Arendt, *RJ, ob. cit.*, pp. 90-95. Respecto al “kantismo” de uso doméstico de Eichmann ver, Hannah Arendt, *EJ, ob. cit.*, p. 195-199.

⁴⁰ Este aspecto será reiteradamente señalado en las *Conferencias*: “la facultad del juicio se ocupa de lo particular, lo cual, ‘como tal encierra algo contingente con respecto lo universal’, de lo que se ocupa normalmente el pensamiento”, en Hannah Arendt, *CFPK, ob. cit.*, p. 33. Es esto lo que define el paralelismo central entre el juicio estético y el juicio político sobre la revolución francesa, en la obra de Kant, *Ibid.*, p. 87 y ss.

⁴¹ La imaginación “transforma un objeto en algo con lo que no me he enfrentado directamente, pero que de alguna forma he interiorizado, de manera que ahora me puede afectar como si me hubiese sido proporcionado por un sentido no objetivo”, *Ibid.*, p. 124. La clave de la interpretación, reside en el modo en que esta pensadora describe la “distancia estética” posibilitada por el proceder imaginativo: “Solo lo que conmueve y afecta en la representación [...] puede ser juzgado luego como bueno o malo, importante o irrelevante, bello o feo, o algo intermedio. Entonces se llama juicio y ya no gusto (...) Al distanciarse el objeto, se establecen las condiciones para la imparcialidad”, *Ibid.*, p. 124-125.

⁴² La operación de la imaginación prepara para “la operación real de juzgar algo”, pues mientras el objeto se retira de los sentidos externos, se convierte ahora en un objeto de los sentidos internos [...] El sentido del gusto es un sentido en el que parece que uno se siente a sí mismo, un sentido interno”, indica Arendt, *Ibid.*, p. 127. Y el juicio se llama gusto porque “escoge”. ¿Cómo lo hace? Esta misma elección está sujeta a otra elección: “Nos place el mismo acto de la aprobación, el mismo acto de la desaprobación nos disgusta”, *Ibid.*, p. 128. ¿Cuál es el criterio que guía a la operación judicial? El criterio, dirá Arendt, es “la comunicabilidad o publicidad” de nuestros placeres y displaceres; y lo que hace esto posible es lo que Kant anuncia en el parágrafo 20 y desarrolla en el 40, como el proceder de un “sentido común”, que es necesario presuponer en la general comunicabilidad del placer en lo bello, *Ibid.*, pp. 128-129.

⁴³ Pocos trabajos abordan este aspecto fundamental. Es la distinción entre imaginación productiva y reproductiva la que Arendt utiliza para contraponer la singularidad sublime del “genio” y la generalidad

“comunicabilidad”, descansa en un procedimiento “íntimamente conectado con lo particular, las condiciones particulares a través de las que hay que pasar para poder llegar al propio ‘punto de vista general’ [...] nos referimos a esta perspectiva general como imparcialidad”⁴⁴.

Creemos que a partir de este punto, se aclaran dos temas vinculados con la interpretación arendtiana.

Por una parte, las últimas dos páginas que las *Conferencias* dedican a la “ejemplaridad” como ámbito de validez del juicio. Según nuestra autora, esta es la solución más interesante que ofrece la *Crítica del Juicio* al problema de la ecuación entre imaginación y comunicabilidad: un aspecto importante del componente deliberativo del juicio, está ligado a la búsqueda de “ejemplos” que pudieran funcionar como “patrones” de juicio – particulares elevados, en su singularidad, al rango de ejemplares- para evaluar lo mejor y lo peor, respecto de nuestras acciones en el mundo, que es tanto como decir en la historia⁴⁵. Esta “circularidad”, por decirlo de algún modo, entre “particularidad” e “imaginación reflexionante” es aquello que estaría en la base de la “autonomía relativa” del juicio.

Por otra parte, en la medida en que se trata de la articulación entre la “imaginación” y una “comunicabilidad” que no está ligada a la “universalidad del concepto”, la razón de ser de la deliberación potencial implicada en el juicio, no es ni puede ser el consenso – en tanto acuerdo racional asegurado a priori- sino la discusión misma, la disputabilidad respecto del mundo, así como respecto del propio sujeto de juicio -en tanto “sujeto al mundo”. Este aspecto es central, pues permite articular las condiciones de posibilidad del pensamiento –eso que Arendt define como el diálogo del yo con el yo en numerosas oportunidades, y que Kant piensa bajo la idea de reflexión- con la política:

el pensamiento crítico, aunque siga siendo una ocupación solitaria, no se ha desvinculado de ‘todos los demás’ (...) Mediante la imaginación hace presentes a los otros y se mueve así potencialmente en un espacio que es público, abierto a todas partes; en otras palabras, se adopta la posición del ciudadano del mundo de Kant⁴⁶.

del gusto respecto de lo bello, así como la primacía del segundo sobre el primero, dado que la facultad del gusto es aquello que comparten el artista y el crítico, el “actor” y el “espectador”, Hannah Arendt, *Ibid.*, pp. 116-119. Ver, Elizabeth Young-Bruehl y Jerome Kohn, “On Truth, Lies and Politics. A Conversation”, *Social Research*, Vol. 74, Nº 4, New York, Winter, 2007, pp. 1045-1049.

