

## **Forma y contexto. La tensión arendtiana en torno al problema del juicio**

### *Form and context. The tension in Arendt around the problem of judgment*

**Raúl Zegarra**

Pontificia Universidad Católica del Perú. (Perú)  
[raul.zegarra@pucp.edu.pe](mailto:raul.zegarra@pucp.edu.pe) y [rzegarra@nd.edu](mailto:rzegarra@nd.edu).

**Cita sugerida:** Zegarra, R. (2013). Forma y contexto. La tensión arendtiana en torno al problema del juicio. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (44). Recuperado de <http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RfYTPn44a05>

#### **Resumen**

Este trabajo pretende ser una aproximación al pensamiento de H. Arendt desde la perspectiva del interés de la autora por el problema del juicio. Para ello nos concentraremos en la peculiar interpretación que Arendt realizó de la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant, texto del cual la filósofa se apropió para reflexionar sobre la política y no sobre la estética. A partir de dicho análisis mostraremos que tal interpretación presenta varias dificultades, que encuentran uno de sus principales puntos de origen en el inusual tránsito arendtiano de Aristóteles hacia Kant para el desarrollo de sus consideraciones políticas. En ese sentido, señalaremos las posibles razones del mencionado tránsito y trataremos de proponer una vía de conciliación a través de una contextualización apropiada del pensamiento de Aristóteles que nos permita reconectarlo con los intereses de la filosofía política de Arendt.

**Palabras clave:** Hannah Arendt, Aristóteles, Immanuel Kant, juicio, política.

#### **Abstract**

This paper intends to be an approach to H. Arendt's philosophy from the perspective of the author's interest in the problem of judgment. To do this we will focus on the peculiar interpretation that Arendt made of Kant's *Critique of Judgment*, a book that Arendt used to think about politics, not aesthetics. From this analysis, we will show that this interpretation presents several difficulties, most of them based in the unusual Arendt transition from Aristotle to Kant to the development of her political considerations. In this regard, we will make note of the possible reasons for such transit and we will suggest a path to reconciliation through a proper contextualization of Aristotle's thought which may allow us to reconnect him with the interests of Arendt's political philosophy.

**Key words:** Hannah Arendt, Aristotle, Immanuel Kant, judgment, politics.



El trabajo que a continuación se presenta pretende ser una aproximación al pensamiento de Hannah Arendt desde la perspectiva del interés de la autora por el problema del juicio. De este modo, trataremos de hacer una entrada que nos permita evidenciar la peculiaridad de la reflexión arendtiana en torno a esta materia dirigiéndonos a las fuentes principales en las que trata tal cuestión. Básicamente, examinaremos el estudio que Arendt realiza sobre algunos párrafos de la *Crítica de la facultad de juzgar* (CFJ) de Kant, párrafos que se convierten en motivos de un desarrollo más amplio que el kantiano y que conducen a la autora hacia la esfera de lo público, hacia la política. Lo interesante, y esa será una de las líneas que seguiremos en este ensayo, es que la esfera de lo político en Arendt ha remitido casi siempre al mundo griego y en particular a Aristóteles. La pregunta que se hace necesaria es cómo se genera ese tránsito con la suficiente legitimidad conceptual y argumentativa, me refiero al tránsito hacia lo político desde Kant y no a través de Aristóteles, que parecería ser la opción de la Arendt de la década del setenta. La pista que seguiremos en este trabajo nos conducirá a afirmar que, de hecho, el tránsito y la consistencia de tal abordaje son, al menos, discutibles. Para ello, convendrá observar el tenor de la recepción arendtiana del problema del juicio en la no menos problemática tercera *Crítica* de Kant, ya que, si la sospecha es correcta, tal recepción es bastante compleja y los pasos que se dan a partir de ella tienen dificultad para sostenerse. No obstante, este problema no quita legitimidad a la labor de Arendt, sino que, a mi juicio, permite verla desde otra perspectiva, a saber, la de su propio y original énfasis en Aristóteles. Trabajaremos, entonces, a través de dos bloques expositivos: en un primer momento, introduciremos la temática del juicio desde la aproximación de Arendt a la CFJ, para proceder de modo simultáneo a contrastarla con el mismo texto de Kant y ofrecer así una imagen paralela tanto del tratamiento de Arendt como del trabajo específico de Kant en torno a la facultad de juzgar estética; en la segunda parte, dirigiremos la mirada al tratamiento aristotélico de la *phrónesis* y sus nexos con la ejecución de las virtudes en la *polis* para hacer patente que la ruta inaugurada con Aristóteles, a través de esta sabiduría práctica, parece mostrarse más sólida que el camino emprendido con Kant. No obstante, se presentarán algunos apuntes críticos que pongan de manifiesto los problemas que se derivan del acercamiento aristotélico, sobre todo los vinculados a la vida contemplativa. Cerraremos el texto con una propuesta de conciliación frente a este problema.

## I

### **Arendt y el problema de lo trascendental en Kant**

Arendt, como ya mencionamos, hace un uso particular de la CFJ para dirigirse a través de ella a la esfera del juicio político. Lo que corresponde examinar en lo sucesivo son las razones que la autora ofrece para tal uso y si estas parecen consistentes en contraste con el texto kantiano. Nuestra tesis es que tal salto se sostiene con dificultad.

La autora de *La condición humana* aborda el tema del juicio en más de una oportunidad; pero quizá nunca con la fuerza que al parecer le estaba destinada en la tercera parte de *La vida del espíritu*. Como es sabido, Arendt programó dicha obra para ser un tratado en tres partes, de las cuales las dos primeras quedaron concluidas: “El pensamiento” y “La voluntad”. La tercera parte, la correspondiente a “El Juicio”, no fue nunca escrita (1). Esta cuestión ha llevado a múltiples problemas respecto de establecer cuál fue el verdadero tratamiento de la cuestión del juicio en Arendt. La hipótesis más consistente parece sugerirnos que la forma más desarrollada de este trabajo podemos encontrarla en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Estas lecciones fueron impartidas en la New School for Social Research en 1970 y constituyen el trabajo más detallado que Arendt hizo sobre el juicio antes de su muerte. Si tenemos en cuenta que no la separan de ella más que cinco años, parece justo pensar que su tercer capítulo de *La vida del espíritu* (LVE) bebería de estas fuentes. Sin embargo, el estudio que hace Arendt de la obra de Kant en este texto es bastante más amplio que el de la CFJ, si bien este texto está permanentemente en la base; nuestro propósito, entonces, será concentrarnos en aquellos pasajes que más claramente se dirigen a esta obra kantiana para delimitar el espectro del estudio. Pasemos, entonces, a una revisión de aquellos fragmentos.

Una de las cuestiones que Arendt introduce con prontitud es su valoración del juicio:

(...) a los juicios no se llega por deducción ni por inducción. En otras palabras el juicio no tiene nada en común con las operaciones lógicas (...) Buscaremos el «sentido silencioso», que —cuando se ha tomado en consideración— siempre se ha concebido, incluso por Kant, como «gusto» y, por tanto, como perteneciente al terreno de la estética (Arendt, 2003, p. 17). (2)

Como se puede apreciar, ya desde este pasaje de LVE Arendt nos anuncia su intención de tratar el juicio desde la perspectiva de la estética, particularmente desde las fuentes kantianas

de este problema. Y la filósofa hace este énfasis en virtud de que, para ella, lo más valioso en el acto de juzgar radica en la remisión que hace quien juzga al ámbito de lo particular, terreno que ella identifica con lo estético y lo político. Como se indica, es “cuando el yo pensante, que se mueve en el ámbito de lo general, abandona su retiro y regresa al mundo de las apariencias” (Arendt, 2003, p. 17). Aquí el mundo de las apariencias nos remite al mundo concreto de la *praxis* humana, contra el mundo ideal de la teorización filosófica usual. Se transita de la abstracción del pensamiento a la particularidad del juicio concreto sobre lo real y contingente, el único mundo que tenemos y frente al cual debemos tomar posición, debemos juzgar.

En principio, la lectura general que presenta la autora hasta aquí no ofrece mayor conflicto; sin embargo, los pasos que siguen empiezan a ofrecer dudas. Dirijámonos a la *Segunda Conferencia*, que me permito citar con extensión:

Regresemos a la *Crítica del Juicio*. Los vínculos entre ambas partes de la obra son frágiles, pero existen en cierta medida (...) y es evidente que su relación con la política es más estrecha que con cualquier otro tema presente en las dos críticas precedentes. Destacan un par de nexos importantes. El primero es que en ninguna de las partes habla Kant del hombre como ser inteligible o cognoscente (...). La primera parte se ocupa de los hombres en plural, cómo son de verdad y cómo viven en sociedad; la segunda, de la especie humana (...). El segundo vínculo, radica en que la facultad de juzgar se ocupa de particulares, (...) y lo universal normalmente es aquello con lo que opera el pensamiento (Arendt, 2003, pp. 33-34).

