

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**TÍTULO DE LA TESIS: EL JUICIO REFLEXIONANTE:**

**UNA LECTURA POLÍTICA A PARTIR DE HANNAH**

**ARENDT**

**PRESENTA: DANIEL ESPINOSA BASURTO**

**PARA OBTENER EL GRADO DE:**

**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**ASESORA: MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ**

Ciudad Universitaria, CD. MX., 2017



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Sumario**

<b>Agradecimientos.....</b>	<b>p. 3</b>
<b>Introducción a la tesis.....</b>	<b>p. 4</b>
<b>Capítulo1. El discernimiento estético: los cuatro momentos de lo bello.....</b>	<b>p. 12</b>
1.1. Según la cualidad.....	p. 14
1.2. Según la cantidad.....	p. 17
1.3. Según la relación .....	p. 20
1.4. Según la modalidad .....	p. 25
1.5. Anotación sobre los objetos de belleza.....	p. 26
1.6. Una reflexión política a partir de los cuatro momentos del discernimiento estético...	p. 29
<b>Capítulo 2. Conceptos de la estética para pensar la política.....</b>	<b>p. 36</b>
2.1.Desinterés e imparcialidad .....	p. 38
2.2. Validez ejemplar.....	p. 44
2.3. Sentido común .....	p. 52
2.4. Corolario sobre la imaginación.....	p. 57
2.5. Conclusión.....	p. 59
<b>Capítulo 3. Moralidad discernimiento y política.....</b>	<b>p. 62</b>
3.1. Arendt: el pensar y las reflexiones morales.....	p. 64
3.2. Arendt y la moral kantiana.....	p. 73
3.3. Moralidad y lo público.....	p. 75
3.4. Conclusión.....	p. 81
<b>Conclusión de la tesis.....</b>	<b>p. 84</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>p. 92</b>

## **Agradecimientos**

Esta tesis ha representado dos años de trabajo intelectual arduo y serio. Es uno de los retos más importantes de mi vida, pues me ha confrontado conmigo mismo desde el tema de análisis hasta el propio proceso de escribirla. Lo ideal es que los alumnos se titulen apenas salgan de la carrera, pero ése no ha sido mi caso y quiero agradecer a quienes me han apoyado a lo largo de este tiempo y que han confiado en mí, incluso en los momentos más difíciles.

La primera es mi madre, Elena. Todo florece alrededor tuyo, todo lo llenas de vida. Eres la persona más bella y noble que he conocido. Gracias por transmitirme la pasión y amor que se le debe impregnar a todo lo que uno hace.

A mi padre, Rubén. Por haber estado ahí, siempre. Te agradezco tu honestidad. Fuiste intachable. De ti agradezco el ejemplo de cariño incondicional hacia los demás. Todos los días pienso en ti. Te dedico esto con todo el amor y respeto que tengo.

A Luis Ángel, Cynthia, Canek y Jessica. Los imprescindibles. Siempre he creído que tienen más confianza en mí de la que deberían, y por eso los quiero. También a Jorge, Arqueles, y Alejandro. Me hacen reír como nadie y he aprendido a quererlos como hermanos.

Agradezco también a mi compañera Azul Santibáñez. Eres la persona más inteligente que conozco. De ti he aprendido la valentía de lidiar con los demonios y, también, que la perseverancia nos hace llegar más lejos que la inteligencia misma.

A mis asesores, quienes se tomaron amablemente el tiempo de leer mi tesis y darme sus valiosos comentarios. Más especialmente a Mayte, por confiar en mí, por interesarse genuinamente con mi tema y por ser, más allá de una asesora, una persona a quien considero mi amiga.

## Introducción a la tesis

La presente lectura gira alrededor de la lectura que Arendt realizó a la filosofía estética de Kant. En diferentes momentos de su vida, la filósofa recurrió al *discernimiento* para tratar temas de política, una aproximación novedosa pero también riesgosa, pues los temas que Kant habría tratado en la *tercera crítica* no están vinculados directamente a problemas de índole política. Antes bien, muchas de las inquietudes en dicho texto van dirigidas a temas relacionados al juicio estético o cómo es que juzgamos aquello que consideramos bello o sublime. En dicho texto, por otra parte, se discute también sobre los juicios de índole teleológica, es decir, aquellos juicios vinculados a nuestra comprensión de los fines en la naturaleza y el papel del ser humano dentro de ella.

La pregunta es entonces, ¿qué fue lo que Arendt vio en el juicio estético que podía tener repercusiones en la discusión política? Y más todavía, ¿qué tan lícito es preguntarse por lo político partir de un texto cuyos temas no están directamente relacionados a esta pregunta? Ése es precisamente el punto de partida de la presente tesis. En lo siguiente se analizará el concepto del discernimiento, cómo es que Kant lo identificó dentro de su teoría estética y el tamiz político que Arendt identificó para esta capacidad. Éste será el telón de fondo a partir de la cual retomaré conceptos como *sentido común*, *pensamiento ampliado*, *validez ejemplar* e *imaginación*, los cuales están relacionados con la teoría estética kantiana y que Arendt brindó proyección política.

Para ello pasaremos a los cuatro momentos del juicio estético, los cuales delinearán las características del discernimiento reflexionante y nos introducen a los conceptos previamente señalados. Esto nos permitirá comprender el modo en que Kant delineó las diferentes operaciones del discernimiento. En un segundo momento, analizaré cómo Arendt retomó de la teoría estética kantiana y le dio un giro político al discernimiento reflexionante.

Finalmente, se mostrarán algunas tensiones sobre a dicha lectura, qué diferencias y afinidades existen entre ambos autores respecto al discernimiento reflexionante, así como los alcances de dicha lectura. Para ello, contrastaré la lectura de Arendt con las reflexiones de diferentes autores contemporáneos respecto al giro político del discernimiento reflexionante. Esto ayudará a dimensionar cuáles son los problemas y

propuestas que Arendt realizó sobre el discernimiento reflexionante y su aportación para enriquecer la comprensión del juicio político.

Gran parte de esta tesis es expositiva, es decir, muestra los conceptos usados por los Kant y Arendt para caracterizar la función del discernimiento reflexionante (bajo propósitos diferentes); pero en el camino busco resaltar también cómo Arendt hizo el hincapié sobre las características del discernimiento que tienen consecuencias profundamente políticas y, evidentemente, hasta qué horizonte es posible problematizar en esta veda del pensamiento kantiano.

Una afinidad personal que he encontrado con Arendt es la intuición de que existe algo en la *Crítica del discernimiento* que puede ser sumamente útil para pensar los problemas relativos a la política. Cuando encontré los libros y problemas de Arendt al final de la carrera, sentí una suerte de alivio por la idea de que, quizá, mis intuiciones no estaban tan equivocadas. Más aún, muchos de los problemas e inquietudes que Arendt vivió, son problemas con los cuales me siento identificado: los peligros del totalitarismo, la naturaleza del mal (si es posible una oración tal) y, sobre todo, qué sucede hoy día que, cada vez más, existe una aversión lo vinculado con la política. Creo que desde la filosofía podemos empezar a recuperar la confianza en todo aquello que llamamos político.

Mi inquietud principal consiste en una pregunta que no deja de perseguirme, a saber, ¿es posible otra forma de pensar la política? ¿Es posible pensar en un quehacer político que consista en enriquecer la experiencia humana? La presente tesis es una forma de indagar en estas preguntas y obtener algún tipo de respuesta.

De esta manera, si la presente tesis provoca una discusión que, en el mejor de los casos, permita ampliar la comprensión de la política, entonces habrá cumplido con su propósito. Me interesa saber las formas en que podemos enriquecer nuestra comprensión de lo que constituye el quehacer político. Ésta es una inquietud que sé me acompañará toda mi vida y este trabajo constituye el primero de mis acercamientos a este tipo de reflexiones. Mi intención es que el lector pueda acercarse a este tema desde una aproximación que, hoy todavía, me parece digna de explorarse: la arendtiana.

El trabajo aquí presentado expondrá el modo en que Arendt retomó la capacidad del discernimiento en la teoría estética de Kant y las características que son especialmente prolíficas para pensar problemas relativos a la política. Pero más allá de esto, se

explorarán las tensiones existentes entre ambos autores y en qué medida la lectura arendtiana abrió una veta inexplorada de estudio que amplió los territorios de la política.

Ahora bien, esto no significa que Arendt buscara realizar la filosofía política que Kant nunca hizo, ni que Arendt quisiera hacer una politización de la estética, es decir, sustraer de la filosofía estética kantiana un trasfondo político que pudiese ser leído entre líneas; antes bien, lo que Arendt busca es retomar algunos de los conceptos relacionados al discernimiento reflexionante de la teoría estética de Kant y, a partir de ahí, encontrar claves que le permitiesen pensar una aproximación posible a la pregunta por el juicio político.

Esta es una discusión que en años recientes ha adquirido un auge particular, y no son pocos los pensadores que han estudiado a fondo la lectura que Arendt realiza de Kant, desde Roland Beiner, Alejandro Ferrara, Seyla Benhabib, Laura Porras Quintana, entre muchos otros. Aquí retomaré algunas discusiones y problemas que se han abordado acerca de la lectura que Arendt realiza del discernimiento en Kant, así como cuáles son los problemas a los que nos enfrentamos al momento de leer al discernimiento desde los terrenos de la política.

La relevancia de esta aproximación radica en que Arendt abrió un campo que hasta entonces no había sido explorado, a saber, pensar la política a partir de conceptos y categorías ajenas a la política misma. Esto supuso nuevas formas de acercarnos a preguntas que han sido importantes para la propia filosofía: ¿qué es la política?, ¿cómo podemos pensarla? Y más todavía, ¿tiene algún sentido? Así, pues, en la presente tesis expondré en un primer momento cuáles son las características del discernimiento en Kant para, posteriormente, plantear qué elementos Arendt tomó de dicha capacidad y, finalmente, cuáles fueron los alcances de esta aproximación.

En la primera parte de la *Crítica del discernimiento*<sup>1</sup>, Kant emprende la tarea de ubicar los componentes más básicos que nos permiten realizar juicios estéticos, es decir,

---

<sup>1</sup> Esta traducción de la *Kritik der Urteilskraft* se ha tomado de la versión publicada por Roberto Aramayo y Salvador Mas. Véase: Kant, Immanuel, *Crítica del discernimiento*, Madrid, Mínimo tránsito, 2003. Existen múltiples formulas, tales como *Crítica del juicio* de Manuel García Morente (ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1989) y también *Crítica de la facultad de juzgar* de Pablo Oyarzún (ed. Monte Avilas Editores, Caracas, 1991). A lo largo de la tesis, la citación de los tres estudios críticos serán como sigue: *KrV* para la *Crítica de la razón pura*; *KpV* para la *Crítica de la Razón práctica*; y *KrU* para la *Crítica del discernimiento*. Además, para aludir a la página del volumen en cuestión, utilizaré la letra B seguida de los números arábigos

juicios sobre aquello que nos produce el sentimiento de placer y displacer (y que denominamos como bello), así como el sentimiento de lo sublime. Este texto supuso la tercera y última crítica, la cual se distanció de textos cuyas grandes empresas consistían en la demarcación de principios que regían el entendimiento y la razón. Uno de los elementos que caracteriza la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* es que Kant analiza las categorías y principios universales a partir de los cuales es lícito demandar una pretensión de validez objetiva respecto a los objetos de estudio y, en ese sentido, existe la pretensión de generar *conocimiento teórico y práctico*<sup>2</sup>.

En estos territorios, el conocimiento busca *determinar* las reglas o principios para erigir juicios sobre el conocimiento teórico y práctico, es decir, los juicios relativos al conocimiento científico y la moral. Por ello, este tipo de juicios está regido por lo que Kant entenderá el discernimiento determinante, aquella capacidad humana que subsume casos particulares a leyes de carácter universal y dados *a priori* por el entendimiento y la razón<sup>3</sup>.

Por otro lado, la *Crítica del discernimiento* aborda el tema del discernimiento reflexionante, es decir, la capacidad de indagar en aquellos casos que no cuentan con una regla o principio universal. En la primera parte de la *tercera crítica*, estos casos se refieren al *sentimiento*, que no refiere al objeto y sus propiedades, sino al estado interno que se produce en el sujeto a partir de una representación dada. En la medida en la cual el sentimiento no apela a nada en el objeto, sino a cómo es que el sujeto acoge la representación de éste, es imposible apelar a un tipo de demostración<sup>4</sup>, y por ello es imposible concebirlo en términos de conocimiento teórico o práctico.

Como bien apunta Hannah Arendt: “Si decimos «¡Qué rosa tan bella!», no llegamos a ese juicio diciendo «Todas las rosas son bellas, esta flor es una rosa, luego esta rosa es bella»<sup>5</sup>. La belleza no apela a una propiedad de los objetos (tales como la de peso, velocidad, maleabilidad, en fin) que pueda ser cuantificable; tampoco es un predicado que pueda ser evaluado según criterios lógicos que determinen la falsedad o

---

correspondientes, todo esto en aras de facilitar la consulta de la cita en caso de que el lector cuente con otra traducción a la utilizada aquí, que es la de Aramayo y Morente.