⁴⁴ Hannah Arendt, *CFPK*, *ob. cit.*, p. 85.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 141-142. También el apartado “Imaginación” agregado a las *Conferencias* por Ronald Beiner.

⁴⁶ *Ibid.*, *ob. cit.*, p. 84.

II.3 Eichmann reconsiderado

De acuerdo con nuestra hipótesis: ¿en qué medida la lectura arendtiana de Kant ilumina su libro sobre Eichmann, y amplía su reflexión acerca del juicio?

En primer lugar se encuentra la “lección” dada por Eichmann, pero también por su contrafigura. En páginas centrales del relato arendtiano, el acusado muestra una renuencia sintomática a juzgar por sí mismo⁴⁷. El punto fundamental es: ¿Cómo se articula el diagnóstico arendtiano de un Eichmann *banal*, cuya característica más llamativa es la “irreflexión” -, con esta renuencia?; y subsidiariamente: ¿cuál es la estructura oculta que revelan los hombres de juicio, aquellos pocos que juzgaron?

La lectura arendtiana de Kant, puede ayudarnos a comprender el análisis de la irreflexión de Eichmann que hace nuestra pensadora -análisis vividamente ligado por medio del relato a la incapacidad del acusado de pensar en el lugar de los otros⁴⁸.

Retomando el texto “Comprensión y Política”, podemos afirmar lo siguiente. Arendt fue pronto consciente de que el surgimiento del mal político por excelencia debía ser leído en el contexto de una crisis sin precedentes en el juicio. Sin embargo, es el progresivo descubrimiento de la fuente kantiana aquello que le permite visualizar el punto exacto de la catástrofe. La “irreflexión” de Eichmann, en este horizonte, es el centro de una meditación acerca del corazón antipolítico de lo moderno y su utilización por parte de los gobiernos totalitarios. La desertización de lo público consumada por el totalitarismo, según lo dicho, no sólo alude a la detención de la estructura público comunicativa – como muestra la pensadora en *Los Orígenes* al distinguir el totalitarismo de la tiranía- ni a la ausencia de “criterios comunes” para juzgar –como parece desprenderse del problema del fin de la tradición-, sino a la extinción del modo de reflexión que funciona como condición de posibilidad del juicio⁴⁹. Sería esto lo que pudo convertir a un “ciudadano cumplidor de las leyes” –al padre de familia- en uno de los mayores criminales del siglo.

En este contexto, el inestable espacio político moderno sostenido exclusivamente por “la fuerza unificadora de las costumbres” -según nos indicaba Arendt en “Comprensión y Política” a partir del diagnóstico de Montesquieu-, aparece ahora como el lugar de una

⁴⁷ Hannah Arendt, *EJ*, ob. cit., p. 166.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 77.

⁴⁹ Cf. Hannah Arendt, *CFPK*, ob. cit., p. 140. Allí se sugiere la posibilidad de una perversión del *sensus communis* en un *sensus privatus*, “un sentido privado que Kant llama también *Eigensinn* lógico”, que funcionaría sin la comunicación con los otros.

progresiva desintegración de la capacidad de la ciudadanía para alcanzar aquella perspectiva general implicada en la facultad de juzgar –cuya condición de posibilidad implica la liberación tanto de las idiosincrasias personales como de los prejuicios colectivos.

Por otra parte, Arendt había indicado que incluso en una situación de juicio colectivamente corrupto, hubo unos pocos que conservaron intacta su capacidad de independizarse de las cosas “tal cual son o tal como han llegado a ser”, y que esta habilidad debía ser vinculada a la autonomía del juicio. Bajo las condiciones imperantes en la Alemania nazi, donde lo público ya no coincidía con lo político, la lección dada por aquellos que resistieron al total colapso moral, es que el carácter potencialmente público de un modo de reflexión que hace de la comunicación con los otros un requisito *a priori* para su funcionamiento, “puede prevenir catástrofes”, no solo para el yo, como indicaba Arendt respecto al pensar en “El Pensar y las consideraciones morales”⁵⁰, sino para el mundo⁵¹.

Finalmente. Es en la polémica con Scholem donde aparece un último aspecto que puede ser reconducido a las inquietudes de los años cincuenta.

La publicación de Eichmann en Jerusalen envolvió a Hannah Arendt en un extenso e irritado debate. Refiriéndose al juicio de la pensadora sobre los consejos judíos, Gershom Scholem señalaba que lo sucedido –y decidido- “en circunstancias que no podemos siquiera intentar reproducir o reconstruir”, no podía ni debía juzgarse⁵².

La lectura de Kant puede ayudarnos a comprender la respuesta arentiana frente a esta negativa a juzgar⁵³. En este marco, la apelación a la facultad de “hacer presente lo que está ausente” –tal como se desarrolla en las *Conferencias*- involucraba la posibilidad (y la necesidad) de una articulación entre acción y comprensión histórico-crítica que permitía enfrentar el viejo *dictum*: “aceptar lo sucedido” sin sucumbir a su peso.