Y continúa

Por decirlo de otro modo, los temas abordados por la *Crítica del Juicio* —lo particular, ya se trate de un hecho natural o de un acontecimiento histórico; la facultad de juzgar, entendida como facultad de la mente humana para tratar de lo particular; la sociabilidad como condición para ejercer dicha facultad, es decir, la percepción de que los hombres dependen de sus semejantes no sólo porque poseen un cuerpo y unas necesidades físicas, sino precisamente a causa de sus facultades mentales— son temas, todos ellos, de importante significado político (...) (Arendt, 2003, p. 35).

Me parece que aquí Arendt otorga demasiado alcance a la CFJ, un alcance que al menos el mismo Kant no le da al texto. Lo primero que habría que decir es que no resulta desde ningún punto de vista *evidente*, como Arendt sugiere, que la CFJ ofrezca nexos claros con el tema de lo político. Ahora bien, sí es posible decir que quizá sea un texto que ofrece, eventualmente, más posibilidades de pensar aquellos nexos; pero incluso esta afirmación es también compleja, ya que podemos encontrar en la *Crítica de la razón práctica*, *La paz perpetua* o en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* elementos que ofrecen una relación más directa. Lo que sí queda claro es lo que motiva a Arendt para afirmar algo como esto. Se trata de su atención por el mundo de las apariencias y por el ámbito de lo particular; por ello dirige la atención a la reflexión de este específico texto kantiano.

No obstante, lo que corresponde examinar es si es posible, con legitimidad, leer en Kant estos propósitos también. Por ejemplo, habría que preguntarse si, efectivamente, la primera parte de la CFJ, *i.e.*, la *Crítica de la facultad de juzgar estética*, “se ocupa de los hombres en plural, cómo son de verdad y cómo viven en sociedad”. ¿Es ese el propósito de la primera parte del texto? ¿Son esas las materias de análisis? E, igualmente, tocará analizar si aquellos elementos que hemos consignado en la segunda cita constituyen auténticamente elementos que pueden trasladarse a lo político. A pesar de lo dicho, que quede claro que la nuestra no es una crítica a las consecuencias que Arendt saca de estos motivos kantianos; se trata de un examen de la legitimidad de su uso para lo político partiendo del texto mismo.

Conviene dirigirnos ahora al texto de Kant, con la finalidad de mostrar algunos primeros elementos de contraste; pasaremos luego a una nueva exposición de ciertos desarrollos arendtianos para volver a Kant y examinar los párrafos concretos que Arendt aborda. Vayamos, por ejemplo, a la Primera Introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar*. Allí dice Kant, entre muchas otras cosas, lo siguiente:

Si la forma de un objeto dado en la intuición empírica está constituida de tal suerte que la aprehensión de lo múltiple de aquel en la imaginación coincide con la presentación de un concepto del entendimiento (indeterminado, cuál sea ese concepto), entonces concuerdan en la mera reflexión recíprocamente el entendimiento y la imaginación para fomento de su quehacer, y el objeto es percibido como conforme a fin simplemente para la facultad de juzgar, y, en consecuencia, la misma conformidad a fin es considerada meramente como subjetiva, puesto que para ello no se requiere ningún concepto determinado del objeto, y el juicio mismo no es un juicio de

conocimiento. Un juicio semejante se llama juicio estético de reflexión (Kant, 1991, pp. 26-27). (3)

Quizá lo primero que salta a la vista del pasaje es que el juicio estético de reflexión corresponde a una cuestión bastante específica y alejada de materias de orden social o político. El problema que quiere examinar Kant es el que corresponde a aquel tipo de juicios que ofrecen la peculiaridad descrita en el pasaje y que no habían sido objeto de examen previo en las otras dos críticas. A saber, un juicio en el que el entendimiento no conmine a la imaginación mediante las categorías (el ya conocido juicio determinante, al que también Arendt hace referencia). Esta nueva forma de juzgar que Kant analiza es aquella en la que lo que prima es la experiencia subjetiva en la cual el sujeto se apercibe de un tipo de conexión inusual entre el entendimiento y la imaginación. Esta vinculación novedosa será llamada por Kant de más de un modo, pero corresponde al libre juego de las facultades; se trata de la famosa conformidad a fin de nuestras fuerzas del ánimo. Es este, pues, el eje de la CFJ, al menos de la parte que Arendt trata con más detenimiento: la estética. (4) Eso no quita que no haya referencias a lo social, pero serán muy breves y puntualmente explicadas. El examen que Kant pretende no tiene ningún ánimo de ese tipo: como en las otras dos críticas [¿minúscula?], la reflexión es de orden trascendental. Lo que el filósofo de Königsberg está buscando es un principio *a priori* que explique este proceder de nuestras facultades. Algo más adelante hace algunas precisiones sobre el problema que se dispone a tratar:

(...) un juicio meramente reflexionante sobre un objeto singular dado puede ser estético si (aun antes de que se mire a la comparación de ese objeto con otros) la facultad de juzgar, que no tiene preparado ningún concepto para la intuición dada, mantiene unida la imaginación (nada más que en la aprehensión del objeto) con el entendimiento (en la presentación de un concepto en general), y percibe una relación de ambas facultades de conocimiento, que constituye en general la condición subjetiva, meramente susceptible de ser sentida, del uso objetivo de la facultad de juzgar (a saber, la concordancia de aquellas dos facultades de conocimiento entre sí) (Kant, 1991, pp. 29-30).

La preeminencia del carácter formal del abordaje del problema en este pasaje es patente. Lo estético no tiene que ver solamente con lo particular, ni en lo estético prevalece el contraste intersubjetivo, como sugiere Arendt. Un juicio es estético en la medida en que atendemos al modo en que las facultades del sujeto son afectadas por el objeto que se les presenta. Lo

relevante aquí es el mero sentir en su formalidad. Arendt, y Beiner lo nota en su ensayo interpretativo (Beiner, 2003, pp. 234-235), pierde de vista el formalismo kantiano y parece ver cosas en el juicio estético que Kant con dificultad avalaría. (5) Dicho esto, conviene notar que aún no hemos pasado de la Introducción y, de hecho, donde más notoria se hace la tensión a la que hacemos referencia es en los párrafos que corresponden a la *Analítica de lo bello*, ya que en ella advertiremos que el mismo juicio respecto de la belleza tiene en la base elementos formales; sólo son ellos los que permiten la universalización y no, como sugiere Arendt, la persuasión. El problema, podemos ir adelantándolo, consiste en que Arendt presume que la comunicabilidad del juicio estético implica una experiencia dialógica como la de la política; pero para Kant, la comunicabilidad se da en virtud del principio trascendental de la facultad de juzgar. Ahora, veremos que esto sí puede tener algunos puntos de conciliación cuando se examine la doctrina del genio; pero hasta antes de eso, es muy difícil concordar con Arendt en el análisis ofrecido.

No corresponde aquí entrar en el detalle de los cuatro momentos que comprenden la *Analítica*; lo que nos interesa es notar cuál es el sentido del argumento de Kant, para lo cual nos apoyaremos en algunos de los pasajes que se presentan en esa extensa fracción de la obra. Quizá lo más útil para este propósito sea recoger las definiciones de belleza que ofrece el mismo Kant como conclusiones de dichos momentos y hacer un comentario de ellas. Así, en atención a la cualidad, Kant sostendrá que “*gusto* es la facultad de juzgar un objeto o un modo de representación por una complacencia o displicencia *sin interés alguno*. El objeto de tal complacencia se llama *bello*” (Kant, 1991, p. 17). (6) Advirtamos, entonces, que hay un juicio de gusto cuando la facultad de juzgar opera de tal suerte que el sujeto siente placer o displacer, pero sin interés. Esto se notará, sobre todo, en los momentos venideros; mas lo que ya se empieza a introducir aquí es el hecho de que para que haya pureza en el enjuiciamiento estético tiene que darse *a priori* un principio desinteresado que sea condición de posibilidad de la complacencia en lo bello. Luego, aquí la noción de desinterés nos conduce a la idea de que el juicio no debe ser contaminado por elementos empíricos (el mero agrado, § 3) o por deseos trascendentes (la bondad, § 4).