<sup>2</sup> Tanto el *entendimiento* como la *razón*, a los cuales les corresponde el conocimiento teórico y práctico respectivamente, poseen conceptos que buscan determinar a los objetos. *Cfr. KrU B XXI*.

<sup>3</sup> *KrU B XXVII*

<sup>4</sup> *Cfr. KrU B 236*.

<sup>5</sup> Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, España, Paidós, 2003, p. 34.

verdad sobre aquello que nos produce placer. El juicio estético no apela al objeto sino al estado del sujeto y se entiende por ello como un juicio subjetivo<sup>6</sup>.

Sin embargo, aun cuando resulta imposible demostrar objetivamente –mediante conceptos- la belleza, Kant sostiene que debemos suponer un acuerdo universal con base en una capacidad en común de enjuiciar los objetos. Es decir, a pesar de no contar con un fundamento de demostración objetivo (principio o regla), compartimos *condiciones subjetivas del juicio*<sup>7</sup> que hacen *posible* el acuerdo sobre los objetos que nos producen satisfacción. De este modo, aunque no podamos apelar a un concepto para determinar qué es bello y qué no, contamos con un principio regulativo que nos motiva a buscar un acuerdo universal a pesar de no contar con él *a priori* a partir de una ley del entendimiento o la razón. Dicho de otra manera, si bien no contamos con ninguna regla para determinar la verdad en predicados relativos a la belleza de los objetos, nuestros juicios operan *como si* dicha posibilidad tuviera lugar; de ahí que exista una pretensión de adhesión universal de nuestros juicios estéticos.

Dicho esto, podría pensarse que la *Crítica del discernimiento* es un texto que estudia la formulación de juicios referentes a la producción artística. Sin embargo, aquí se verá que sus implicaciones pueden ir más allá de una teoría del arte. En la primera parte de la *Crítica del discernimiento* se trata el tema de los juicios estéticos, y Kant introduce un tema de gran importancia, a saber, el sentido común. El *sensus communis* es la capacidad de realizar juicios prestando atención al tipo de representación de los demás<sup>8</sup>.

Para Kant, el sentido común involucra la capacidad de los sujetos para ponerse “en el lugar de cualquier otro, en tanto que se abstrae de las limitaciones que dependen de manera azarosa de nuestro propio enjuiciamiento”<sup>9</sup>. Esta pequeña brecha es un indicador importante de que, en la operación intelectual del discernimiento reflexionante, el punto de vista de nuestros interlocutores tiene un lugar relevante.

Esta intuición ha sido alimentada por Hannah Arendt, pues sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*<sup>10</sup> abrieron la discusión sobre el horizonte político que puede

---

<sup>6</sup> Cfr. *KrU* B 4.

<sup>7</sup> *KrU* B 30.

<sup>8</sup> *KrU* B 157.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Cabe decir, no obstante, que estas conferencias fueron notas de clase y no pueden tomarse como un texto bien acabado. De hecho, dicha recopilación, cuya primera edición salió en el año de 1982, fue posterior a su muerte (1975). Aun así, dichas notas han sido parte esencial de discusiones sobre lo público en Kant y,

trazarse a partir del juicio estético. Además, Arendt apuntó más allá y afirmó que la postura crítica asumida por Kant, en la medida en la cual supone desmenuzar y someter a juicio nuestra relación con el mundo, implica relacionarnos con nuestros semejantes dentro de una esfera pública: “Si consideramos una vez más la relación de la filosofía con la política, resulta evidente que el arte del pensamiento crítico tiene siempre implicaciones políticas”<sup>11</sup>.

Para Arendt, que el juicio de gusto implique un ejercicio de comunicación y debate, trae consigo una profunda inquietud política. Esto puede sugerirse lícitamente si atendemos que los juicios estéticos, al no estar determinados objetivamente, es preciso que debatamos sobre ellos. Kant habría dicho entonces que *sobre el gusto cabe debatir*. Por el contrario donde se renuncia al diálogo y se pretende imponer la verdad, se niega toda posibilidad de la política y, en ese sentido, la renuncia al debate dentro de la esfera pública sería para Arendt una característica del mal<sup>12</sup>.

Bajo esta perspectiva, uno de los conceptos de la filosofía estética kantiana que más llamó la atención de Arendt fue el *discernimiento* [*Urteilkraft*]. A lo largo del pensamiento arendtiano, podemos encontrar textos que mostraron un peculiar interés respecto a dicha capacidad. Para Arendt el discernimiento era “la más política de las capacidades mentales del hombre”<sup>13</sup> y fue precisamente desde la filosofía estética kantiana que habría nutrido esta idea.

Veremos, pues, cómo es que Arendt encontró en el discernimiento reflexionante de la filosofía estética kantiana una vía para pensar el juicio político, así como las limitantes de dicha lectura. Para ello el desarrollo será el siguiente:

- 1) El primer capítulo consistirá en una exposición de los cuatro momentos del juicio estético en Kant y la diferencia entre el discernimiento determinante y reflexionante. La justificación de este proceder se debe a que en sus *Conferencias* Arendt retoma la cuestión del discernimiento desde diversas aristas del pensamiento kantiano; no obstante, el propósito de esta tesis es saber cuáles

---

me atrevería a decir, constituyó la puerta de acceso para que muchos teóricos voltearan a ver la *tercera crítica*.

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 76.

<sup>12</sup> De ahí que Arendt indique que la libertad política reside en el uso público de la razón. *Cfr. Op. cit.* Arendt, H. *Conferencias...* p. 78.

<sup>13</sup> Arendt, Hannah, “El pensamiento y las reflexiones morales” en *De la historia a la acción*, España, Paidós, 1995, p. 136.

fueron los elementos específicos que recuperó de la filosofía estética de Kant para pensar la política. Para ello, pues, es necesario comprender el origen de dicho concepto y cuáles son los problemas que se abordan en la estética a partir del discernimiento reflexionante.

- 2) El segundo capítulo retomará algunos de los conceptos que fueron de particular interés para Arendt en cuanto a la formulación del juicio político. Tales conceptos serán: *sentido común*, *validez ejemplar*, *imaginación* y *desinterés*. El análisis de estos elementos nos permitirán ver por qué el discernimiento reflexionante puede tener repercusiones serias en el ámbito de la política.
- 3) En el tercer capítulo se verá la relación entre moral y política, sobre cómo el juicio político en Arendt nos permite pensar la cuestión de lo público y, finalmente, sobre cómo podemos pensar el quehacer político desde la aproximación que Arendt ofrece, así como algunos límites de dicha lectura.

La tesis marcará algunas las características del discernimiento reflexionante que son prolíficas al momento de pensar la política, todo de acuerdo al modo en que Arendt abordó la tercera crítica de Kant. En cierto sentido, obtener algunas respuestas sobre este tema nos lleva a afrontar directamente varias preguntas: ¿qué significa hacer política?, ¿tiene todavía sentido?

La crisis consiste en que el ámbito político amenaza aquello único que parecía justificarlo. En esta situación la pregunta por el sentido de la política varía. Hoy apenas si suena ya: ¿Cuál es el sentido de la política? Pues está mucho más próximo al sentir de los pueblos, que se consideran amenazados en todas partes por la política, y donde precisamente los mejores se apartan conscientemente de ella, preguntar a sí mismos y a los demás si: ¿tiene la política todavía algún sentido?<sup>14</sup>

Esta tesis buscará indicar cómo es que a partir del discernimiento reflexionante podemos reactivar una veta del pensamiento político, que gira en torno a la capacidad de los seres humanos a reelaborar su pregunta por el mundo, por sus normas, leyes, por quienes participan en el ámbito de lo público. Y precisamente la riqueza del mundo puede ser valorada en función de qué tan hábiles seamos de poder renovar nuestros juicios sobre

---

<sup>14</sup> Arendt, Hannah, *¿Qué es política?*, Barcelona, Ed. Paidós, 1997, p. 97.

todo aquello que constituye el quehacer político, así como revalorar los marcos donde se ubican los participantes en este mundo en común.

## Capítulo Primero

### El discernimiento estético: los cuatro momentos de lo bello

Para Kant el discernimiento es “la capacidad de pensar lo particular como contenido bajo un universal”<sup>15</sup>. Si la regla o ley está dada *a priori*, entonces decimos que se trata del discernimiento determinante. Es decir, cuando nuestros juicios descansan en leyes que son universales y objetivas, decimos que se trata de un juicio determinante (como el de la ciencia y la moral, y que Kant desarrolla en sus dos textos críticos previos). Por el contrario, el discernimiento reflexionante, no parte de leyes universales sino de casos particulares; ante la vasta cantidad de leyes naturales que existen en la naturaleza, es imposible que el ser humano las comprenda todas de manera a partir de su experiencia empírica. Por ello, existe un principio regulativo que, a pesar de no contar con una ley mediante la cual ciertos juicios puedan ser subsumidos, brinda al ser humano la capacidad de *rastrear* aquella ley o principio desde juicios particulares. Sólo mediante este principio, dice Kant, es posible que podamos avanzar en el conocimiento.

Este tipo de juicios son los que el ser humano utiliza para indagar sobre temas como lo bello, lo sublime y la posibilidad de pensar en los fines de la naturaleza. En efecto, estos son temas que incluso sin contar con leyes que determinen cuáles son los principios y conceptos objetivos de la belleza o la finalidad en la naturaleza, al menos podemos indagar o buscar; para ello, el discernimiento reflexionante opera bajo un principio que permite preguntarnos por estos temas aunque no podamos apelar a su determinación objetiva.

Dicho de otra manera, sin la capacidad reflexionante del discernimiento, el ser humano no podría conjeturar más allá de las leyes empíricas y no podría aventurarse a buscar leyes fuera de lo que la experiencia ofrece. El discernimiento reflexionante parte de un principio que hace lícita la búsqueda de conceptos que nos permitan “progresar en la experiencia y adquirir conocimiento con el uso de nuestro entendimiento”<sup>16</sup>.

Esto tiene dos implicaciones importantes que están íntimamente ligadas. Si el discernimiento reflexionante es una capacidad que permite avanzar en la experiencia y en

---

<sup>15</sup> *KrU* B XXVI

<sup>16</sup> *KrU* B XXXVIII

la adquisición del conocimiento, ello implica que el entendimiento humano es capaz de *producir* leyes universales y, por lo tanto, determinantes. Dicho de otra manera, el discernimiento determinante permite asentar reglas y usarlas como base para la producción de conocimiento; por otra parte, el discernimiento reflexionante permite avanzar y explorar reglas principios que aún se desconocen, todo en aras de expandir el conocimiento y reglas asentadas en nuestros marcos de conocimiento y comprensión del mundo. Así entonces, todo saber vuelto universal y determinante partió del discernimiento reflexionante.

Bajo esta perspectiva, el discernimiento determinante y reflexionante tendrían que verse no como opuestos, sino como capacidades complementarias: la primera como la subsunción de casos particulares a universales dados o producidos por la razón; la segunda como la búsqueda de aquellos universales que aún no han podido ser dilucidados por el entendimiento humano. Felipe Marzoa lo define del siguiente modo:

Ahora bien, producir un universal es producir todo lo que se requiere para que quede determinado qué particulares se subsumen bajo ese universal y cuáles no. Luego: el juicio determinante no sólo presupone la previa producción del universal, sino que, además, está perfectamente determinado por esa operación previa. Y esa operación previa no es otra cosa que *el juicio reflexionante*. En efecto, el juicio reflexionante es, por definición, la operación de *producir el universal* para un particular dado, esto es: encontrar (o, lo que es lo mismo, producir) el concepto bajo el cual lo dado se subsume. Así pues, el carácter «determinante» de la facultad de juicio presupone su carácter «reflexionante» y está determinado desde él<sup>17</sup>.

En el caso de la *tercera crítica*, el discernimiento reflexionante consiste en aquella operación que, en la búsqueda de una regla universal, establece un *juego de capacidades anímicas* cuya producción espontánea desencadena del sentimiento de placer<sup>18</sup>. Incluso Kant sostiene que el fundamento de todo placer está ligado a la concordancia de los objetos del mundo y los conocimientos que tenemos de ellos. Dicho de otro modo, ampliar nuestro conocimiento a partir de la búsqueda de leyes universales genera en nosotros un placer que descansa en la idea de que la naturaleza, como un todo, tiene una sistematicidad que puede ser comprendida:

---

<sup>17</sup> Martínez Marzoa, Felipe, *Desconocida raíz común. (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*, La balsa de la Medusa, Barcelona, 1987, p. 18.

<sup>18</sup> *Cfr.* B LVII

Sin embargo, ese placer es el fundamento determinante de este juicio sólo porque se tiene consciencia de que descansa simplemente sobre la reflexión y las condiciones universales, aunque sólo subjetivas, de su concordancia con el conocimiento de los objetos en general, concordancia para la que la forma del objeto es teleológica<sup>19</sup>.