En concordancia con esto, la renuencia a juzgar de sus co-espectadores podía interpretarse como el rechazo al “uso público de la razón histórica” -rechazo portador de una “impoliticidad” que contribuía a mitologizar el pasado. El espectador, por tanto, era

⁵⁰ Hannah Arendt, “El Pensar y las consideraciones morales”, en Manuel Cruz (comp), *Hannah Arendt, De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 137. Trad. de Fina Birulés.

⁵¹ Tal como indica Arendt “Para los juicios del gusto, el objeto primordial, es el mundo, no el hombre ni su vida ni su yo”, Hannah Arendt, “La Crisis en la Cultura: su Significado Político y Social”, en *EPF*, ob. cit., p. 234.

⁵² Gershom Scholem a Hannah Arendt, 23 de junio de 1963, “Eichmann en Jerusalem. Intercambio epistolar entre Gershom Scholem a Hannah Arendt”, en *Hannah Arendt, Una revisión judía y otros ensayos*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 140.

⁵³ Cf. Hannah Arendt a Gershom Scholem, 24 de julio de 1963, *Ibid.*, p. 140.

el nombre de un espacio narrativo que hacía posible comprender el horror en unos términos que lo hicieran juzgable -y disputable⁵⁴-. aunque los acontecimientos que los actores habían ayudado a desencadenar parecieran, y aún parezcan, quedar más allá del entendimiento humano, esto no les otorgaba la dignidad de una significación metafísica, ni los separaba totalmente del entendimiento⁵⁵.

III A modo de conclusión

Más de diez años después del juicio de Eichmann, Hannah Arendt culmina las páginas finales de “El Pensamiento” con una apelación a Kant, lo que implica una apelación a “la autonomía del espíritu humano y su capacidad de independizarse de las cosas tal como son o tal como han llegado a ser”. El principio **político** involucrado en este ejercicio queda resumido en la frase de Catón, que esta pensadora planifica incorporar como epígrafe a la tercera parte del volumen: *Victix causa deis placuit, sed victa Catoni*⁵⁶.

Para concluir quisiera al menos sugerir una interpretación, precisamente tomando como hilo conductor la frase de Catón, citada por Lucano. Según la misma, *La Vida del Espíritu* resulta la “respuesta” arendtiana final a aquello que definimos como la posibilidad de un pensamiento de la política⁵⁷. Si, tal como indica en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, el objeto de la Filosofía Política no es ni ha sido “la polis o su política sino la relación entre filosofía y política”, la facultad de juzgar ofrece a Hannah Arendt la posibilidad de una crítica de la razón política que involucra una redefinición de las relaciones entre el pensar, la política y la historia. Esto representa, desde nuestra perspectiva la posibilidad del espectador kantiano.

El espectador es la otra cara del actor, sólo en la medida en que aborda políticamente la historia –no ya como lugar del despliegue de una identidad del espíritu o de la especie,

⁵⁴ La apelación en esta carta al *selbstdenken* de Lessing (ya indicado en otro texto como portador de un modo de entender el diálogo como polémica), debe ser leída **junto con** su recuperación del “otro Kant”. Ver nota 39 y Hannah Arendt, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”, en Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990. Trad. de Claudia Ferrari.

⁵⁵ Cf. Dagmar Barnow, “Hannah Arendt, el discurso de la modernidad y la construcción de lo político”, *Debats*, N° 37, Septiembre, 1991, p. 19.

⁵⁶ “La causa victoriosa place a los dioses, pero la causa vencida le place a Catón”, Hannah Arendt, *VE*, *ob. cit.*, p. 236.

⁵⁷ Con esto no pretendemos desconocer la nueva visibilidad y complejización de la “vida del espíritu” sino situarla en el contexto de las preocupaciones políticas y morales de los cincuenta y sesenta, dado que consideramos que existen numerosos textos que intentan pensar lo que Arendt “hubiera dicho” en el inconcluso *Juzgar*, sólo teniendo en cuenta los problemas inmanentes a *La Vida del Espíritu*.

como un “todo significativo”, sino como el escenario de una diferencia y de una libertad que tiene un sentido inagotable respecto de lo “efectivamente acontecido”. Respecto, diríamos, al éxito o al fracaso. Pero también, diríamos, sin olvidar los éxitos y los fracasos. En este horizonte, la autonomía mundana de la facultad de juzgar es el privilegio humano de disputar el presente, encontrando “mensajes” -“ejemplos”- de libertad política en el fracaso, y de servidumbre en el éxito. Un “momento ilustrado” de la tragedia y una renuencia trágica de la ilustración.

No deja de ser interesante pensar en la contemporaneidad de Arendt, en sociedades y filosofías demasiado complacientes con los triunfos de la libertad respecto del pasado totalitario, y menos atentas a los “mensajes” del éxito de éste último.