En el segundo momento, aquel que refiere a la cantidad, Kant define lo bello como aquello que “*place universalmente sin concepto*” (Kant, 1991, p. 31). Lo que se introduce en esta definición es la pretensión de universalidad del juicio: no sólo place en el fuero privado de la subjetividad, sino que debe placer también en todo sujeto que juzgue. No obstante, no hay

concepto alguno que pueda ser explicitado y, en tanto no hay determinación por parte del entendimiento, no se puede pretender universalidad objetiva. Y, entonces, ¿de qué tipo de universalidad se habla aquí? :

La universal comunicabilidad subjetiva del modo de representación de un juicio de gusto, dado que debe tener lugar sin suponer un concepto determinado, no puede ser otra cosa que el estado del ánimo en el libre juego de la imaginación y el entendimiento (en la medida en que estos concuerdan entre sí como es requerible para un *conocimiento en general*); en cuanto que somos conscientes que esta relación subjetiva, idónea para el conocimiento en general, debe valer igualmente para todos, y ser, por consiguiente, universalmente comunicable, tal como lo es cada conocimiento determinado que, empero, descansa siempre sobre aquella relación como sobre su condición subjetiva (Kant, 1991, p. 29).

Este pasaje es bastante revelador respecto del asunto que nos ocupa. La universal comunicabilidad a la que apela el juicio del gusto no se da en virtud de elementos *a posteriori*, como parece sugerir Arendt; se trata de una cuestión afincada en la crítica, en las condiciones trascendentales de posibilidad. Algo se comunica no en el diálogo concreto con el otro: eso para Kant es irrelevante hasta aquí; la comunicabilidad de la que se habla refiere a la conciencia del modo en que las fuerzas del ánimo son afectadas. Cada vez que el sujeto se aperciba del libre juego de sus facultades, podrá presuponer que esa es una experiencia que puede y debe reproducirse en todo otro ser que juzga. Esa relación subjetiva que se da entre las fuerzas del ánimo sólo acaece ante lo bello y en virtud de tal relación es que comunicamos universalmente. El diálogo es un tema menor, las condiciones posibles son lo relevante.

Pero todo esto se enfatiza más a la luz del tercer momento, el que considera los juicios de gusto en relación con los fines. “Belleza —dice Kant— es forma de la conformidad a fin de un objeto, en la medida en que ésta sea percibida en éste *sin representación de un fin*” (Kant, 1991, p. 61) Se trata de la mera conformidad a fin formal, de la sola constatación subjetiva del modo en que el ánimo es afectado y que dispone a imaginación y entendimiento al libre juego. Como indica Kant:

(...) lo que constituye a la complacencia que, sin concepto, juzgamos universalmente comunicable y, con ello, al fundamento de determinación del juicio de gusto, no puede ser otra cosa que la conformidad a fin subjetiva en la representación de un objeto, sin



fin alguno (no objetivo ni subjetivo) y, consecuentemente, la mera forma de la conformidad a fin en la representación por la que nos es dado un objeto, en la medida en que somos conscientes de aquélla (Kant, 1991, p. 35).

Kant es muy claro en este párrafo: lo que permite tal complacencia, lo que origina el placer es la disposición particular de las fuerzas del ánimo en su puro darse, en la mera forma. Esto se genera por una representación, la que corresponde al objeto bello, mas lo que se comunica no es el contenido de la representación, sino el modo en que nos apercibimos de este peculiar operar de nuestras facultades. No hay ningún fin de por medio, se trata de la mera forma.

Finalmente, en el cuarto momento, relativo a la modalidad, Kant introduce por primera vez en el texto el famoso *sensus communis*, que, como sabemos, es uno de los motivos principales de que Arendt se apropia en su reflexión sobre lo político. En esa cuarta definición, nuestro autor sostiene que “bello es lo que es conocido sin concepto como objeto de una complacencia necesaria” (Kant, 1991, pp. 68-67). Los párrafos que corresponden a este momento son particularmente importantes, ya que en ellos se introducen varios elementos relevantes para el abordaje de Arendt, aunque, es verdad, ella prefiere dirigirse a la presentación de ideas similares en sus desarrollos posteriores (del § 39 al § 41). Aquí, por ejemplo, se trata de modo explícito, aunque breve, el hecho de que a “la necesidad que es concebida en un juicio estético, solo podrá llamársela *ejemplar*, es decir, trátase de la necesidad del asentimiento *de todos* a un juicio que es considerado como el ejemplo de una regla universal que no puede ser aducida” (Kant, 1991, p.63). Como sabemos, el carácter de ejemplaridad del juicio, esto es su particularidad, es algo que Arendt recoge como elemento indicativo de lo político en este texto kantiano. No obstante, nuevamente, aquí la cuestión es de orden formal. Quien juzga asume el asentimiento universal, pero se trata de una necesidad subjetiva: *todo* sujeto debe ser afectado por el caso ejemplar al que hacemos referencia. No hay regla que podamos aducir, pero es como si la hubiera.

Pero, ¿por qué podemos aspirar al asentimiento de todos? Porque existe un fundamento que es a todos común (§ 19). Los juicios de gusto, entonces,

deben tener (...) un principio subjetivo que determine, sólo por sentimiento y no por concepto, y sin embargo, con validez universal, lo que plazca o displazca. Pero un tal principio sólo podría ser considerado como un *sentido común* (...). Así pues, sólo bajo

el supuesto de que haya un sentido común (...) puede ser emitido el juicio de gusto” (Kant, 1991, pp. 64-65).

Como puede verse, Kant hace un uso muy específico de la noción de sentido común: se trata de la mera condición de que podamos emitir juicios de gusto, o como dice también, de la “mera norma ideal” (§ 22) de los mismos. Aquí el *sensus communis*, del que Arendt se apropia, es tratado meramente como una *conditio sine qua non* sin ningún contenido, cosa a la que Kant ya nos tiene muy acostumbrados, pero que Arendt desatiende. A manera de cierre de este bloque de la exposición, me parece que el mismo Beiner es muy preciso en la presentación crítica del problema general:

A Kant le interesa indagar las condiciones de validez posible de los juicios estéticos, y plantea la cuestión preguntándose: puesto que algunas veces hacemos juicios estéticos válidos, ¿cómo es esto posible? A lo que responde: «Se solicita la aprobación de todos los demás, porque se tiene para ello un fundamento que es común a todos». La determinación de este principio común requiere de una investigación altamente formal de las facultades cognitivas del hombre (...). Siempre que pueda mostrar alguna base al juicio compartido (aunque sea formal), asegurará un fundamento trascendental a la validez posible de los juicios de gusto. (...).

En resumen: Kant ofrece un planteamiento extremadamente formalizado de la facultad de juzgar ya que no le interesan las características concretas de tal o cual juicio, sino más bien las condiciones universales de la validez posible de nuestros juicios. La idea de aplicar un planteamiento de este tipo a la política es algo curioso aunque no ininteligible. (...). Una teoría tan formal como ésta puede resultar insuficiente para conceptualizar el juicio político, pero, sin duda, proporciona un estímulo muy interesante para seguir pensando” (Beiner, 2003, pp. 231-232).

El mismo editor de las conferencias concuerda en el complejo empleo del juicio kantiano por parte de Arendt, dado el obvio formalismo del filósofo de Königsberg; no obstante, menciona que la opción que Arendt hace es inteligible y que además ofrece estímulo para sus propios desarrollos. Esto último no merece ninguna objeción. Como ya se indicó, los avances de Arendt nos parecen interesantes y muy útiles para pensar lo político. Lo único que aquí se objeta es el origen kantiano de tales despliegues. (7)

Dicho esto, creo que conviene pasar a las últimas conferencias que Arendt ofrece sobre Kant, ya que ellas tienen el tratamiento más directo de algunos de los párrafos centrales de la CFJ. No obstante esto último, la argumentación precedente ya ha puesto en contraste buena parte de las tesis de Kant con las de Arendt, razón por la cual lo dicho hasta aquí no debe ser perdido de vista en los apuntes que se hagan ulteriormente.

En la duodécima conferencia, por ejemplo, Arendt inicia su análisis del juicio y lo hace deteniéndose en la noción de desinterés. La autora asocia allí, de un modo algo extraño, la condición de imparcialidad con el placer desinteresado. Dice a ese respecto:

Al cerrar los ojos uno se convierte en un espectador imparcial de las cosas visibles, no afectado directamente: el poeta ciego. Y así, al transformar lo que se percibe mediante los sentidos externos en un objeto para los sentidos internos, se comprime y condensa la variedad de lo dado por los sentidos, se está en situación de «ver» con los ojos de la mente, esto es, de ver el todo que confiere sentido a las cosas particulares. La ventaja del espectador radica en percibir la representación como un todo, mientras que cada actor sólo conoce su papel o, si debiese juzgar desde la perspectiva de la acción, sólo la parte del todo que le concierne. El actor es, por definición, parcial (Arendt, 2003, p. 127).