Lo anterior supone una idea realmente interesante: al ser humano le produce placer avanzar en el conocimiento; y no sólo eso, el progreso de la propia razón humana a través de la búsqueda de una sistematicidad en la naturaleza desata el sentimiento de placer. Podríamos decir, de manera aventurada, que para Kant la superación misma del ser humano es placentera, pues no se trata del conocimiento en sí mismo, sino en cómo la actividad humana logra desenmarañar el intrincado sistema de leyes que rigen a la totalidad de la naturaleza y así el ser humano avanza en su comprensión de ésta. El discernimiento reflexionante puede entenderse entonces como una capacidad heurística, que busca, ensaya y prueba posibles alternativas en la ampliación del conocimiento humano de la naturaleza y su papel en ella.

Pero ahora, la pregunta es: ¿cómo opera el discernimiento reflexionante en el marco de la estética? En lo que sigue se mostrarán los cuatro momentos del juicio estético, de manera que se comprenda mejor cuáles son los procesos internos del discernimiento reflexionante en el marco de la pregunta por el sentimiento de lo bello.

### **1.1. Según la cualidad**

El discernimiento estético parte de una cuestión particular: no se trata del conocer, sino del sentir<sup>20</sup>. La diferencia fundamental entre el *conocer* y el *sentir* es que el primero pretende determinar al objeto mediante un concepto, mientras que el segundo no busca determinar al objeto, sino que atiende al modo en que el sujeto es afectado por la representación del objeto<sup>21</sup>.

Al juicio estético no le compete determinar cuánto pesa un objeto, a qué velocidad se mueve, a qué temperatura hierve, en fin; más bien, atiende el estado de ánimo que se produce en el sujeto a partir de una representación dada. En esa medida decimos que este

---

<sup>19</sup> Cfr. *KrU* B XLVII

<sup>20</sup> En el presente capítulo se indicará a qué se refiere Kant con *sentir* (sentimiento), pues no guarda relación alguna con la *sensación* (sensibilidad). Baste por el momento indicar que se trata de dos cosas distintas.

<sup>21</sup> En el §1 “El juicio del gusto es estético” de la *KrU* Kant apunta lo siguiente: “Para distinguir si algo es o no bello no referimos la representación mediante el entendimiento al objeto para tener conocimiento, sino por medio de la imaginación al sujeto y a su sentimiento de placer o displacer”.

juicio es subjetivo: “Así pues, el juicio de gusto no es un juicio cognoscitivo y en esta medida no es lógico, sino estético, por lo cual se entiende aquel cuyo fundamento de determinación sólo puede ser *subjetivo*”<sup>22</sup>.

El discernimiento estético refiere a la capacidad total de las representaciones de las que el ánimo es consciente de su estado<sup>23</sup>. Esto quiere decir que, cuando elaboramos un juicio de gusto, nuestra representación no se ancla a un concepto determinado, sino que el sujeto se sustrae a la pura representación y los efectos que ésta ejerce sobre él. Así, dice Kant, el juicio estético se elabora al margen de los objetos. ¿Qué quiere decir esto? Que a pesar de que las representaciones (*Vorstellung*)<sup>24</sup> provengan de la intuición sensible (espacio/tiempo), los juicios estéticos no dan cuenta de los objetos del mundo sino al impacto que las representaciones (de los objetos) generan en el ánimo del sujeto: el sentimiento. A esto se refiere Kant cuando explica que el juicio estético es desinteresado y está al margen del objeto.

El campo del *conocimiento* (teórico y práctico) acota las representaciones a un concepto para determinar y delimitar el objeto; mientras que el campo del *sentimiento* no se ancla a un concepto para delimitar y determinar al objeto, sino que permanece al margen de éste para enfocarse en los efectos producidos a partir de la capacidad representativa. Sólo cuando no hay concepto de por medio, decimos que el juicio de gusto es puro<sup>25</sup>.

Se ve con facilidad que para decir que algo es bello y para demostrar que tengo gusto está en juego aquello en donde dependo de la existencia del objeto. Todo el mundo debe conceder que el juicio sobre la belleza en el que se entremezcla el más mínimo interés es muy parcial y de ninguna manera es un juicio puro de gusto. Para hacer de juez en

---

<sup>22</sup> *KrU* B4.

<sup>23</sup> *KrU* B5.

<sup>24</sup> Para Kant, toda representación refiere inmediatamente a los objetos en tanto que fenómenos de la experiencia empírica. *Cfr.* *KrV* B 314.

<sup>25</sup> El reino del conocimiento, por su naturaleza, es limitado. En cambio, la capacidad representativa, en tanto que no está delimitada por concepto alguno, reflexiona constantemente sobre las posibilidades infinitas del objeto. Sobre esta capacidad representativa Raúl Pallás tiene una reflexión interesante al respecto: “El sentimiento de lo bello va inherente a la subjetiva fuerza representativa como tal, que desborda el reino limitado del conocimiento. La belleza, en esta capacidad de rebasar lo cognoscitivo, indudablemente puede contribuir también a dilatar el campo de lo conocido, aunque en sí misma no sea un conocimiento determinado” en Pallás, Raúl, *El libre juego de las facultades, Enrahonar: Quaderns de filosofia*, Barcelona, 1990, No. 16, pp. 41-56, p. 49.

cuestiones de gusto no hay que preocuparse en modo alguno por la existencia de la cosa, sino ser totalmente indiferente al respecto<sup>26</sup>.

Ahora bien, hay que saber en qué está pensando Kant cuando habla del *interés*. ¿Cuáles son los tipos de interés que impiden realizar juicios de gusto puros? En primer lugar está el interés sensible: 1) cuando algo crea una inclinación en la sensación, por lo que decimos que se trata de algo *agradable*; y 2) si algo nos interesa porque atiende a un fin o propósito, por lo que decimos que es *bueno*. Ambas formas del interés implican un deseo, el primero en términos de una inclinación sensible y el segundo en términos de una inclinación de índole moral. Expliquemos entonces las dos formas del interés que Kant analiza.

Lo agradable es *aquello que en la sensación gusta a los sentidos*<sup>27</sup>. Hay una diferencia fundamental entre el concepto de “sentimiento” y “sensación”. El sentimiento es la reflexión sobre cómo la representación (dada por la intuición sensible) impacta en el ánimo; la sensación es el puro golpe sensible que el sujeto recibe a partir de la intuición<sup>28</sup>. La sensación es lo que produce una inclinación o rechazo inmediato a partir de los sentidos y sin una reflexión de por medio.

A mí me gusta, por ejemplo, el helado de nuez. Pero como es algo que mediante la sensación (la excitación de mis papilas gustativas) estimula mi deseo para comerlo, lo único que puedo decir del helado es que *deleita*, más no que *gusta*. Decimos que algo deleita cuando crea una inclinación inmediata por medio de los sentidos, en mi caso concreto, el sabor de un helado de nuez. Si tengo un interés en comer el helado no puedo decir que *gusta* pues, diría Kant, esto apela a un sentimiento que está reservado para aquello que consideramos *bello* y es juzgado desinteresadamente. La satisfacción en la sensación es lo que deleita; la satisfacción en la reflexión se denomina *placer*.

Por otra parte, está la satisfacción en lo *bueno*. Cuando decimos que algo es bueno, lo que queremos decir es que lo es respecto a un fin, es decir, es *bueno para algo*<sup>29</sup>. Esto significa que existe un deseo que está mediando la satisfacción, en este caso, dispuesto

---

<sup>26</sup> *KrU* B6.

<sup>27</sup> *KrU* B8.

<sup>28</sup> La sensibilidad suministra intuiciones, que no son más que la percepción inmediata de los objetos. *Cfr.* *KrV* §1.

<sup>29</sup> *Cfr.* *KvP* [60].

por la voluntad<sup>30</sup>. Si a mí me gustan, por ejemplo, las rosas, pero no por sí mismas sino porque sé que pueden hacer feliz a una mujer en caso de regalárselas, en realidad dichas rosas producen satisfacción en función de otro fin. En este caso, las rosas no me gustan por sí mismas, sino porque están juzgadas conforme a un fin específico que es ajeno a ellas: hacer feliz a una mujer.

Pero la satisfacción de un objeto debe ser libre si es que pretende considerarse un juicio puro de gusto. En cambio, si decimos que algo es bueno, significa que es bueno conforme a un fin, por lo que tenemos interés específico en el objeto. El juicio de gusto, en tanto que no supone concepto alguno como fundamento de determinación, no puede basarse en fines, ya que todo fin supone un concepto que guía nuestra relación con el objeto (en este caso, de lo *bueno*), e implica un interés en determinar el fin de un objeto conforme a dicho concepto.

El juicio de gusto, por el contrario, es meramente *contemplativo*, o sea, es un juicio que, indiferente a la existencia de un objeto, sólo enlaza su índole con el sentimiento de placer y displacer. Pero esta misma contemplación tampoco se dirige a conceptos, pues el juicio de gusto no es ningún juicio cognoscitivo (ni teórico ni práctico) y, en esta medida, tampoco está *fundamentado* en conceptos ni tampoco los *tiene como fin*<sup>31</sup>.

El juicio estético debe estar al margen del objeto, y no puede responder a inclinaciones sensibles (deleite) o morales (bueno). Cuando algo nos produce placer es porque dicho juicio se ha elaborado de manera libre y *desinteresada*; sólo podrá llamarse *bello* al objeto que, en la pura contemplación, logre desencadenar el sentimiento a partir de la representación y sin atarlo a un concepto o inclinación particular. Placer no es entonces lo que resulta *agradable* a los sentidos ni lo que la voluntad entiende como *bueno*, sino que es la reflexión en la cual el sujeto produce un sentimiento que sólo puede tener lugar cuando el juicio se ha realizado sin un interés (sensible o moral) de por medio y sin atender a un fin específico.

## 1.2. Según la cantidad

Este segundo momento explica por qué los juicios de gusto deben ser considerados como universales. La principal cuestión será aquí justificar cómo es que puede demandarse

---

<sup>30</sup> Kant define a la voluntad como facultad de fines o propósitos. *Cfr. KvP* [59].

<sup>31</sup> *KrU* B15.

adhesión universal desde una capacidad que no posee concepto universal, sino que la demanda con base en un juicio que es realizado con desinterés y al margen del objeto. Kant dice lo siguiente: “*Lo bello es aquello que, sin concepto, se representa como objeto de una satisfacción universal*”<sup>32</sup>.

Se dijo en la parte anterior que el juicio de gusto debe ser desinteresado, es decir, no puede estar mediado por un concepto o interés, sino que atiende a la pura representación del objeto sin afán de obtener un conocimiento específico de él. El hecho de que esto sea relevante para Kant radica en que, al apelar a la capacidad primigenia humana de representación, libre de toda satisfacción o interés particular, tenemos que “[...] presuponer [la capacidad representativa] en cualquier otro y, en consecuencia, debe creer tener un fundamento para exigir de todo el mundo una satisfacción semejante”<sup>33</sup>.

Sólo cuando hemos dejado de lado las determinaciones e inclinaciones particulares, podemos juzgar al objeto de manera desinteresada, desde una perspectiva que cualquier otro podría compartir o comprender. Lo bello supone dejar de lado mi esfera privada para apelar a un juicio que puede ser potencialmente compartido por los demás.

En esa medida, el juicio estético *pretende* una universalidad subjetiva. ¿Qué quiere decir esto? Que el hecho de que este juicio sea hecho de manera desinteresada y sin concepto, concibe la posibilidad de que los demás individuos puedan congeniar con uno a partir de una capacidad subjetiva en común. Bajo esa lógica, es lícito *suponer* que si los demás individuos han realizado de manera desinteresada y libre su juicio de gusto, (sin concepto e interés de por medio) podrán compartir el mismo sentimiento que yo respecto a tal o cual objeto.

En consecuencia, al juicio de gusto, junto con la conciencia de su separación con todo interés, debe serle inherente una pretensión de validez para todo el mundo, es decir, con él debe enlazarse una pretensión a una universalidad subjetiva<sup>34</sup>.

La cuestión particular de este juicio es que, a pesar de que la belleza no refiere a nada en los objetos (razón por la cual no puede pretender validez objetiva), sí refiere a la

---

<sup>32</sup> *KrU* B 17.

<sup>33</sup> *KrU* B 18.

<sup>34</sup> *KrU* B 18.

capacidad compartida de sentir placer y displacer. Así entonces, decimos que estos juicios atienden a una *cantidad estética*<sup>35</sup>, es decir, a una universalidad que radica en la participación del sentimiento en tanto que imparcial y desinteresado.

Por otro lado, resulta inútil *obligar* a los demás a concordar con un juicio del cual no puedo formular un concepto objetivo; lo único que se puede decir es que es *posible* una adhesión por parte de los demás bajo la idea de que son capaces de realizar juicios puros de gusto, libres de toda inclinación o interés particular. La cantidad estética refiere a una universalidad siempre posible, con base en la capacidad representativa en común de los sujetos que les permite producir el sentimiento.