Aquí hay un nuevo punto de relevancia y es la valoración que Arendt hace del desinterés. Arendt asocia esta noción que Kant trabaja en la *Analítica* a la imparcialidad, pero de un modo bastante distinto al del autor de la CFJ. Para Arendt, este desinterés alude a la posibilidad de tener una percepción integral de los hechos como espectador. Es imparcial no en el sentido de carente de elementos que contaminen la pureza del juicio (como en Kant), sino en el de poder tener una aproximación no parcial (como la que sí tiene el actor) a los sucesos históricos, acontecimientos sociales. (8) Kant no piensa en eso cuando trabaja esa noción; se esmera en mostrar que su mención tiene que ver con la posibilidad de fundamentar la posibilidad de un juicio de gusto puro. Y, además, Arendt sugiere que el juicio tiene que ver con valoraciones, aprobaciones, desaprobaciones; pero al hacerlo enfatiza demasiado el carácter deliberativo del juicio, cosa que Kant hace contadas veces en la CFJ (9) y, en todo caso, no en los fragmentos que ella consigna. En el juicio del gusto, efectivamente, se tiene una aprobación o desaprobación, pero esta está supeditada a una estructura formal que permite su comunicabilidad.

El siguiente asunto que trata la autora es la cuestión de la comunicabilidad de la sensación (§ 39), materia que de algún modo ya hemos tratado en lo precedente y que en el párrafo que aborda Arendt no ofrece mayor novedad respecto de la *Analítica*. El siguiente punto corresponde al § 40, en el que se retoma el *sensus communis*. El fragmento que sigue puede ser muy esclarecedor tanto para las pretensiones de Kant como para la interpretación sugerida por Arendt:

“Por *sensus communis* hay que entender (...) la idea de un sentido *común a todos*, esto es, de una facultad de juzgar que en su reflexión tiene en cuenta, en pensamiento (*a priori*), el modo representacional de cada uno de los demás, para atener su juicio, por así decirlo, a la entera razón humana y huir así de la ilusión que, nacida de condiciones subjetivas privadas que pudiesen fácilmente ser tenidas por objetivas, tendría una desventajosa influencia sobre el juicio. Ahora bien: esto último sucede por atener el propio juicio a otros juicios, no tanto efectivamente reales, como más bien meramente posibles, y ponerse en el lugar de los otros, en la medida en que simplemente se hace abstracción de las restricciones que están asociadas de modo casual a nuestro propio enjuiciamiento; lo cual, a su vez, se lleva a cabo mediante la omisión —todo lo posible— de aquello que es materia, es decir, sensación en el estado representacional y prestando atención únicamente a las peculiaridades formales de la propia representación o del propio estado representacional” (Kant, 1991, pp. 157-155).

Este pasaje, me parece, es el centro de la orientación que Arendt hace del problema del juicio. He sostenido hasta aquí que Arendt parece confundir algunas materias de relevancia y creo que este fragmento ofrece las razones de la confusión, pero a la vez motivos para un mayor esclarecimiento de la cuestión. Lo que muestra el texto es algo de sustento para la intuición arendtiana. Efectivamente, el *sensus communis* es un sentido común a todos y cada uno de los que juzgan y, además, implica el poder ponerse en el lugar del otro, como Arendt enfatiza bien. El problema es que esta forma de intersubjetividad sigue siendo formal y no material. Por ello, trasladarla al ámbito de la política o de lo social en concreto se hace muy difícil. Arendt asume, como lo indica en la Decimotercera Conferencia, que “cuando se juzga se hace como miembro de una comunidad” (Arendt, 2003, p. 134); el problema es que ella piensa en la deliberación concreta de un sujeto inserto en la *praxis* social, y ese no es el caso que Kant tiene en mente, al menos no de modo explícito. Basta con atender al final del pasaje citado: se trata no de ponerse de plano en el lugar de los otros, sino de pensar tal posibilidad *a priori*. Y

esto se hace posible, como bien señala Kant, no por el proceso efectivo de tener en cuenta al otro en su concreción sino, solamente, tomando en cuenta “las peculiaridades formales de la propia representación o del propio estado representacional”, pues son éstas las que compartimos con la comunidad de los juzgantes y son ellas las que permiten la universal comunicabilidad. Una vez más, Kant no renuncia a su formalismo, aun en un pasaje clave como el del *sensus communis*.

Quisiera, en lo que sigue, presentar algunos pasajes que Arendt no toma demasiado en cuenta en sus conferencias sobre Kant, pero que, me parece, sugieren algunos puntos de conciliación con la propuesta crítica desarrollada hasta ahora. Se trata básicamente de los párrafos que van del cuarenta y uno hasta los que terminan de desplegar la llamada teoría del genio. El primero de esos pasajes, que es el último que Arendt examina, se refiere al interés empírico en lo bello. Kant indica allí que

no se sigue de ahí, tras haber sido dado como juicio estético puro, que no pueda ser ligado a él interés alguno. (...). Empíricamente interesa lo bello sólo en la sociedad; y cuando se concede como natural al hombre el instinto de sociedad y, en cambio, la aptitud y la propensión a ella, esto es, la sociabilidad [...] no puede tampoco faltar entonces el que se deba considerar el gusto como una facultad del enjuiciamiento de todo aquello a través de lo cual puede uno comunicar incluso su sentimiento a cada uno de los otros y, con ello, como medio de fomento de aquello que la inclinación natural de cada uno demanda (Kant, 1991, pp. 162-160).

En este párrafo, por primera vez, Kant da algo de contenido a la sugerencia interpretativa de Arendt respecto de las implicancias sociales del juicio. Pero no hay que perder de vista que se trata de un interés posterior, subordinado. El juicio de gusto procede de modo *a priori*; en una segunda instancia se puede hablar del modo en que puede contribuir al fomento de la sociabilidad, pero sólo de modo subalterno.

Otro párrafo que considero de utilidad para conciliar la perspectiva de Arendt con la kantiana es el cuarenta y siete, que se refiere al genio como productor de arte bello. Allí se hace énfasis en una idea que en la *Analítica* no estuvo presente debido a la más fuerte consideración trascendental. Aquí, y algo antes también, se introduce la figura de la comunidad artística como espacio de cultivo del gusto, lo cual resulta interesante porque da un giro importante hacia lo comunitario. Por primera vez, Kant empieza a poner énfasis en

que el gusto implica también un ejercicio y menciona que el producto del arte bello, que es el arte del genio, pone a prueba el talento de la comunidad artística (10) e incluso puede suscitar en ella el nacimiento de nuevos genios. Como indica Kant, “el genio no puede proporcionar más que rico *material* para productos del arte bello; la elaboración de ese y la *forma* exigen un talento formado por la academia, para hacer de aquél un uso que pueda sostenerse ante la facultad de juzgar” (Kant, 1991, pp. 184-187). Es necesaria la presencia de una escuela, de la academia, para que pueda extraer del arte bello los patrones que permitan su imitación y, a la vez, la puesta a prueba del temple del artista con la finalidad de que surja un talento tal que sea capaz de crear nuevo material, nuevo arte bello.

Como digo, este pasaje me parece que apoya, mucho más que otros, la tesis de Arendt, aunque no nos conduce directamente a lo político. Lo que sí ofrece, a diferencia de los párrafos anteriores, es la presencia concreta de una comunidad que juzga, tal como la que Arendt parecería sugerir. El único problema es que el juicio sigue siendo aquí, como en los demás pasajes de la CFJ, pensado en los términos del proceso que acaece en la *Analítica* y por ello el énfasis que pone Arendt en una suerte de deliberación interna y comunitaria no es precisamente lo que tiene Kant en mente. Por otro lado, hablamos aquí de un restringido y selecto grupo, la Academia. No corresponde trasladar esta experiencia a toda la humanidad, al menos no en cuanto hablamos de la producción de arte bello desde la perspectiva del genio.

Baste con lo hasta aquí presentado para que se comprenda el porqué de la necesidad de este seguimiento crítico de la propuesta de Arendt. Sin embargo, como ya se indicó, esta era sólo una reflexión respecto de la legitimidad del uso de la noción de juicio de Kant, lo cual no hace que las consecuencias sacadas de esta sean inválidas; a lo sumo se sugiere que deben ser redirigidas a otra fuente. Las páginas que siguen tratarán de mostrar que la idea que tiene Arendt respecto del juicio coincide mucho más con la noción de *phrónesis* que desarrolla Aristóteles en la *Ética nicomáquea* (EN) que con el juicio en la CFJ. Con esos apuntes finales concluiremos este trabajo, sugiriendo que esa coincidencia no es cuestión novedosa, sino que se encuentra ya en obras tempranas y que, quizá, un tratamiento más detenido de Aristóteles, y no de Kant, hubiese dado más fuerza a una teoría del juicio que, si bien nunca fue escrita, ya en las conferencias sobre Kant, más allá de la crítica que podamos hacer del uso de la CFJ, ofrecía sugerentes reflexiones sobre nuestro mundo.