Así pues, aquí hay que percatarse de que en el juicio del gusto no se postula nada más que un *voto universal* semejante con respecto a la satisfacción sin mediación del concepto; en esta medida, se postula la *posibilidad* de un juicio estético que al mismo tiempo pudiera considerarse como válido para todo el mundo. El mismo juicio del gusto no *postula* la concordancia de todo el mundo [...] sólo pretende del mundo esta concordancia [...] Así pues, el *voto universal* es tan sólo una idea<sup>36</sup>.

La pretensión de universalidad no descansa en un fundamento objetivo y por ello no hay ley universal que “obligue” a los individuos a adherirse a un concepto de belleza (puesto que no lo hay)<sup>37</sup>. Partimos de la idea de que el voto universal es posible en tanto que compartimos las *condiciones subjetivas del enjuiciamiento*<sup>38</sup> que provocan en nosotros el sentimiento de placer y displacer. Y más precisamente, aquella actividad subjetiva compartida radica en el *juego* de capacidades cognoscitivas: entendimiento e imaginación<sup>39</sup>.

Es interesante que Kant mencione el concepto de *juego* [Spiel]<sup>40</sup> para referirse al movimiento de las capacidades cuando nos representamos un objeto. Quizás, podríamos

---

<sup>35</sup> KrU B 25.

<sup>36</sup> KrU B 27.

<sup>37</sup> Aquí debe evitarse la siguiente confusión. Puede pensarse que referir belleza a un objeto implica necesariamente un concepto. Y sí, la *belleza* es un concepto pero no del objeto. Decimos que algo es bello *después* de haberse producido el sentimiento de placer o displacer, pero no hay un concepto o categoría (*a priori*) que sea fundamento de determinación para indicar qué objetos son bellos o no. Cfr. KrU B 152.

<sup>38</sup> KrU B30.

<sup>39</sup> Cfr. KrU B 29.

<sup>40</sup> La noción de juego será importante para Kant en la *Antropología*, pues consiste en la participación dentro mundo y *jugar el juego* en aras de aprender y dominar sus reglas. Foucault tiene una reflexión interesante al respecto: “Siendo el mundo su propia escuela, la reflexión antropológica tendrá el sentido de situar al hombre en este elemento formador. Por lo tanto será, indisolublemente, análisis de la manera en que el hombre adquiere el mundo (su uso, no su conocimiento), es decir, cómo puede instalarse en él, y entrar en

aventurar a decir, se trata de un estado lúdico, casi de inventiva, en el cual las capacidades no buscan determinar nada en el objeto y éstas se mantienen en un estado de animación en el cual lo que importa es el puro juego de nuestras facultades. Resulta curioso pensar esta descripción del juicio estético, puesto que el sentimiento de placer y displacer serían parte de un estado lúdico del sujeto, donde las capacidades se *vitalizan mutuamente*<sup>41</sup> sin anclarse en un concepto que defina al objeto.

Lo que se comparte universalmente en todo caso es la actividad lúdica de la imaginación y el entendimiento que, aún sin concepto, exige una adhesión por parte de todos los sujetos como parte del juego mismo. Los individuos, aun sin compartir concepto, comparten el estado lúdico de sus capacidades, cuestión que indica que la universalidad no sólo puede lograrse a partir de los conceptos, sino que también puede suponerse un acuerdo universal bajo la premisa de que los sujetos atienden únicamente al sentimiento producido por la mera representación, el puro juego de sus capacidades. En esa medida, Kant cierra este momento diciendo: “Bello es aquello que sin concepto gusta universalmente”<sup>42</sup>.

Demandamos universalidad en tanto que compartimos capacidades (entendimiento e imaginación) que, a partir de un estado lúdico e indeterminado de nuestro ánimo, se produce el sentimiento de placer o displacer<sup>43</sup>. Podemos decir que la belleza es aquella condición que se produce en los sujetos placer a través de una indeterminación conceptual que mantiene excitadas nuestras capacidades y que los une mediante un sentimiento o sentido en común.

### 1.3. Según la relación

En este tercer momento Kant emprende la tarea de definir la *forma* del juicio estético. Para esto define dos conceptos que, a pesar de ser muy cercanos, comprenden diferencias fundamentales, a saber: fin [*Zweck*] y finalidad [*Zweckmässigkeit*]. El proceder del juicio estético puede definirse como *finalidad sin fin*, es decir, un juicio que se da bajo la forma de una finalidad pero que no puede ser juzgado conforme a un fin como fundamento de

---

el juego: *Mitspielen* [participar]; y síntesis de las prescripciones y reglas que el mundo impone al hombre, por las cuales lo forma y lo pone en condiciones de dominar el juego: *das Spiel verstehen* [comprender el juego]”, en Foucault, Michel, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Argentina, Siglo XXI, 2009, p. 70.

<sup>41</sup> *KrU* B 146.

<sup>42</sup> *KrU* B 33.

<sup>43</sup> *Cfr. KrU* B 29.

determinación, puesto que esto supondría un interés. Pongamos un ejemplo para explicar esta diferencia.

Supongamos que usamos lentes y que sin ellos no podemos ver bien las figuras que se muestran en nuestro entorno. Sucede entonces que vamos por la calle y los lentes se nos caen a una coladera. Ante este desafortunado escenario, no podemos distinguir bien los objetos de nuestro alrededor, pero a la distancia podemos tener alguna idea de ellos. Pueden ser árboles, bancas, personas... no lo sabemos con certeza. Sólo suponemos que hay “algo” y que no se trata de simples manchas en la calle. Aunque no sabemos de qué objetos se trata, asumimos que en ellos existe un fin o propósito (la banca para que la gente se siente, el poste de luz que sirve para alumbrar, en fin).

Esto es, pensamos de acuerdo a una *finalidad* en los objetos aun cuando no distinguimos su *fin* objetivo. Lo anterior ilustra cómo opera el juicio estético, ya que incluso cuando no podemos determinar un objeto mediante un concepto, suponemos que algún fin habrá de tener. Es decir, la forma del juicio estético, aún sin un fin determinado, juzga de acuerdo a una finalidad. Por ello decimos que el discernimiento es reflexionante y no determinante. De esta manera, el juicio estético opera conforme a un propósito, pero al tratarse de un sentimiento que no deposita concepto alguno en el objeto, dicho juicio no responde a un fin determinado, sino a una reflexión que vuelve una y otra vez hacia sí pensando sobre los fines posibles de los objetos y que produce placer (Kant entiende esta constante reflexión como un juego donde las capacidades son vivificadas)<sup>44</sup>.

Así pues, al menos podemos observar una finalidad según la forma, también sin que le pongamos como fundamento un fin [...] y cuando menos la observamos en objetos, bien que no de otra manera que mediante la reflexión<sup>45</sup>.

El juicio estético opera entonces bajo una *finalidad sin fin*, donde sólo tenemos la representación del objeto y reflexionamos sobre sus fines pero sin poder determinarlos; de ahí que nuestra imaginación y entendimiento se mantengan en un estado de permanente suspensión o juego. Nos produce satisfacción pensar los objetos de acuerdo a una

---

<sup>44</sup> Aquí podemos ligar el proceder de la *finalidad sin fin* con la idea de contemplación que se hizo explícita en el apartado 1.1. Asimismo, esta forma contemplativa puede entenderse como el juego de la imaginación y el entendimiento, los cuales, al no contar con un fin, mantienen al ánimo “trabajando” como si existiese un fin objetivo. El placer sería entendido entonces como la vivificación constante de las capacidades humanas por medio de una reflexión que no está restringida por concepto alguno, y por ello se desborda en la representación.

<sup>45</sup> *KrU B 35*.

finalidad aun cuando no podemos determinarlos objetivamente; más aún, la incapacidad de pensar sus fines y mantener al ánimo en un estado de contemplación es precisamente lo que nos produce el sentimiento de placer.

Ahora bien, Kant distingue dos tipos de belleza: aquella que no se fundamenta en concepto alguno (*pulchritudo vaga*) y la que sí presupone un concepto (*pulchritudo adhaerens*). Esto de inmediato salta a la vista, puesto que Kant negó la posibilidad de hacer un juicio de gusto bajo la presuposición de un concepto. ¿En qué radica entonces esta posibilidad? La cuestión aquí es que el juicio estético que no descansa bajo ningún concepto se le dice *juicio puro de gusto*, mientras que el otro, en tanto descansa en un concepto (y no cualquier concepto, sino el de perfección) es un *juicio aplicado de gusto*<sup>46</sup>.

Cuando decimos que un objeto es *bueno*, lo es *para algo* externo a él<sup>47</sup>, es decir, decimos que algo nos agrada en función de un fin que es ajeno al objeto. Pero hay casos en los cuales el fin del objeto no depende de algo externo a él sino que se fundamenta en el objeto mismo. Si algo es juzgado en función de un fin ajeno, decimos que es bueno o útil; si es juzgado conforme a un fin interno, atendemos entonces a su perfección: “La finalidad objetiva es o bien la externa, esto es, la *utilidad*, o bien la interna, esto es, la *perfección del objeto*”<sup>48</sup>.

Este último caso es el que le interesa a Kant, ya que puede existir un juicio en el cual algo nos parezca bello pero no partiendo del sentimiento, sino bajo la idea de su perfección, es decir, bajo la idea de que ese objeto no depende de fines externos a él mismo. Sólo hay un concepto posible entonces para hacer un juicio de gusto y que, en todo caso, no sería *puro* sino *aplicado*<sup>49</sup>: perfección. ¿Quién o qué cumple esta característica? La respuesta es, dice Kant, el ser humano. El ser humano tiene el fin de su existencia en sí mismo, pues su fundamento de determinación no descansa en nada ajeno o fuera de él, sino que es capaz de determinar sus fines de acuerdo a su propia voluntad<sup>50</sup>.

---

<sup>46</sup> *KrU* B 53.

<sup>47</sup> *Cfr. KrU* §15.

<sup>48</sup> *KrU* B 44.

<sup>49</sup> Entiéndase por *puro* la *belleza libre* y sin concepto, mientras que *aplicado* refiere a *belleza adherente* y bajo el concepto de perfección.

<sup>50</sup> En la *KvP* Kant habrá dilucidado algunas cuestiones en torno al debate de la determinación según leyes mecánicas (naturales) y la determinación según leyes morales. Dado que el ser humano es un objeto de la naturaleza, está sometido a leyes naturales y mecánicas. Pero también, en la medida en la cual tiene conciencia, es capaz de determinar su propia acción en el mundo natural. En esa medida, el ser humano posee un componente de libertad que, si bien no puede modificar las leyes mecánicas, al menos sí se hace cargo del curso de sus acciones dentro del orden de los efectos naturales. Kant dice lo siguiente: “Pero el

Sólo aquello que tiene el fin de su existencia en sí mismo, el ser humano, que determina sus fines por medio de la razón o que allí donde debe tomarlos de la percepción externa los une, sin embargo, con fines esenciales y universales y puede entonces enjuiciar también estéticamente la coincidencia con aquellos fines, sólo este ser humano es, pues, capaz de un ideal de la *belleza*, del mismo modo que sólo la humanidad en su persona, en tanto que inteligencia, es capaz, entre todos los objetos del mundo, del ideal de *perfección*<sup>51</sup>.

El ser humano, en tanto que es capaz de determinarse a sí mismo mediante la voluntad, es decir, no posee un fin externo sino uno interno, se denomina perfecto (en potencia). Es decir, el ser humano no sirve *para algo*; no es un mero objeto que nos permite resolver tal o cual cosa. Tiene voluntad hacia sí mismo. Y como tal, puede ser juzgado como un ser del mundo digno de considerarse *bello*, en tanto que autorregula sus fines. El ser humano reevalúa su condición misma en el mundo.

Ahora bien, no sería algo bello conforme a un juicio puro de gusto, pero sí mediante un juicio aplicado de gusto<sup>52</sup>. Se puede concebir al ser humano como algo bello, pero teniendo en cuenta que este sentimiento se deriva de una intelectualización<sup>53</sup>; aunque el ser humano se ponga fines a sí mismo por medio de su voluntad, como esto va dirigido a su propia actividad y mejora, resulta bello.

En el ser humano converge una expresión de lo moral (en tanto que atiende a fines determinados por su propia voluntad) y, a la vez, como expresión de lo estético (en tanto que se puede derivar un sentimiento de placer a partir del concepto de su perfección). La idea de humano produce una belleza condicionada<sup>54</sup>, pues no gusta por sí sino por un sentimiento de placer derivado de su autodeterminación mediante su voluntad, es decir, en tanto expresión de la moralidad. En la figura humana, dice Kant, “[...] el ideal consiste en la expresión de lo *moral*, sin lo cual el objeto no gustaría universalmente y, en esta medida, positivamente”<sup>55</sup>.

---

mismo sujeto que, por otra parte, tiene conciencia de sí mismo como cosa en sí, considera también su existencia *en tanto que no está sometida a las condiciones del tiempo*, pero a sí mismo se considera como determinable por leyes que él se da a sí mismo mediante la razón, y en ésta su existencia nada es para él anterior a la de su voluntad. *Cfr. KpP* [98].