## II

## **La *phrónesis* y la senda aristotélica**

Como sabemos, el camino que escoge Arendt para tratar el tema del juicio es el de Kant y, como hemos tratado de argumentar en la sección precedente, ese empleo del juicio kantiano ofrece más de un problema a nivel teórico. Lo que propongo en las líneas que siguen es una hipótesis de trabajo que Arendt no desarrolla, pero que puede desprenderse de su interés claro por Aristóteles en el inicio de su obra. Lo que sugiero es que prestar atención al Aristóteles de la EN nos ofrece un muy interesante panorama de las referencias que Arendt hace sobre el juicio. Creo que la senda de Aristóteles, su contextualismo ético y el énfasis en la tradición y en el compartir comunitario dan mucho más vigor a la tesis de Arendt y, además, le hubiesen dado un marco más legítimo a nivel teórico para sostener sus propios desarrollos. Para decirlo de un modo llano, mi impresión es que trabajar con Aristóteles hubiese sido mucho menos problemático. Pasaré a examinar algunos pasajes de la EN para dar contenido a la propuesta que aquí se ofrece.

Veamos antes una cita de Gadamer que puede darnos un marco referencial:

El saber práctico, la *phrónesis*, es una forma de saber distinta. En primer lugar está orientada hacia la situación concreta; en consecuencia tiene que acoger las «circunstancias» en toda su infinita variedad. [...]. Acoger y dominar éticamente una situación concreta requiere subsumir lo dado bajo lo general, esto es, bajo el objetivo que se persigue: que se produzca lo correcto. Presupone por lo tanto una orientación de la voluntad, y esto quiere decir un ser ético. En este sentido, la *phrónesis* es en Aristóteles una «virtud dianoética». Aristóteles ve en ella no una simple habilidad (*dynamis*), sino una manera de estar determinado en el ser ético que no es posible sin el conjunto de las «virtudes éticas», como a la inversa tampoco éstas pueden ser sin aquella (Gadamer, 2005, p. 91).

Considero que lo que se dice al inicio de la cita es muy útil en relación con la noción que Arendt tiene del juicio. La sabiduría práctica, la *phrónesis*, implica también un dirigirse a lo particular, pero a la vez presupone cierta distancia, la de la reflexión, para ver la cuestión desde una perspectiva global (por eso no es sólo virtud ética, sino dianoética). Se trata, exactamente, de las dos más importantes características que Arendt atribuye al juicio (por el momento dejo a un lado la comunicabilidad). Pero además, en Aristóteles, como indica Gadamer, se trata de un hábito, de un modo de ser (*héxis*) relacionado con el actuar ético. Y,

como sabemos, Arendt quiere utilizar la reflexión sobre el juicio para las cuestiones concretas que tienen que ver con el proceder moral en la praxis humana. (11) Menciono esto porque mi sugerencia es, y el pasaje la respalda, que el camino de la *phrónesis* aristotélica es claramente más conducente para los fines de Arendt que el del juicio kantiano.

Recordemos la famosa definición que Aristóteles ofrece de la virtud en el libro II de la EN: “Es por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente” (Aristóteles, 2003, p. 1106 b 36-38). La virtud implica, y la *phrónesis* es la más importante de ellas en la EN (12), un modo de ser, un hábito que tiene en la base la deliberación en el tribunal interno de la reflexión individual; mas, como se indica, es un proceder determinado por la razón, no es mera sensación, y por el modo en que obraría el hombre prudente. Esta última cuestión es fundamental y lo es en virtud del peso que le da el estagirita a la cuestión de la comunidad y al valor de aquellos que tienen más experiencia. El conocimiento del término medio implica esmero en el tiempo, haber errado muchas veces; es una tarea trabajosa que supone una larga experiencia (Aristóteles, 2003, pp. 1109 a15-35, 1141b 30-1142a 20). Esto es relevante porque en Aristóteles sí hay una presencia manifiesta del valor de la comunidad y de cómo esta puede constituirse en elemento favorable para el desarrollo de la virtud; basta ver que son nada menos que dos los libros que el autor dedica al tema de la amistad en la EN. Pero no sólo se trata de la presencia estática del otro ante nosotros. La deliberación sobre lo particular, sobre la acción concreta (lo que Arendt denomina *juicio*), implica a la vez un diálogo que trasciende el mero tribunal de la conciencia. Es por ello que Aristóteles se refiere al hombre prudente.

Aquí ya no sucede lo que en Kant, donde el otro es simplemente parte de un esquema formal de verificación de la validez de un principio *a priori*; en la polis griega que Aristóteles nos muestra, el proceso de deliberación ética está mediado por la educación esmerada; no puede ser entendido sin la comunidad y sin esos hombres prudentes, probablemente ancianos, que comparten su experiencia y ayudan al hombre griego a conducirse con virtud. Además de lo ya dicho, otro elemento resulta digno de atención: a saber, el carácter contextual del ejercicio de la virtud. No existe para Aristóteles una norma externa y abstracta de aquello que implica la acción moral; para él, la cuestión discurre en la actividad misma; por eso se trata de la virtud como relativa a nosotros. Pero el hecho de que sea contextual no implica que se trate de un mero relativismo; es allí donde la figura de la comunidad y del hombre prudente cobra



relevancia. El diálogo, la deliberación política son elementos que ayudan a la determinación del obrar virtuoso. Caso muy diferente es el de Kant, que define la acción moral en función a la obediencia de la ley que proviene *a priori* de la razón y a la cual debemos someternos por ella misma, por su pura forma. (13)

Esto último explica por qué Arendt se aleja de la visión kantiana en los textos sobre moral: ella quiere pensar la contextualidad y la contingencia de la acción particular. El problema, a mi juicio, es que migrara nuevamente a Kant, aunque fuera el de la CFJ. No porque en esta no haya motivos originales para las cuestiones que Arendt quería plantear, sino porque desde una perspectiva más integral no había allí material que respaldara con solidez su interpretación. La pregunta, entonces, cae por su propio peso: ¿por qué no volvió a Aristóteles?

Una pista nos la confiere *La condición humana* (LCH): allí, en un pasaje que podría pasar inadvertido, Arendt hace una muy interesante acotación respecto de la valoración aristotélica de la virtud más valiosa en el hombre:

La definición aristotélica del hombre como *zoon politikon* no sólo no guardaba relación, sino que se oponía a la asociación natural experimentada en la vida familiar; únicamente se la puede entender por completo si añadimos su segunda definición del hombre como *zoon logon ekhon* («ser vivo capaz de discurso»). La traducción latina de esta expresión por *animal rationale* se basa en una mala interpretación no menos fundamental que la de «animal social». Aristóteles no definía al hombre en general ni indicaba la más elevada aptitud humana, que para él no era el *logos*, es decir, el discurso o la razón, sino el *nous*, o sea, la contemplación, cuya principal característica es que su contenido no puede traducirse en discurso. Aristóteles únicamente formuló la opinión corriente de la polis sobre el hombre y la forma de vida política y, según esta opinión, todo el que estaba fuera de la polis —esclavos y bárbaros— eran *aneu logou*, desprovisto, claro está, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos (Arendt, 1993, pp. 40-41).

El contexto de la cita es casi el inicio del capítulo segundo, “La esfera pública y la privada”, del libro mencionado, y Arendt está empezando a desarrollar los puntos de diferencia más importantes entre ambos terrenos. Para ello hará un recorrido histórico por la Grecia antigua para especificar que ya desde aquella época había una fuerte distinción entre lo privado (el

ámbito de lo familiar, el ámbito de la privación) y lo público (que era propiamente el terreno político, el ámbito de la libertad). La cita tiene como propósito introducir esa diferencia; no obstante, menciona allí algo muy interesante que nos sirve como una intuición para responder por qué Arendt prefirió a Kant y no a Aristóteles para pensar el juicio sobre lo particular. Allí Arendt deja muy claro que para Aristóteles la más elevada aptitud del hombre es el *noūs*, la intuición intelectual podríamos traducir, que, efectivamente, está vinculada estrechamente con la actividad contemplativa. Esto, como se mencionó en una nota anterior, es un auténtico problema de debate; problema en el cual Arendt parece tomar partido por la tradición que ve en Aristóteles a aquel filósofo que privilegia la contemplación por encima de cualquier otra actividad y, por ello, el *noūs*. En las líneas que siguen, trataré de ofrecer una presentación de la cuestión con la finalidad de reconciliar en Aristóteles el problema relativo a la relación entre política y contemplación y así sugerir el camino de salida que nos conduzca también a una ruta favorable a la relación Arendt-Aristóteles.

Como puede verse, el problema radica en la posibilidad de conciliar y vincular el rol de la vida virtuosa con la felicidad, que parecería estar asociada exclusivamente a la contemplación. Una de las más interesantes entradas al debate ha sido realizada por Hardie y se refiere a una doble concepción de la felicidad en la ética aristotélica. La tesis nos lleva a una distinción respecto de cómo se concibe el *télos* de la vida. Habría, según Hardie, un fin *inclusivo* y otro *dominante*, ambos confundidos y entremezclados. El fin *inclusivo* concibe la *eudaimonía* como “un fin secundario, cuyo logro no se puede alcanzar de modo directo sino que emerge del logro de todos y cada uno de los fines primarios a lo largo de una vida completa”. (14) La otra lectura posible, la del fin *dominante*, “identifica una única función o actividad del ser humano como un fin dominante, haciendo de la capacidad más alta entre todas las posibles para el hombre y del ejercicio de esa capacidad la única forma de felicidad digna de él, con exclusión de las demás. Por cierto, ésta es para Aristóteles la actividad de la parte más racional del alma y, como tal, la más divina. De este modo, la contemplación, *theoría*, se convierte en un fin excluyente y la vida contemplativa se transforma en una especie de conducta ascética que puede prescindir de los demás bienes” (15) (Guariglia, 1997, p. 316). Lo que aquí sugerimos es que las dos tesis sí son compatibles y que para tratar de probarlo debemos dirigirnos con peculiar atención a las relaciones que se pueden establecer entre el *noūs* y la experiencia de la deliberación que conduce a la elección concreta (asociada a la *phrónesis*). Para esto podemos hacer una doble entrada: una desde el trabajo de W.F.R. Hardie y la otra desde la lectura de John Dudley. Ambos nos ofrecen, desde perspectivas algo

distintas, elementos que nos permiten reconciliar la aparente escisión que el mismo Aristóteles nos deja y con ello nos ayudarán a retomar el problema en la senda de Arendt. Sobra decir que, por no ser éste un trabajo sobre Aristóteles, obviaremos buena parte del material algo erudito de ambos autores para sólo ofrecer aquellas pinceladas que sean útiles para los fines que aquí he propuesto.

Después de un largo desarrollo que ha incluido un recorrido por la *Metafísica* y el *De partibus animalium* para examinar el rol de la meditación teórica, Hardie vuelve sobre el papel de *noūs* para terminar su exposición y esbozar una suerte de respuesta frente a la compleja contradicción que encontramos en la valoración de la actividad contemplativa. Como sabemos, la actividad teórica está profundamente vinculada con el rol de la parte más divina del alma, el *noūs*. La tesis que sostiene Hardie consiste en afirmar que no hay sustento textual en la obra aristotélica, tomada de modo integral, para afirmar que “la virtud de la mente está separada” (Aristóteles, 2003, p. 1178 a 22).

Su trabajo se remite al *De anima* (DA) y a las vinculaciones que allí se ofrecen entre los procesos mentales y los condicionamientos corporales. (16) Si bien es cierto que el libro décimo de la EN habla explícitamente del intelecto como separado del resto de facultades del alma, tanto el resto de la EN como el *De anima* mencionan la razón como una unidad y no ofrecen pista alguna para pensar que ella se encuentra separada. Además, el DA ofrece un argumento estructurado al respecto, muy lejos de la mención poco elaborada de la EN. Por lo tanto, considera Hardie, debemos ver en la doctrina expuesta en el DA sobre la naturaleza del entendimiento una clave de lectura para el rol del *noūs* en la EN. Es importante notar que en el DA Aristóteles dice que la parte pensante del alma es impassible; pero esto se refiere a que no padece afecciones en el sentido físico del término —“en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente” (Aristóteles, 1983, p. 429 a 25-26) — mas eso no quiere decir que ella no cambie. De hecho lo hace, pero en el sentido de transitar de la potencia al acto (DA III, v). Además, el mismo acto de pensar está condicionado por la imaginación y la memoria, como el mismo Aristóteles indica. Esto es, no se trata de que el *noūs* sea una suerte de receptor estático en la contemplación, sino que tiene un carácter dinámico (esta cuestión particular, veremos, es la que lo conecta con la *phrónesis*).

Hardie arguye que la división que Aristóteles realiza entre intelecto activo y pasivo se convierte en la clave para responder al problema acerca del papel del *noūs*. En la medida en que el intelecto pasivo se encuentre vinculado en toda nuestra *actividad* pensante, no hay

razón para afirmar la existencia de una división entre nuestras actividades intelectuales. No al menos en el sentido de una división tajante y excluyente; sí, quizá, si pensamos el *noūs* como doblemente orientado, pero siendo uno solo. Es en esa línea que las observaciones de Dudley se vuelven valiosas, ya que terminan de dar sustento a la ya importante argumentación de Hardie.

Según Dudley, en las *Éticas* hay hasta tres grandes usos de la palabra *noūs* (17) :

**a.** *Como facultad*, lo cual se suele traducir como *intelecto*. Sería la parte racional del alma entendida como un todo (*to lógon échon*). En esta acepción, se trataría de un sinónimo de *nóēsis* y *diánoia*, en tanto ambas indican el pensamiento en general. Para la EN, este uso recae sobre todo en los últimos dos libros, con algunas excepciones fuera de este parámetro, como 1139a18, que corresponde al libro VI.

**b.** *Como función o modalidad de empleo del lógon échon*, se subdivide en:

b.1 *Intelecto teórico* (*noūs theōretikós*): refiere a la función contemplativa y coincide con el sentido convencional de la idea de intuición intelectual.

b.2 *Intelecto práctico* (*noūs praktikós*): función práctica o desiderativa del *lógon échon*. Con este significado, Dudley señala que Aristóteles se refiere a la elección como *orektikós noūs*, expresión con la cual se entiende la parte desiderativa del *noūs*. De donde se sigue que no se trata, en el caso de la elección práctica, de una cuestión escindida; sino, más bien, paralela.

**c.** *Como cualidad* (*héxis*):

**c.1** del *noūs theōretikós*: en este caso, indica una virtud particular de la parte científica, que a la vez pertenece a la parte racional del alma; es decir, de la facultad de la intuición racional, por medio de la cual el *noūs* capta de modo correcto los primeros principios que son indemostrables. En este modo, es una parte de la *sophía*. Y en este sentido, en tanto capta definiciones, se contrapone a *laphrónesis*. Sería este el sentido usado en los capítulos vi, vii, y viii del libro VI de la EN.

**c.2** del *noūsorektikós*: indica el elemento intuitivo presente en la *phrónesis*. Significa, por tanto, aquel tipo particular de prudencia que capta los hechos singulares (o la premisa menor del silogismo práctico) (18). En este sentido, sería una *areté* de la parte razonadora o

deliberativa. Este uso parecería corresponder a su significado popular como buen sentido o inteligencia (sabiduría) práctica. (19) Sería este el uso que se le da en el capítulo xi del libro VI, como también el que se le dio en el libro III de la EN.

Veamos, pues, qué se desprende de estas dos propuestas. Si Hardie y Dudley tienen razón, y el sustento textual indica que, al menos, tenemos motivos para inclinarnos hacia su postura, significa que en realidad la tesis de que hay una ruptura irreconciliable entre lo político (deliberación práctica) y lo contemplativo no se sostiene. Efectivamente, lo que ambos autores ofrecen con argumentos distintos es sustento suficiente para decir que en el resto del corpus aristotélico y en la EN misma el uso del *noūs* es mucho más amplio y complejo que el restringido sentido que puede derivarse de los pocos fragmentos del libro décimo que avalarían la tesis de la ruptura. Sea con uno o con otro autor, el hecho es que ambos dejan claro que el sentido del *noūs* no queda constreñido a la sola experiencia contemplativa en una suerte de condición estática que capta las primeras causas y los primeros principios. Como muestra Dudley, existe una forma de *noūs* que está ligada a la deliberación que atiende a la acción concreta y en ese sentido se conecta con la *phrónesis*, permitiendo que esta pueda ejecutarse en el contexto del discernimiento particular que implica cada acto que se somete a juicio. No es mi intención extenderme en demasía aquí, me parece que los autores mismos ofrecen detalle suficiente de la naturaleza del problema. Quisiera, simplemente, concluir este trabajo tratando de trazar las líneas de conexión entre el tratamiento del juicio en Arendt y la lectura propuesta de la relación teoría-praxis en Aristóteles.

Partiendo del marco planteado, lo que nos queda decir es que, al parecer, Arendt no opta por Aristóteles para la cuestión del juicio porque, como ella misma sabe, la EN ofrece un problema grave y sugiere sin más que la contemplación es la forma más enaltecida de vida para el hombre. Esta forma de interpretar el texto nos conduce, claro, a un conflicto fuerte con la filosofía de Arendt que había diferenciado el juicio dedicado a lo particular de la mera abstracción teórica. (20) Como sabemos, Arendt trata de reconducirnos al mundo de la apariencia renunciado a las falacias de la metafísica, al más allá y a las verdades eternas que nos retiran del mundo. (21) Arendt veía con ojos de sospecha el pensar (22) y lo hacía en virtud de la gran capacidad que habían tenido los pensadores para evitar este mundo concreto, el de la fragilidad humana narrada en LCH. Arendt había privilegiado ya desde finales de la década del sesenta el valor del diálogo como constitutivo de la acción y de la política. Todas sus obras están marcadas por el sello de la senda inaugurada en LCH: el ámbito de la política

es el ámbito de la libertad y del diálogo en la diferencia; esta *lexis* es necesaria porque el mundo de la acción, el mundo de la apariencia es el único que tenemos y en él pueden suceder las cosas más impredecibles, desde las más grandes conquistas de la libertad hasta los más oscuros pasajes de la historia, como el del nacional-socialismo encarnado en Eichmann.