<sup>51</sup> *KrU B* 56.

<sup>52</sup> *KrU B* 52.

<sup>53</sup> *Cfr. KrU B* 55.

<sup>54</sup> Así le llama Kant también a la belleza adherente. *Cfr. KrU B* 49.

<sup>55</sup> *KrU B* 60.

Lo anterior es importante, puesto que el actuar moral del ser humano, esto es, la idea de un ser humano que actúa conforme a la determinación de sus propios fines (fin interno), provoca un sentimiento análogo o cercano al de los juicios puros de gusto. Esto implica que la idea del ser humano como un agente moral (que actúa según los fines que dispone para sí) produce un placer similar al juicio puro estético.

Evidentemente, no *gusta* de igual manera que un juicio sin concepto y libre de todo interés (en cuyo caso sería una *belleza libre*), pero genera un sentimiento muy aproximado (*belleza adherente*). No se está diciendo aquí que el acto moral concreto produzca placer<sup>56</sup>; se dice más bien que la idea de un ser humano como agente moral (que actúa conforme a los fines que él mismo determina) nos produce placer<sup>57</sup>. Nos *gusta*, pues, la idea de un ser humano que actúa de acuerdo a su voluntad; nos produce placer la idea del ser humano como agente que actúa libremente y de manera autónoma<sup>58</sup>. Esta descripción empata precisamente con una de las características más importantes para Kant sobre el gusto, a saber, realizar los juicios de manera autónoma<sup>59</sup>.

Baste entonces decir que el tercer momento del juicio estético, a pesar de no fundamentarse en la determinación de un fin objetivo, la *forma* del juicio *piensa* según una finalidad a pesar de no contar con un concepto para ello. Decimos entonces que el juicio de gusto opera conforme a una *finalidad sin fin*, es decir, una mera reflexión de nuestras capacidades (imaginación y entendimiento) que no determinan el fin del objeto. Esto es propiamente lo que produce placer: el juego permanente de nuestras capacidades que permiten pensar de acuerdo a una finalidad, pero sin anclarse en un fin específico del objeto en cuestión. Así, Kant termina por dar la definición de cierre respecto a este tercer momento: “La *belleza* es forma de la *finalidad* de un objeto en la medida en que ésta se percibe en él sin la *representación de un fin*”<sup>60</sup>.

#### 1.4. Según la modalidad

---

<sup>56</sup> Puesto que, como se ha dicho, el placer es un sentimiento y no se puede derivar un conocimiento moral de éste. El acto moral pasa por los canales de la razón y no por los del discernimiento reflexionante.

<sup>57</sup> Quepa aclarar que el actuar moral, en sí mismo, no produce placer, puesto que ésta es una capacidad que se desprende del juicio estético. Sin embargo, podría expresarse que la idea de un ser humano que se determina mediante la voluntad es algo que produce un placer *semejante* al juicio puro de gusto.

<sup>58</sup> Para Kant, el fin que prescribe la filosofía es el *hombre bajo leyes morales*, es decir, el humano como agente libre que reflexiona sobre su determinación en el mundo a través del ejercicio de su razón. *Cfr. KrU B422*.

<sup>59</sup> Más adelante se ahondará en esta aseveración.

<sup>60</sup> *KrU B 61*.

En el apartado *Según la cantidad* (1.2) se dijo que los juicios estéticos pretenden universalidad. Cuando se dice que la *pretenden* significa que no hay un fundamento objetivo para obligar a los demás individuos a sentir satisfacción en los mismos objetos que uno; lo único que se puede decir es que siempre y cuando juzguemos al margen del objeto y con total desinterés, podemos suponer empatar con todo aquel que haya realizado su juicio estético bajo las mismas condiciones. ¿Pero qué es en todo caso aquello que se comparte cuando el juicio estético es realizado con imparcialidad? La respuesta es: el sentimiento.

Debemos partir de que tenemos un sentido común [*sensus communis*] que hace posible entender al otro cuando dice “esto me parece bello”. No partimos, por ejemplo, de que nuestra capacidad de sentir placer y displacer es radicalmente diferente para cada quién; al contrario, si compartimos las condiciones subjetivas del juicio estético (entendimiento e imaginación) y somos capaces de juzgar al margen del objeto, entonces el sentimiento, a pesar producirse en gran diversidad de juicios, debe suponerse como uno y el mismo para todos.

Así pues, sólo bajo la presuposición de que hay un sentido común (por el que, sin embargo, no entendemos ningún sentido externo, sino el efecto a partir del juego libre de nuestras capacidades cognoscitivas), sólo bajo la presuposición, decía, de un sentido común tal puede admitirse el juicio de gusto<sup>61</sup>.

Si negáramos la posibilidad de comunicar nuestro sentimiento (la satisfacción a través de una representación dada), no tendría sentido alguno siquiera hablar sobre lo que nos parece bello, pues fundamentalmente los otros no podrían entender qué decimos cuando expresáramos que algo nos parece bello. El sentido común debe presuponerse entonces en todo sujeto racional que cuente con las capacidades cognoscitivas (entendimiento e imaginación) y juzgue al objeto de acuerdo al estado interno producido por la representación. Debemos dar por sentado que nuestro sentimiento es el mismo, incluso si los objetos que nos producen placer son distintos, o incluso si a nosotros nos produce disgusto lo que a otros les parece bello.

No tendría lógica comunicar el gusto ni demandar una adhesión universal si de antemano no asumiéramos que existen condiciones subjetivas del juicio compartidas. El

---

<sup>61</sup> *KrU* B 65.

*sentido común*<sup>62</sup> es un principio que se debe de asumir de forma necesaria si es que pretendemos que el juicio estético sea comunicable y demande adhesión universal. Aunque no podamos comprobar objetivamente dicho *sentido* (puesto que no es un objeto como tal) al menos sirve a modo de principio regulador<sup>63</sup> para partir de un horizonte de comprensión mutuo con respecto al sentimiento.

En ese sentido, el juicio estético debe asumirse *necesario*, como algo que no es una mera condición privada de los sujetos, sino que está en todo aquel que diga sentir satisfacción en los objetos del mundo. Bello, finalmente, es lo que debe considerarse como necesario en la medida en la cual el juicio estético pretende una adhesión universal de todos y cada uno de los individuos<sup>64</sup>.

### 1.5. Anotación sobre los objetos de belleza

Es necesario hacer notar que los ejemplos de la *Crítica del discernimiento* sobre aquello que produce placer (motivo por el que le denominamos bello) no están relacionados de entrada a la producción artística. Esto permite señalar que Kant no pensó al juicio estético como una teoría del arte. La aclaración no deja de ser pertinente, puesto que nos revela que los propósitos de la teoría estética van más allá de una teoría artística.

Al final del primer libro, *Analítica de lo bello*, Kant argumenta que muchos de los objetos que podemos lícitamente denominar como bellos los encontramos en la naturaleza, tal como el trino de un pájaro o incluso el humo de una chimenea. Lo bello no se limita al mundo de la obra artística, sino que se abre a todo objeto de la naturaleza. ¿Qué es entonces lo que agrada del cantar del pájaro o del humo de la chimenea? En el trino del pájaro, por ejemplo, la belleza radica en que no podemos derivar las reglas (en este caso, de la música) de su canto, pues no responde a estructura alguna, sino que es un sonido alegre que se desenvuelve espontáneamente y, al no haber interés alguno sino una satisfacción espontánea, provoca placer.

---

<sup>62</sup> Cabe decir que la cuestión del *sentido común* [sensus communis] no fue inaugurado por Kant. La llamado “ilustración escocesa”, comprendida por Hutcheson, Shaftesbury y el mismo Hume, habrían tratado ya el tema del sentido común. Tanto en Hutcheson y Shaftesbury este sentido común está ligado a la cuestión de la virtud y la relación con la divinidad. Por su parte, Hume pensaba que el ser humano crea un sentido común de lo bueno y lo malo dependiendo de la satisfacción o desagrado. Véase: Broadie, Alexander, *A History of Scottish Philosophy*, Inglaterra, Ed. Edinburgh University Press, 2009.

<sup>63</sup> Kant indica que esta pretensión de adecuación es una exigencia de la razón, es decir, aun cuando no podemos determinar objetivamente un acuerdo, debemos de suponer dicho principio. Cfr. *KrU B* 68.

<sup>64</sup> *KrU B* 68.

Kant contrasta el trino con el canto humano, el cual sí posee reglas de entonación y atiende a un fin, que es cumplir con las notas señaladas por la partitura. Esta cuestión, dice Kant, ya supondría un interés, a saber, llevar a cabo la partitura conforme a reglas establecidas. El trino del pájaro, en cambio, es inapresable en reglas musicales, lo cual mantiene al ánimo en un estado lúdico y constante reflexión. En este sentido, diría Kant, lo que nos gusta es precisamente que no podemos determinar objetivamente qué es aquello del trino que nos produce tanto placer y precisamente dicha incapacidad es lo que mantiene al ánimo en permanente reflexión y, en consecuencia, produce placer. A juicio de Kant, la naturaleza está plagada de este tipo de eventos.

La naturaleza pródiga en multiplicidades hasta la exuberancia, no sometida a coerción alguna de reglas artificiales, podría dar por el contrario suficiente alimento a su gusto. Incluso el canto de un pájaro que no podemos encajar bajo ninguna regla musical parece contener más libertad y, en esta medida, contener más para el gusto que lo que contiene el mismo canto humano llevado a cabo según todas las reglas de la tonalidad, pues uno se harta mucho antes de este último cuando se repite a menudo y largo tiempo<sup>65</sup>.

Ahora bien, la cuestión aquí no es si efectivamente nos gusta el canto del pájaro o no. Lo esencial es que Kant, nos indica que tener un placer desinteresado apela a un sentimiento de índole general. En otras palabras, es más posible que un juicio desinteresado *tienda* a la universalidad que un juicio atado por las particularidades del placer subjetivo.

Y parece que podemos encontrar muchos ejemplos de objetos bellos en la naturaleza, pues la espontaneidad con la que acontecen los eventos naturales nos ayuda a no tener de entrada un interés específico en ellos. En el ejemplo del humo de la chimenea, lo que gusta son sus formas inapresables que de algún modo nos invitan a imaginar sobre las múltiples figuras que podrían encontrarse. O bien podrían ser las nubes, que forman diversas figuras cambiantes y mantienen a nuestro ánimo en un estado lúdico, sin más pretensión que satisfacerse por el juego de nuestra imaginación con el entendimiento. Incluso Kant apunta que todo arte, para gustar universalmente, debe presentarse como si fuera naturaleza y no estuviera sometido a reglas artísticas.

Sin embargo, la finalidad en su forma debe parecer tan libre frente a toda coerción de reglas arbitrarias como si se tratara de un producto de la mera naturaleza. [...] La naturaleza era

---

<sup>65</sup> *KrU* B 73.

bella cuando al mismo tiempo parece arte y el arte sólo puede llamarse bello cuando somos conscientes de que es arte y, sin embargo, parece naturaleza<sup>66</sup>.

Así entonces, al menos en esta primera parte, Kant no refiere a obras artísticas como ejemplo de objetos bellos. Y esto resulta significativo, puesto que el juicio estético se deslinda desde el principio de una simple teoría del arte y muestra que el juicio de gusto se relaciona más bien con la capacidad humana de enjuiciar todo aquello que provoque un sentimiento sobre lo bello. Es el efecto estético lo que le interesa a Kant estudiar; y es un efecto, según dice, más proclive a ser expresado mediante los objetos de la naturaleza que los del arte.

Sin embargo, Kant sí es consciente de que una obra de arte puede ser juzgada según el sentimiento y que de hecho también tiene su importancia como actividad pedagógica del gusto. Pero es necesario enmarcar la obra artística desde un horizonte en el que es el discernimiento estético la capacidad que fundamenta el modo de su recepción y no viceversa, es decir, el arte no que puede fundamentar nuestros juicios estéticos. Es esencial, por lo pronto, comprender que el juicio reflexionante no es algo que pueda ser definido o apresado conceptualmente; más bien, el discernimiento funciona bajo un principio de indagación, una operación heurística del pensar.

Es precisamente bajo este tamiz que nos adentraremos al juicio reflexionante en la teoría arendtiana, pues sostendremos que una de las condiciones fundamentales en los juicios relativos a la política consiste en la posibilidad de renovarse a partir de la operación heurística innata del pensamiento. Veremos, pues, que una de las virtudes del juicio político es que no puede anclarse a valores universales e inmóviles; antes bien, presume la posibilidad de hacer un nuevo conteo para reelaborar el mundo en común<sup>67</sup>.

## **1.6. Una reflexión política a partir de los cuatro momentos del discernimiento estético**

---

<sup>66</sup> *KrU B 179*.

<sup>67</sup> Para Jacques Rancière, la política se funda en el momento mismo donde los sujetos hacen una nueva valoración de las condiciones de aparición de los sujetos, no meramente física sino atendiendo a su capacidad de incidir en las decisiones en común: "Hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo "entre" ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada". Véase: Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Argentina, Ed. Nueva Visión, 1996, p. 42.