Para Arendt, este tipo de episodios no son más que la señal de la ausencia de juicio, de la incapacidad para ponerse en el lugar del otro, de la limitación para atender al problema concreto de cómo debe uno actuar ante una situación dada. Si este es el esquema, es obvio que Arendt no podía optar por el Aristóteles del libro décimo de la EN. Es por ello que decide optar por Kant, no porque vea en Kant a un pensador que directamente plantea la cuestión del juicio en los términos que ella necesita, pero sí porque ve en él a un pensador que puede servirle de invitación para pensar lo particular en su conexión con la comunidad.

La tesis que aquí hemos propuesto nos deja convencidos de que era ese el propósito de Arendt y la crítica que hemos desarrollado no quiere debilitar la fuerza de sus conclusiones, sino mostrar que a nivel teórico sostenerse en Kant no es la mejor opción. Lo que proponemos como alternativa es apelar a la *phrónesis* aristotélica. Pero para ello hubo que despejar el camino de la posible razón por la cual Aristóteles no fue la pauta escogida por Arendt; esto es, la aparente escisión entre contemplación y vida práctica. Superado el *impasse*, nos parece claro que en Aristóteles se encuentra la fuente más importante para el pensamiento político de Arendt y que podemos ver en él un sendero renovado para pensar la fragilidad humana desde su contextualidad, a partir de la experiencia del diálogo y del profundo anclaje en el compartir comunitario. La puerta queda abierta, toca tender con firmeza los puentes.

## Notas

(1) Arendt muere en 1975 y la obra se publica en 1978 en inglés, bajo la edición de Mary McCarthy. Como consta en los archivos de Arendt, sólo pudo encontrarse sobre “El juicio” la primera página con apenas el título y dos epígrafes.

(2) Corresponde al Post-scriptum a “El pensamiento” en *La vida del espíritu*.

(3) Utilizo aquí, como se estila, la numeración lateral que corresponde a la Introducción del texto original alemán.

(4) Dejaremos a un lado el tratamiento de los juicios teleológicos porque Arendt no se dedica a su análisis detenido y porque, más allá de eso, la reflexión allí desempeñada sigue siendo de orden trascendental.

(5) Algunas indicaciones adicionales son pertinentes a este respecto. Ellas, me parece, no afectan la interpretación general ofrecida en este ensayo, pero sitúan un poco mejor las intenciones de Arendt. Prestemos atención, entonces, a algunas ideas ofrecidas por la autora en su Seminario sobre la CFJ, ofrecido en la New School of Social Research en el otoño de 1970. El texto se titula, simplemente, “Imagination” (Arendt, 1992, pp.

79-85). La intención general de Arendt es situar el rol de la imaginación en el contexto de la *Crítica de la razón pura* con el objeto de sacar algunas conclusiones que favorezcan su interpretación del juicio en la CFJ. Como indica bien Beiner, no se trata de un texto poco significativo y, por ende, merece nuestra atención: “It would be a mistake to suppose that these pages on Imagination are on a different topic, of only passing relevance to judging. On the contrary, this seminar material, [...] supplies an indispensable piece in the puzzle if we hope to reconstruct the full contours of Arendt’s theory of judging” (Arendt, 1992, p. 79).

Citando a Kant, Arendt sostiene que la imaginación es “the faculty of representing in *intuition* an object that is not itself present” o también, “the faculty of *perception* in the absence of the object” (Arendt, 1992, p. 79). Así, partir de lo diverso sensible, la imaginación produce una *imagen* apropiada para la conceptualización del entendimiento. Esto se denomina *esquema* (Arendt, 1992, p. 81). Sólo así es posible el conocimiento; esto es, sólo a través de la conexión entre sensibilidad y entendimiento permitida por el *esquema*. Veamos las consecuencias que Arendt deriva de lo dicho (Arendt, 1992, pp. 82-83). 1) La percepción del particular es imposible sin la presencia de la imaginación. 2) El esquema “mesa”, por ejemplo, es válido para todas las mesas particulares. Sin él, sólo nos veríamos rodeados de una multiplicidad de objetos sobre los cuales no podríamos decir más que “este”. Luego, el esquema no es sólo crucial para el entendimiento, sino también para la comunicación humana. 3) Por lo tanto, lo que hace comunicable un particular es que a) al percibirlo tenemos un esquema que caracteriza a muchos particulares del tipo en cuestión y que, a la vez, b) este esquema se encuentra en la mente de muchas personas. 4) En el caso de la CFJ, el juicio de reflexión implica derivar la regla a partir del particular; luego, en el esquema percibimos cierto tipo de universalidad *en* el particular: “one sees the schema [...] ‘table’ by recognizing the table as table” (Arendt, 1992, p. 83). 5) Finalmente, la sensibilidad necesita de la imaginación no sólo para que emerja el conocimiento, sino también para poder reconocer lo uniforme en medio de lo diverso. Todo esto lleva a Arendt a considerar el rol de los ejemplos en la CFJ, pues estos tienen respecto del juicio el mismo rol que el esquema en relación con la experiencia y la cognición (Arendt, 1992, p. 84). Arendt afirma que “the example is the particular that contains in itself, or is supposed to contain, a concept or a general rule. How, for instance, is one able to judge, to evaluate, an act as courageous? When judging, one says spontaneously, without any derivations from general rules, “This man has courage” (Arendt, 1992, p. 84). La validez ejemplar, luego, depende de la correcta elección de un ejemplo que cumpla con las condiciones del esquema, tal cual han sido resumidas en los puntos a) y b) de 3). Como puede verse, estas consideraciones sitúan mejor la postura arendtiana que es objeto de este ensayo crítico; no obstante, creo que la intersubjetividad en Kant sigue siendo considerada en términos formales y él no está haciendo uso de la particularidad en el sentido encarnado que Arendt aprecia, razón por la cual, aun cuando el uso que la autora hace de Kant es creativo e interesante, mi impresión es que sigue siendo algo forzado si se aplica a la política. Este juicio encuentra respaldo en el trabajo de Dianna Taylor, quien señala con claridad que Arendt va más allá de los límites del pensamiento de Kant, sobre todo en relación con el concepto de espectador y con la noción de imparcialidad (Taylor, 2010, pp. 159-163).

(6) La numeración que se consigna corresponde al cuerpo del texto de Kant, ya no a la Introducción.

(7) La objeción que presento parece sostenerse incluso si se mantiene una evaluación crítica de la interpretación ofrecida por Beiner. Dianna Taylor, por ejemplo, pone en cuestión la lectura de Beiner, señalando que el autor tiene una concepción demasiado estrecha (Taylor, 2010, p. 156) de la facultad de juzgar aplicada a la política en el pensamiento tardío de Arendt y que eso hace que establezca una escisión inexistente entre su inicial cercanía al mundo griego y su más tardía dependencia de Kant (a quien Beiner llama el “only true precursor” de Arendt). A pesar de ello, hay algo que es indirectamente cierto en la apreciación de Beiner cuestionada por Taylor: si Arendt se mantuviese fiel a los textos kantianos que consulta para desarrollar sus consideraciones sobre el juicio en la arena política, entonces, terminaría por despolitizar el juicio, y lo volvería una actividad meramente cognitiva (Taylor, 2010, p. 152). Arendt indudablemente no hace eso; pero, precisamente, no llega a hacerlo porque su tratamiento de Kant es creativo o, si se quiere ser más severo, ilegítimo en relación con los propósitos de Kant. Arendt ejecuta una reapropiación y reconceptualización de Kant (véanse los comentarios de Lisa Disch citados por Taylor en la nota 25) que es indudablemente interesante. Lo único que este ensayo pretende cuestionar es si no hubiese sido más coherente trabajar estas cuestiones en el sendero aristotélico. El lector juzgará si mi propuesta se sostiene.