Los apartados anteriores delinearón las cuatro características fundamentales para elaborar el juicio de gusto: *desinteresado*, *universal*, de acuerdo la forma de una *finalidad* y *necesario*. Ahora bien, surge una pregunta que no podemos seguir dejando de lado, a saber, ¿por qué me interesa dar cuenta de estos cuatro momentos? Es decir, ¿qué va en juego en el juicio estético y qué papel juega el discernimiento reflexionante que puede ser tan importante para la política? La tarea de esta última parte introducirá la importancia de estos cuatro momentos respecto a la pregunta por la política. Señalaré algunas de las operaciones del discernimiento reflexionante que Arendt posteriormente habría retomado para nutrir su propia teoría del juicio político.

La característica que me gustaría tomar como eje es que los juicios estéticos, al no tener una justificación objetiva, no operan bajo criterios de verdad, sino de validez. Esto no es menor, pues contamos con un principio subjetivo que nos permite buscar la universalidad de nuestros juicios estéticos aun cuando no contamos con la regla para determinarlos objetivamente.

Por ello hablamos de validez y no de verdad. Es decir, nuestros juicios estéticos no pueden ser verdaderos, pero sí válidos. No podemos obligar a nuestros semejantes y no podemos *demostrar* nuestros juicios sobre lo bello al modo de la ciencia; sin embargo, el principio regulativo del discernimiento reflexionante nos hace elaborar juicios *como si* dicha objetividad pudiera ser alcanzable. Y más todavía, podemos tomar como referencia juicios de nuestros semejantes que sean ejemplares para usarlos como guía para crear mejores juicios y que tiendan a la universalidad.

En los apartados anteriores se mostró que, en tanto que no está fundamentado en un concepto determinado, el juicio de gusto debe ser imparcial y no puede responder a una inclinación particular (véase 1.1. y 1.2.). El sentimiento de placer es libre y sin concepto, por lo que no cabe fundamentarlo a partir de un interés concreto<sup>68</sup>, sino que es producto de un juego espontáneo entre las capacidades del ánimo (imaginación y entendimiento)<sup>69</sup>.

Pero no podría elaborar un juicio de gusto si el fundamento de mi sentimiento consistiera en adecuarme a lo que el otro considera bello, puesto que supondría no

---

<sup>68</sup> Por interés entiéndase la relación de un objeto con su concepto o regla universal que determina su fin.

<sup>69</sup> Kant también llama al juicio estético como un *estímulo y movimiento del ánimo*. Cfr. KrU B 218.

reflexionar por cuenta propia sino meramente imitar a alguien más. El juicio estético, ante todo, es autónomo, libre y espontáneo, por lo que fundamentar nuestro sentimiento en el parecer de alguien más resulta inútil.

Además, de todo juicio que debe demostrar el gusto del sujeto se exige que el sujeto juzgue por sí, sin verse obligado a andar a tientas, mediante la experiencia, entre los juicios de otros, sin tener que instruirse de antemano por la satisfacción o insatisfacción que estos otros experimentan en el mismo objeto. [...] El gusto pretende meramente autonomía. Tomar juicios ajenos como fundamento de determinación del propio sería heteronomía<sup>70</sup>.

El hecho de que el juicio pretenda autonomía responde a la idea de que el sujeto debe ser capaz de apelar al propio uso de sus facultades para emitir un juicio, es decir, al propio ejercicio de sus capacidades. A lo mucho, la posición de los demás con respecto a un objeto sería un modo de guiar mi juicio, pero nunca podría tomarse como una *demonstración*, ya que el gusto no puede hacer afirmaciones de ese tipo. Y viceversa, los demás no pueden empatar con nuestro sentimiento si parte del mero interés de copiarlo. Lo que sí es posible es que tomemos referentes externos (personajes ilustres, críticos, amistades, en fin), pero nunca basar nuestro juicio en ellos, sino sólo tomarlos en cuenta para contrastar el modo en que realizamos juicios sobre lo que nos parece bello.

Pero ve igualmente que aquello que ha gustado a otros nunca puede servir como fundamento de un juicio estético. Ciertamente, el juicio desfavorable de otros con respecto al nuestro puede con razón hacernos sospechoso el nuestro, pero nunca convencernos de su incorrección. Así pues, no hay ningún *argumento demostrativo* empírico para forzar el juicio de gusto a nadie<sup>71</sup>.

Así entonces, el juicio estético, en tanto que desinteresado, libre y espontáneo, pretende autonomía. El sujeto debe juzgar por sí mismo, atreverse a realizar sus juicios sin injerencia de algo más que del sentimiento derivado de su propio juego de capacidades<sup>72</sup>.

Pero esto no significa que podamos decir que cada quien tiene su gusto y que sobre él nunca se pueden llegar a acuerdos. La autonomía en Kant no excluye de la interacción

---

<sup>70</sup> *KrU* B 137.

<sup>71</sup> *KrU* B 141.

<sup>72</sup> Esta autonomía en el juicio recuerda al llamado ilustrado de atreverse a pensar por uno mismo y liberarse de la tutela de otros para poder formular juicios *Cfr.* Kant, Immanuel, “Qué es la Ilustración” (1784), en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1979. pp. 25-38.

con el otro; al contrario, en el marco de la esfera pública habrá multiplicidad de juicios diversos y no es posible desentenderse de otros puntos de vista. Kant entiende que todos los juicios se dan dentro de una sociedad y resultaría vano escapar de la opinión de los demás.

La idea de autonomía que parece delinear aquí Kant radica en tomar los juicios ajenos en cuenta para formarse de una opinión propia. En esa medida, la convivencia con los demás forja mi propio juicio, y tal actividad carece de valor si simplemente imito el juicio de los demás en aras de cierto beneficio o aceptación. El juicio estético sólo tiene valor cuando se han tomado ejemplos, pero no para imitar, sino para guiarlo y forjar mi propio gusto a partir de la interacción con los demás.

[...] por muy libre que pueda ser [la razón], que si cada sujeto tuviera siempre que comenzar a partir de las rudas predisposiciones de su natural, no cayera en intentos erróneos si otros no lo hubieran precedido con la suya, no para convertir a los sucesores en meros imitadores, sino para mediante su proceder poner a otros sobre la pista para buscar los principios en sí mismos y así tomar su propio camino, a menudo mejor. [...] el gusto es entre todas las capacidades y talentos aquel que necesita máximamente ejemplos de aquello que a lo largo del progreso de la cultura ha mantenido la aprobación por más tiempo, para no recaer ni en la tosquedad ni en la rudeza de los primeros ensayos.<sup>73</sup>

En esa medida, contrastamos los juicios propios con los de nuestros semejantes; es posible hallar en los demás argumentos y puntos de vista que pueden ser útiles para nosotros y nos permitan avanzar en nuestros acuerdos. Esto es a lo que Kant se refiere cuando menciona que el juicio estético implica ponerse en el lugar del otro: no se trata de obligar al acuerdo ni de imitar el juicio ajeno, sino de reconocer que nuestra actividad de elaborar juicios estéticos se enriquece con el diálogo entre nosotros y nuestros semejantes.

La *idea* de acuerdo universal es un principio que regula nuestras pretensiones de validez, es decir, nos indica que a pesar de no contar con un voto universal sobre los juicios estéticos, es posible apelar a juicios que sean aceptados ampliamente y que bien podrían ser universales, o que al menos tienden a ello por la representación que tienen no sólo para quien formula sino también para los demás. La validez en este contexto consiste

---

<sup>73</sup> *KrU* B 138.

en el reconocimiento de una capacidad que hace posible encontrar en cada juicio particular necesidad universal<sup>74</sup>.

Ahí radica la fuerza de la validez universal: reconocer que un juicio elaborado de manera desinteresada (al margen del objeto) *tiende* a lo general, a una esfera mucho más amplia que la propia. Incluso si de entrada no empatamos con el juicio de los demás, debemos de reconocer que, en su posición, entenderíamos por qué realizó tal o cual juicio. A esto Kant le llama un *modo de pensar ampliado*<sup>75</sup>, es decir, aquella forma del pensamiento según la cual los individuos se sustraen de sus condiciones privadas para *atener su juicio a la razón humana global*<sup>76</sup>.

Llegados a este punto podemos ver que Kant no busca derivar el sentimiento de placer o displacer de un concepto universal al cual podamos acudir para demandar el acuerdo. Lo esencial del gusto gira en torno a cómo es que nuestros juicios son elaborados con desinterés y al margen del objeto puede demandar validez universal, sin importar cuál haya sido el objeto digno de considerarse bello. Que el juicio estético no sea demostrativo implica la necesidad de contrastar nuestros juicios.

Cuando un juicio vale más allá del individuo es que apela a la universalidad, pues es tan representativo que otros individuos lo toman como guía para sus propios juicios. En este sentido, dichos juicios tienden a la generalidad, son válidos en la medida que representan y engloban los puntos de vista de muchos individuos. Y este tipo de juicios se vuelven representativos porque aquél que los genera no sólo atiende a sus inclinaciones, sino que su modo de pensar es ampliado.

Para Kant, atenerse al juicio ajeno y tomarlo en cuenta parte de una condición que define incluso a la propia humanidad, a saber, la *sociabilidad*. El juicio estético, en su necesidad de comunicarse universalmente, muestra que el humano no es independiente de su entorno, sino que en última instancia la interacción con éste es lo que define su propia condición humana. Bajo esta lógica, parte de lo que define a la humanidad es su

---

<sup>74</sup> Alessandro Ferrara presta especial atención a la noción de *validez ejemplar* en Kant y ve en ésta una posibilidad de pensar una normatividad del juicio que admita la universalidad a partir de la particularidad del juicio. A propósito de esto, el autor indica lo siguiente: “A judgement that unites a focus on particulars and yet a universal scope in its claim to validity is possible insofar as it appeals to *exemplary validity*”, en Ferrara, Alessandro, *The Force of the example. Explorations in the paradigm of judgement*, Nueva York, Columbia University Press, p. 47.

<sup>75</sup> *KrU* B 159.

<sup>76</sup> *KrU* B 157.

sociabilidad y, en consecuencia, la comunicación del sentimiento en una esfera pública debe considerarse en él una necesidad.

Desde un punto de vista empírico, lo bello sólo interesa en la *sociedad*. Y si se concede que el impulso social es el impulso natural del hombre, más la idoneidad y la tendencia a ella, esto es, la *sociabilidad*, se concede como propiedad que pertenece a la *humanidad*, no puede faltar entonces que también deba considerarse al gusto como una capacidad de enjuiciamiento de todo aquello por medio de lo cual uno puede comunicar su *sentimiento* a todos los demás, o sea, como medio de promoción de aquello que reclama la inclinación natural de cada uno<sup>77</sup>.

Cuando no hay debate entre los individuos y se corta la comunicación entre ellos, se abre la posibilidad de la renuncia de la humanidad. Incluso en los casos donde no hay un acuerdo sobre los objetos que nos parecen bellos, no podemos dejar de comunicarlo al otro, ya que de otro modo no tendría sentido apelar a un cuerdo universal. La idea (reguladora) del acuerdo exige mantener la comunicación con el otro en tanto que aquello que siento puede ser compartido universalmente y, en esa medida, me esfuerzo por comunicar ese sentimiento, pues quiero que los demás reconozcan y sientan el mismo placer que yo.

Cuando el juicio privado se hace valer por encima de los demás deja de existir comunicación entre los individuos. Atendiendo a lo anteriormente dicho, renunciar a la comunicabilidad, supone renunciar también a lo que nos distingue como seres humanos. Esto permite sostener que ahí donde la comunicación es interrumpida, no hay propiamente política, sino una suspensión de ésta; o en su defecto, toda renuncia de la comunicabilidad trae consigo una noción perversa de política, donde un juicio privado niega el debate para imponer *su* verdad frente a la multiplicidad de perspectivas posibles.

En este escenario, dado que no existe una comunicabilidad recíproca entre agentes, no habría propiamente humanidad; o al menos no la idea kantiana de un humano que puede enriquecer y expandir el uso de su razón a través de la interacción con los demás<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> *KrU* 163.

<sup>78</sup> En su ensayo “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, Kant argumenta que nuestros avances se dan a partir de la interacción con los individuos; y más aún, dicha interacción no siempre se da en los mejores términos, lo cual estimula al propio ser humano. *Cfr. Op. cit. Filosofía de la historia...* p. 50.

El humano, en tanto envuelve el proyecto de ciudadano cosmopolita, no tendría lugar ahí donde se niegue la comunicación de los individuos dentro de una esfera pública.

El humano sin comunicación, sin interacción con los otros, sería una entidad con pobreza de experiencia<sup>79</sup>, desprovista de la multiplicidad de vida que se le podría abrir en la interacción con los demás participantes de su comunidad. Esto implica que incluso cuando los individuos no se ponen de acuerdo –pero debaten-, existe comunicación.

La comunicación del sentimiento no exige el acuerdo, lo toma como base para mantener abierto el diálogo; e incluso si no se llega a un arreglo y existe disenso, los individuos deben de mantener las vías de comunicación abiertas si es que asumen como posible el voto universal. Esto quiere decir que, aun cuando esté en fundamental desacuerdo con el otro, debo de reconocer en él a un agente que *siente* igual que yo, pues poseemos un sentido común, y por ello existe siempre la posibilidad de congeniar<sup>80</sup>; lo esencial es, como se dijo, mantener los canales de comunicación abiertos.

Es en esa medida que Kant dirá que *sobre el gusto cabe debatir*<sup>81</sup>. Bajo el afán de pretender una adhesión universal, los individuos entran en contacto con una esfera pública que enriquece y amplía su experiencia estética del mundo, puesto que en el debate los demás nos comunican el placer que sienten de ciertos objetos y nosotros hacemos lo mismo hacia ellos. Y lo que es más, en la medida en la cual no poseemos un concepto para determinar objetivamente la belleza de los objetos, el debate sobre aquello que nos produce placer nunca se dará por terminado. Así pues, la posibilidad de enriquecer nuestra experiencia a través del diálogo tendrá su límite en función de la comunicación existente con los demás.

Es ahí donde radica la connotación política del juicio de gusto: incluso cuando nuestros juicios puedan ser diferentes, debemos de asumir la posibilidad de entenderlos. Mientras esta posibilidad exista, el debate sobre los objetos de belleza nunca se da por

---

<sup>79</sup> Esta inquietud fue tomada después por Walter Benjamin, el cual criticó duramente la posición del adulto alemán, quien no creía que hubiese más experiencias posibles que las que él vivió, desdénando por ello las aspiraciones de los jóvenes. Véase: Benjamin, Walter. *Estudios metafísicos y de filosofía de la historia en «Obras»*, Libro II, Vol. 1, Madrid, Ed. Abada, 2010.

<sup>80</sup> Serrano Gómez verá en el conflicto mismo una forma de sociabilidad y diálogo que, incluso en su forma más extrema, es una forma de incluir al otro en el debate. En ese sentido, dice Serrano, debemos “[...] reconocer que el conflicto no sólo es un fenómeno constitutivo de la subjetividad, sino también de la sociabilidad”. Véase: Serrano Gómez, Enrique. *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, España Ed. Anthropos, 2004, p. 19.

<sup>81</sup> KrU B 233.

terminado. Es decir, la connotación política del juicio de gusto recae en que exige la permanente comunicación del juicio en aras del acuerdo universal que, aunque esté como principio regulativo del juicio, se plantea como posible en la medida en la cual todos podemos sustraernos de nuestras condiciones particulares para elaborar juicios de carácter general y, por ende, más representativos para nuestros semejantes (o al menos más asequibles).

En la medida en la cual no hay fundamento objetivo para el gusto, los individuos nunca dejan de interactuar entre ellos, sino que mantienen constantemente la comunicación de su sentimiento a los demás, condición que hace de la experiencia estética algo compartido y, por ende, una actividad que puede enriquecerse permanentemente. Qué tanto se ampliará la experiencia estética, dependerá de cuántas personas interactúen en el marco de la esfera pública.

Pero podemos adelantar que la idea de comunicar nuestro sentimiento de placer o displacer supone que, entre más participen, mejor<sup>82</sup>. Y quizá lo más interesante es que el debate con los demás (bajo el tamiz de la capacidad reflexionante del juicio), dado que nunca está determinado, abre la puerta para que la discusión siempre esté abierta y la búsqueda de escenarios posibles sea una condición *sine qua non* del juicio político.

---

<sup>82</sup> En torno a la actividad crítica Hannah Arendt mencionará lo siguiente: “Para Kant y Sócrates, el pensamiento crítico se expone a sí mismo a «la prueba de un examen libre y público», algo que supone que cuantos más participen mejor”. *Op. cit.* Arendt, H., *Conferencias...* p. 77.

## Capítulo segundo

### Conceptos de la estética para pensar la política

El capítulo previo mostró los cuatro momentos del juicio de gusto, de manera que se puedan comprender las operaciones del discernimiento reflexionante en el marco del juicio estético. En este capítulo se analizarán tres conceptos que Arendt retomó de la estética y veremos cómo les dio, por decirlo de algún modo, un giro político. Estos conceptos en concreto son validez ejemplar, sentido común (*sensus communis*) e imparcialidad; además, veremos que en cada uno de estos conceptos el discernimiento reflexionante representa un punto de referencia para entenderlos.

En primera instancia, el *desinterés* fue relevante para Arendt en la medida en la cual supone una actitud *imparcial* por parte de quien elabora el juicio<sup>83</sup>. Ser imparcial supone sustraerse de las condiciones privadas para atender a nuestros semejantes. El desinterés, bajo esta perspectiva, no implica un mero desdén al ámbito público, sino que supone un ejercicio a partir del cual el sujeto busca una posición tal que le permita ejercer juicios de índole general, es decir, que, al no estar sustraídos a la condición privada del sujeto, puedan representar los puntos de vista de otras personas.

Posteriormente, se abordará el concepto de la *validez ejemplar*. Arendt prestó particular atención a la cuestión de la validez, en tanto que es un criterio normativo que no descansa bajo criterios de verdad. Un juicio válido, aunque no es demostrable, sí representa al menos un punto de referencia para otros individuos que elaboran juicios. En otras palabras, la validez ejemplar refiere a aquellos juicios que si bien no pueden considerarse como verdaderos, son tan representativos para más de un sujeto y por ello ampliamente aceptados. Además, que los juicios ejemplares no sean verdaderos, admite la posibilidad de reelaborarlos de manera permanente.

Finalmente, el sentido común o *sensus communis* fue un concepto que Arendt retomó como una vía para pensar una capacidad de realizar juicios que admitan la diferencia; es decir, para Arendt no hablamos de *un* sentido común sino de una capacidad

---

<sup>83</sup> Aunque es preciso indicar que el *desinterés* del juicio estético de Kant guarda diferencias con la *imparcialidad* arendtiana. Si bien es cierto que ambos conceptos refieren a la capacidad de situarse más allá de los juicios particulares y privados, en Kant esto radica sólo en el juicio estético, mientras que Arendt lo ubica claramente bajo un espectro político.

compartida para enjuiciar “que toma en consideración a los demás y sus sentimientos”<sup>84</sup>. Esto nos permite ver que para Arendt el *sensus communis* comprende la idea de que para elaborar juicios, en tanto que los elaboramos en una comunidad, es preciso anticipar una pluralidad de posibles interlocutores con quienes compartimos una capacidad mutua para entablar comunicación.

Las conclusiones de esta parte estarán enfocadas mostrar cómo Arendt derivó nociones que le permitieron formular las características del juicio político<sup>85</sup>, todo esto a través de la revisión del *sentido común*, la *validez ejemplar* y el *desinterés*. Estos conceptos nos acercarán a la comprensión arendtiana del juicio político y permitirán ver que ahí donde se comparten condiciones en compartidas para elaborar juicios, también es posible encontrar la preocupación por un mundo en común:

[...] pues el punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre [...] Dondequiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este «espacio entre» [*Zwischen-Raum*] donde tienen lugar todos los asuntos humanos. El espacio entre los hombres, que es el mundo, no puede existir sin ellos, por lo que un mundo sin hombres o una naturaleza sin hombres, sería en sí mismo una contradicción<sup>86</sup>.

El juicio político supone en Arendt la idea de que se comparte un mundo en común, donde éste se concibe a través de singularidades que convergen y cada una obtiene reconocimiento en función de su carácter único<sup>87</sup>. En ese sentido, como lo apunta Beiner, Arendt descubre que la inquietud de Kant por el juicio de gusto movió fibras que tenían repercusiones en el ámbito de la política, en la medida en que el juicio sobre lo bello, al no ser objetivo, están abiertos al diálogo y al debate, lo cual tiene como fundamento la idea de la pluralidad humana:

---

<sup>84</sup> *Op. cit.* Arendt, H., *Conferencias...*, p. 133.

<sup>85</sup> Para Arendt uno de los rasgos más fundamentales de la política es la pluralidad humana. el reconocimiento de la inevitable diferencia entre los seres humanos: “La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias”. *Ibid.*, p. 45.

<sup>86</sup> Arendt, Hannah, *¿Qué es política?*, España, Paidós, 2002, p. 57-58.

<sup>87</sup> Bajo esta perspectiva, Cristina Sánchez apunta: Y, de nuevo con Arendt, pensar la responsabilidad que tenemos en el *cuidado* de ese mundo común, en la preservación de la pluralidad humana, de tal manera que sea posible poder manifestar *quiénes* somos, en lugar de *qué* somos (mano de obra barata, cuerpos explotados, nuda vida). Sánchez Muñoz, Cristina, “Responsabilidad política en la construcción de lo público. Reflexiones a partir de Hannah Arendt”, en Muñoz Sánchez, María Teresa (comp.), *Pensar el espacio público*, México, UIC, 2011, p. 24.

Arendt atribuye a Kant la superación del prejuicio según el cual los juicios de gusto se consideran ajenos al ámbito político (y también al dominio de la razón) por referirse a simples cuestiones estéticas. Afirma que la presunta arbitrariedad y subjetividad del gusto no ofendió el sentido estético de Kant sino su sentido político. Es, prosigue Arendt, debido a su conocimiento de la cualidad pública de la belleza y a esa importancia pública de las cosas bellas por lo que Kant insistió en que los juicios de gusto están abiertos a la discusión y sujetos a debate<sup>88</sup>.

Así entonces, al hablar de lo bello como un tema que no es meramente personal y más bien tiene repercusiones en la vida pública, Arendt encontró en el discernimiento una herramienta conceptual poderosísima, que traslada la discusión sobre lo bello hacia el motivo por el cual, en primer lugar, discutimos con los demás y buscamos tener acuerdos con nuestros semejantes.

## 2.1. Desinterés e imparcialidad

El sentimiento de placer, en tanto subjetivo, no refiere a las propiedades intrínsecas del objeto, sino al modo en que el sujeto aprehende la representación de éste y los efectos anímicos que se producen en él. Es por eso que el juicio es subjetivo y no objetivo. A esto se refiere Kant al decir que el juicio de gusto no puede ser elaborado a partir de una inclinación particular hacia el objeto, es decir, que todo juicio sobre lo bello debe ser *desinteresado*:

Todo el mundo debe conceder que el juicio sobre la belleza en el que se entremezcla el más mínimo interés es muy parcial y de ninguna manera es un juicio puro de gusto. Para hacer juez en cuestiones de gusto no hay que preocuparse en modo alguno por la existencia de la cosa, sino ser totalmente indiferentes al respecto<sup>89</sup>.

Para Kant, un juicio puro de gusto debe estar “totalmente al margen de la existencia del objeto”<sup>90</sup> y cualquier tipo de interés en él hace que nuestro juicio sea parcial y, por lo tanto, inhibe la posibilidad de juzgarlo con la amplitud necesaria para esperar de él una pretensión de universalidad<sup>91</sup>. Así entonces, el juicio de gusto debe ser

---

<sup>88</sup> Beiner, Ronald, “Hannah Arendt y la facultad de juzgar” en Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, España, Ed. Paidós, 2003, p. 183.

<sup>89</sup> KrU B6.

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> Kant hace la diferencia entre la pretensión de universalidad lógica, que está relacionada con el conocimiento y puede obligar el asentimiento, y la universalidad estética (cantidad estética) que refiere a la potencial adhesión por parte de todo el mundo. En las siguientes páginas se explicará más a detalle esta diferencia.

desinteresado en tanto que, al no estar acotado a inclinaciones privadas, puede reclamar un “fundamento de satisfacción para todo el mundo”<sup>92</sup>.

Esta fue una de las características políticas que Arendt resaltó del juicio estético. Al renunciar a lo privado e idiosincrásico del juicio, el sujeto es capaz de apelar a un rango mayor de interlocutores y Arendt lo entiende como imparcialidad: “Cuanto menos idiosincrásico sea el gusto, tanto mejor se podrá comunicar; una vez más, la comunicabilidad es el punto de referencia. La imparcialidad en Kant recibe el nombre de «desinterés», el placer desinteresado en lo bello”<sup>93</sup>.

Por un lado, Kant sostenía que un juicio de gusto debía ser desinteresado, precisamente porque apelar al interés particular reduce la posibilidad de contemplar otros juicios. Arendt retoma esta idea para pensar las características del pensamiento imparcial. Para la autora, el hecho de atender a otros puntos de vista posibles, hace que los propios juicios sean generales y representativos; mientras más imparcial sea un juicio, más podrá comunicarse con los demás.

Ahora bien, es preciso decir que, así como los juicios sobre la belleza no están planteados en términos de verdad (puesto que no apelan al conocimiento sino al sentimiento), del mismo modo, la imparcialidad (producto de la posición desinteresada) no puede ser entendida como una forma de obligar a los demás sobre un argumento o punto de vista; es, más bien, una postura que toma múltiples puntos de vista para ser lo más representativa posible. Lo interesante es que la imparcialidad no garantiza la objetividad o verdad, y permite renovar nuestros juicios por otros más representativos y pertinentes en función del escenario a enjuiciar. Es por eso que Arendt comenta lo siguiente: “Como puede verse, la imparcialidad se obtiene considerando los puntos de vista de los demás; no es el resultado de una posición superior que finalizaría la disputa situándose por completo por encima de ella”<sup>94</sup>.