(8) En otros contextos, sin embargo, es posible decir que Kant se encuentra más cerca de la postura de Arendt. En el apartado 6 de la sección dedicada al conflicto de las Facultades de Filosofía y Derecho en *El conflicto de las facultades*, el filósofo de Königsberg señala algunos puntos interesantes hablando del posible progreso moral de la humanidad. Para Kant existe una suerte de indicador empírico que puede mostrarnos tal progreso: “It is simply the mode of thinking of the spectators which reveals itself publicly in this game of great revolutions, and

manifests such a universal yet disinterested sympathy for the players on one side against those on the other, even at the risk that this partiality could become very disadvantageous for them if discovered. Owing to this universality, this mode of thinking demonstrates a character of the human race at large and all at once; owing to its disinterestedness, a moral character which not only permits people to hope for progress toward the better, but is already itself progress in so far as its capacity is sufficient for the present” (Kant, 1979, p. 153). Líneas más adelante, prosigue el autor: “this revolution [la Revolución Francesa], I say, finds in the hearts of all spectators (who are not engaged in this game themselves) a wishful participation that borders closely to enthusiasm, the very expression of which is fraught with danger; this sympathy, therefore, can have no other cause than a moral predisposition in the human race” (Kant, 1979, p. 173). Kant termina el fragmento con líneas que considero decisivas: “the passionate participation in the good, i.e., enthusiasm (although not to be wholly esteemed, since passion as such deserves censure), provide through this history the occasion for the following remark which is important for anthropology: genuine enthusiasm always moves only toward what is ideal and, indeed, to what is purely moral, such as the concept of right, and it cannot be grafted onto self-interest” (Kant, 1979, p. 155). En resumen, existe para Kant una dimensión intersubjetiva que nos permite afirmar que hay un progreso humano hacia el bien: la coincidencia en la evaluación de los espectadores. Un modo de pensar, nos dice, que es en sí mismo una prueba de ese progreso. Se trata de una actitud que podemos hermanar con un sentimiento apasionado de entusiasmo que hace participar al espectador de un suceso del cual, de hecho, no es propiamente participe. Pero, y esto es decisivo, este entusiasmo, este modo de pensar del espectador, es solo un indicador que, por sí mismo —en tanto sentimiento—, debe ser censurado: lo relevante es la ley en su dimensión ideal; es decir, formal. Con esto, como se ve, se pueden establecer mejores conexiones entre Arendt y Kant teniendo como marco el rol del espectador y las dimensiones intersubjetivas de la universalidad; no obstante, Kant siempre prioriza la dimensión formal (véase también Taylor, 2010, pp. 161-163) y, por ende, me parece que mi sugerencia de que la interpretación de Arendt podría encontrar mayor provecho en las canteras aristotélicas se mantiene. Lo que sí es cierto, sin embargo, es que la apropiación de Kant muestra mejor su sentido: Arendt pretende desarrollar una teoría del juicio apropiada para la racionalidad moderna, muy distinta de la griega, y por ello necesita nuevos criterios que orienten el espacio público (Taylor, 2010, p. 164).

(9) Cosa que sí hace, más bien, en la *Fundamentación*. Resulta extraño que Arendt no tomase en cuenta, por ejemplo, el rol deliberativo que surge en el proceso de la universalización de la máxima que implica el imperativo categórico y que prefiriese, en cambio, esta tan compleja apropiación del juicio estético de Kant. Las razones, como ya se dijo, se sostienen por el énfasis en lo particular; sin embargo, no parece un proceder justificado en ese solo hecho.

(10) Como también indica Beiner: “El gusto, la actividad que discrimina, discierne y juzga, y que emana del amor de la belleza, es la *cultura animi* [...]” (Beiner, 2003, p. 182). Efectivamente, el gusto se cultiva, implica un ejercicio de confrontación con el gusto sedimentado a través del tiempo. No obstante, como ya se enfatizó, esta es una cara del asunto y no la totalidad del mismo. Lo más relevante en la CFJ ha sido siempre probar que es posible apelar a un juicio de gusto universalizable y esto se da en virtud de criterios *a priori*.

(11) Puede verse en el ensayo de Beiner cómo una de las cuestiones que motiva con más fuerza el examen de la facultad de juzgar es la experiencia que tuvo Arendt en el proceso de Eichmann. Como se indica en esas páginas, Arendt se preocupó más profundamente por el tema del juicio al constatar, por un lado, la ausencia de juicio de Eichmann y, por otro, el problema de cómo poder juzgar moralmente un genocidio de esa naturaleza. Puede notarse ya que la preocupación inicial, y será también la que perdure hasta su muerte, es cómo es posible juzgar ante situaciones moralmente críticas que demandan que nos pronunciemos (Beiner, 2003, pp. 170-178).

(12) Esta afirmación puede ser objetada a la luz de algunas partes del libro X; no obstante, es un debate bastante técnico y en el que la toma de postura es casi la única posibilidad. Aquí no entraremos en el detalle de cada postura, pero sí analizaremos más adelante algunos aspectos de esta disputa en la medida en que contribuyan a nuestro trabajo. Para un buen estado de la cuestión sobre este asunto, véase Guariglia, 1997.

(13) Toda la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* va en esa línea, aunque es el capítulo primero el que hace especial referencia a la sola representación de la norma.

(14) Esta es la tesis que subyace a la presentación preliminar que hice de Aristóteles líneas arriba, la que está más orientada por la idea de que la política es la forma de vida más digna, el bien del hombre (Aristóteles, 2003, 1094b).



(15) Esta tesis se sostiene básicamente en el libro décimo de la EN, entre otros fragmentos, en este: “Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre [...] la actividad de acuerdo con la virtud [de la parte más divina que hay en nosotros] será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa [...]” (Aristóteles, 2003, 1177 a 12-18).

(16) Por ejemplo, en *De anima* A 4, 408 b25 y ss. se clasifica al pensamiento discursivo junto al amor y al odio como afecciones del cuerpo en tanto dotado de alma y refiriendo a su naturaleza compuesta y unitaria.

(17) Reproduzco aquí, con algunas modificaciones y añadidos, el esquema de Valencia, O. Αἱ διανοητικαὶ ἀρεταί, *Las virtudes dianoéticas*, artículo inédito presentado como exposición en el contexto del Seminario sobre la Ética de Aristóteles dictado por el profesor Miguel Giusti. Lima, semestre académico 2007-1, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Pontificia Universidad Católica del Perú. El texto de referencia es Dudley, 1999.

(18) Que, como sabemos, implica el carácter singular, particular. El silogismo práctico ofrece material por demás interesante para estructurar también la problemática del juicio en el caso de Aristóteles y, a la vez, provee de ayuda para alinear este tipo de reflexión con la de Arendt.

(19) Es, justamente, esta la acepción que Gadamer rescata del *sensus communis*. Este mismo autor critica a Kant que haya desprovisto de todo el sentido práctico y tradicional al sentido común, que ya desde la época de Aristóteles había sido entendido como sabiduría práctica. Sin embargo, Arendt, a pesar de ello, opta por Kant.

(20) Lo curioso es que también Aristóteles hace esta diferencia con mucha claridad. En 1142 a 10-20, diferencia el hombre prudente (*phronimós*) de los geómetras y matemáticos, que sí pueden ser muy jóvenes. La diferencia radica en la experiencia. El joven puede teorizar sin problema, pero no tiene aún la experiencia para conducirse, con juicio podríamos decir, en la vida práctica. Creo que no es sólo un parecer mío el hecho de que esta apreciación es muy similar a la crítica arendtiana a los pensadores que pueden ser muy duchos en la elucubración, pero tremendamente limitados en el juicio para lo particular-práctico.

(21) Véase Arendt, H. (1995) *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.

(22) De esto da cuenta, entre otras cosas, el epígrafe con el que cita a Heidegger en la Introducción de “El pensamiento” en *La vida del espíritu*: “El pensar no conduce a un saber como el de las ciencias. El pensar no produce ninguna sabiduría aprovechable para la vida. El pensar no descifra enigmas del mundo. El pensar no infunde inmediatamente fuerzas para la acción”.

## Bibliografía

Arendt, H. (1993) *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós.

Arendt, H.. (1992) *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edited with and Interpretative Essay by Ronald Beiner. The University of Chicago Press.

Arendt, H.. (1995) *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.

Arendt, H.. (2002) *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.

Arendt, H.. (2003) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.

Aristóteles (1983) *De anima*. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (2003) *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos.

Beiner, R. (2003) “Hannah Arendt y la facultad de juzgar” (pp. 157-270), en: Arendt, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.

Dudley, J. (1999) *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell' 'Etica Nicomachea'*. Milán: Vita e Pensiero.

Gadamer, H-G. (2005) *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.

Guariglia, O. (1997) *La ética de Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires: Eudeba.

Hardie, W. F. R. (1968) *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Kant, I. (1975) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.

Kant, I. (1979) *The Conflict of the Faculties/Der Streit der Fakultäten*. Translation and Introduction by Mark J. Gregor. Nueva York: Abaris Books.

Kant, I. (1991) *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila.

Taylor, D. (2010). “Hannah Arendt on Judgement: Thinking for Politics”, *International Journal of Philosophical Studies*, Volumen 10 (Número 2), pp. 151-169. Londres: Routledge.

**Recibido:** 20 de septiembre de 2011.

**Aceptado:** 31 de octubre de 2012

**Publicado:** 22 de noviembre de 2013.