La actitud desinteresada permite que el sujeto se sustraiga de las inclinaciones particulares hacia el objeto no para tener una verdad última sobre éste, sino para situarse en una esfera más amplia donde otros juicios puedan ser considerados. La imparcialidad, entonces, no es objetividad en la medida en que ésta, como bien lo apunta Ernst Vollrath,

---

<sup>92</sup> *KrU* B 17.

<sup>93</sup> *Op. cit.* Arendt, H. *Conferencias...* p. 134, 135.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 83.

supone que un objeto acabado y pleno. Por el contrario, para Vollrath, el hecho de que Arendt haya insistido en hablar de la imparcialidad en lugar de objetividad muestra que en política sólo podemos hablar de *fenómenos*, es decir, acontecimientos que se dan a los sentidos y cuyas formas de *aparecer* son tan amplias como aquellos que participan:

Quite aside from all other implications, this distinction indicates first of all that Hannah Arendt's kind of political thinking regards topics within the political field not as "objects" but as phenomena and appearances. They are what shows itself, what appears to the eyes of the senses. The phenomena "include" those to whom they appear along with the space in which they occur and which determines the relation between the phenomena and those who perceive them<sup>95</sup>.

La imparcialidad es la capacidad de ver un acontecimiento desde múltiples perspectivas; y así como es imposible reclamar verdad para los juicios de gusto, los juicios políticos tampoco pueden situarse como puntos objetivos que den el debate por terminado<sup>96</sup>. Simona Forti concuerda con esta postura al afirmar que los juicios (que en este contexto son entendidos como opiniones<sup>97</sup>) no pueden revelar la quintaesencia del fenómeno o acontecimiento. Lo que sí pueden mostrar es "la multiplicidad de los aspectos de ese mundo fenoménico detrás del cual no se esconde ningún mundo más auténtico"<sup>98</sup> y que, no obstante, admite diversos puntos de vista como una manera de *abrir* y enriquecer el significado del fenómeno político.

Ser imparcial se encuentra vinculado así con la habilidad de sustraerse del juicio privado para asumir una postura que, lejos de reducir los acontecimientos a una narración explicativa y acabada, se resiste al impulso totalizador y apuesta por renovar constantemente la comprensión de éstos en función de la apertura hacia otros puntos de

---

<sup>95</sup> Vollrath, Ernst, "Hannah Arendt and the Method of Political Thinking", *Social Research*, Vol. 44, N°1, 1977, p. 163-164.

<sup>96</sup> Por ello, como bien lo dice Kant, "sobre el gusto cabe debatir mas no disputar". Es decir, podemos debatir e intercambiar puntos de vista sobre el sentimiento que nos producen los objetos, pero no podemos disputar en el sentido en que obligar a los demás al acuerdo es inviable bajo los términos de las pretensiones del juicio estético (y que para Arendt se verá reflejado también en el político). *Cfr. KrU §56.*

<sup>97</sup> Para Arendt toda opinión bien fundamentada debe descansar en la capacidad de prescindir de los intereses privados para atender a los juicios ajenos: "El proceso mismo de formación de la opinión está determinado por aquellos en cuyo lugar alguien piensa usando su propia mente, y la única condición para aplicar la imaginación de este modo es el desinterés, el hecho de estar libre de los propios intereses privados". *Cfr. Arendt, Hannah, "Verdad y política", en Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política.* Barcelona, Ed. Península, 2003, p. 369.

<sup>98</sup> Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, España, Ed. Cátedra, 2001, p. 342.

vista<sup>99</sup>; de ahí, pues, que el desinterés de los juicios estéticos kantianos haya sido uno de los conceptos que le permitieron a Arendt pensar la importancia de la imparcialidad como aquella forma de velar siempre por nuevos puntos de vista que enriquezcan y amplíen un mundo que nunca se colma de significado.

El peligro de comprender el juicio político bajo pretensiones de verdad es que corta de tajo toda posibilidad de debate y resulta más totalitario mientras más universal se concibe. Esto resulta para Arendt en un problema realmente importante y cuyas consecuencias no quedan sólo en el ámbito de las opiniones y puntos de vista de los individuos, sino que impacta en nuestra comprensión misma de la política y el modo en que los gobiernos rigen a los pueblos: “Por la misma causa, cuando en la esfera de los asuntos humanos se reclama una verdad absoluta, cuya validez no necesita apoyo del lado de la opinión, esa demanda impacta en las raíces mismas de todas las políticas y todos los gobiernos”<sup>100</sup>.

Arendt sostiene que el juicio político “[...] no tiene nunca carácter concluyente, nunca obliga a los demás en el sentido en que una conclusión lógicamente irrefutable obliga al asentimiento, sino que sólo puede persuadirles”<sup>101</sup>. A lo mucho, los juicios imparciales pueden ser generales y representativos, pero nunca definitivos. Los juicios imparciales también pueden ser reelaborados o desechados por otros más representativos. Mientras más amplio sea mi juicio y represente o englobe puntos de vista disimiles, entonces puede apelar a una mayor validez.

El desinterés o imparcialidad también fue identificado con la máxima del discernimiento reflexionante del “modo de pensar ampliado”. Quien juzga con imparcialidad no se limita a las condiciones privadas de su juicio sino que, a partir de su imaginación<sup>102</sup>, logra mantener un diálogo anticipado con otros juicios posibles; la imparcialidad es aquella actitud bajo la cual se realiza un ejercicio reflexivo donde otros están siempre presentes: “Pensar con una mentalidad amplia quiere decir que se entrena la propia imaginación para ir de visita”<sup>103</sup>.

---

<sup>99</sup> Laura Porras Quintana concuerda con Arendt en el hecho de que el juicio político no puede reducirse a ser una mera narración objetiva y última. *Cfr.* Quintana Porras, Laura, “De lo político a sus márgenes: La facultad de juzgar en el pensamiento de Hannah Arendt”, Colombia, *Al margen*, No. 21-22, 2007, p. 253.

<sup>100</sup> *Op. cit.* Arendt, H., “Verdad y política”..., p. 357.

<sup>101</sup> *Op. cit.* Arendt, H., *¿Qué es política?*..., p. 55.

<sup>102</sup> KrU B 159

<sup>103</sup> *Op. cit.* Arendt, H., *Conferencias...*, p. 84.

El desinterés, al no estar restringido por las inclinaciones particulares, logra ampliar el horizonte a partir del cual elaboramos nuestros juicios. La imparcialidad y mentalidad amplia se corresponden entonces en la medida en que logran considerar las opiniones para tener una perspectiva general y extendida de los acontecimientos, es decir, un punto de vista que, producto de su consideración sobre otros juicios, logra representar inquietudes compartidas: “Cuanto mayor sea el alcance, más amplio sea el contexto en el que el hombre ilustrado sea capaz de moverse de una perspectiva a otra, tanto más «general» será su pensamiento”<sup>104</sup>.

La generalidad, menciona Arendt, no refiere a la regla o concepto universal; antes bien, esta generalidad descansa en la multiplicidad de particulares que se toman en cuenta para, precisamente, brindar un panorama de cierto acontecimiento o fenómeno que nunca está colmado. La insistencia es clara: no por que se hable de imparcialidad o perspectiva general el juicio político refiere a un punto de vista último que dé fin a la discusión. Al respecto Arendt menciona lo siguiente:

Con todo, esta generalidad no es la generalidad del concepto, por ejemplo del concepto «casa», bajo el cual se puedan subsumir todos los edificios concretos. Está, por el contrario, íntimamente conectada con lo particular, con las condiciones particulares de las perspectivas que hay que atravesar para poder alcanzar el propio «punto de vista general»<sup>105</sup>.

Que Arendt dé cuenta de la imparcialidad como la capacidad de desarrollar un punto de vista general nos regresa nuevamente a la idea de que el juicio político es un ejercicio inagotable, tan amplio o reducido como los participantes existentes en las discusiones, tan ricos o pobres como facilidades para integrarse a él.

A pesar de buscar adhesión universal, no puede obligar al asentimiento a través de una postura última que colme el significado de los acontecimientos del mundo. Ronald Beiner concuerda con Arendt en que los fenómenos políticos son “particulares que se abren ellos mismos a nuestra indagación”<sup>106</sup>, es decir, acontecimientos que más se enriquecen cuanto mayor cantidad de participantes los juzguen<sup>107</sup>. Es por eso que la

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>106</sup> *Op. cit.* Beiner, R., “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”..., p. 194.

<sup>107</sup> Esto, no obstante, no significa que los hechos sean meramente cuestiones de opinión o que sean concebidos como maleables. Arendt cree que los hechos deben ser respetados en su condición fáctica y la

imparcialidad, más que brindar verdad, ofrece validez; cuando el juicio es capaz de representar multiplicidad de puntos de vista es que se considera sólido<sup>108</sup>.

Mientras más apertura tenga los diversos puntos de vista, serán más representativos y más sólidos; pero esto implica también que siempre existe la posibilidad de modificar y enriquecer nuestra comprensión de los fenómenos en función de la cantidad de participantes existentes. En todo caso, la característica política que Arendt resalta de la imparcialidad es que tiene carácter inclusivo y nunca resolutivo, se mantiene siempre en suspenso y a la espera de nuevos puntos de vista que puedan representar las inquietudes de una comunidad<sup>109</sup>.

Arendt indica que la imparcialidad, al suponer la renuncia de los intereses particulares, promueve la “habilidad para ver las cosas no sólo desde el punto de vista personal sino también según la perspectiva de todos los que estén presentes”<sup>110</sup>. Así pues, la actitud imparcial, lejos de atender sólo al punto de vista propio, se preocupa por el mundo, entendido éste como todo aquello que se construye a partir del diálogo por individuos siempre diversos y plurales, donde la pobreza o riqueza de la experiencia del mundo<sup>111</sup> radicarán en la apertura que se tenga al pensamiento de los demás.

El mundo político se transforma así en función de la capacidad que tengan los individuos para compartir sus puntos de vista, para construir diálogos en común que se renueven y se enriquezcan. Quizá lo más importante de la imparcialidad, bajo la operación del discernimiento reflexionante, es que al no tener una respuesta última para describir

---

opinión debe ampliar la comprensión de éstos, mas no manipularlos. *Cfr. Op. cit.* Arendt, H. “Verdad y política”..., p. 364.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>109</sup> Para Laura Quintana Porras la imparcialidad permite que los ciudadanos moderen su conducta y se mantengan siempre abiertos a la vinculación y el trato con los extraños: “Así se sugiere que la adopción de la perspectiva del espectador imparcial y su interiorización como una conciencia individual autónoma, es el resultado de un proceso de habituación para moderar la propia conducta, que se desarrolla a través del trato con extraños y que, a la vez, resulta adecuada para lograr la vinculación entre desconocidos”, en Quintana Porras, Laura. *Gusto y comunicabilidad en la estética de Kant*. Ed. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2008, p. 69.

<sup>110</sup> Arendt, Hannah, “La crisis en la cultura: su significado político y social”, en *Op. cit.* Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro...*, p. 337.

<sup>111</sup> Arendt indica que el desinterés promueve el interés (paradójicamente) por el mundo, no por el yo ni sus inclinaciones particulares: “El gusto juzga al mundo en sus apariencias y en su mundanidad; su interés en el mundo es puramente «desinteresado», y eso significa que no hay en él una implicación ni de los intereses vitales del individuo ni de los intereses morales del yo. Para los juicios del gusto, el objeto primordial es el mundo, no el hombre ni su vida ni su yo”, en *Ibid.*, p. 339-340.

los fenómenos del mundo, ampliar nuestra mirada hacia nuestros semejantes, puede ayudar a tener una mejor comprensión del mundo y sus habitantes.

## 2.2. Validez ejemplar

Es preciso hacer hincapié en el siguiente punto: los juicios estéticos no apelan al conocimiento, sino al sentimiento. Como la belleza no es un predicado objetivo (la belleza de una rosa es difícilmente una propiedad medible y cuantificable, a diferencia de su color, espesor, dureza, en fin) no podemos dar cuenta de éste en términos de una pretensión de verdad. Sin embargo, el juicio estético pretende universalidad; y a pesar de que no podamos *comprobar* nuestros juicios sobre lo bello, esto no significa que nos resignemos a que valgan sólo de manera particular. Al contrario, cuando decimos “esto es bello”, lo hacemos con la convicción de que nuestro juicio *puede* valer para todos.

Por ejemplo, cuando digo que el “Réquiem” de Mozart es una obra bella, incluso si no puedo *comprobarlo*, al menos sí *pretendo* que todos concuerden conmigo, *como si* la belleza fuera una propiedad intrínseca de la obra del compositor. No juzgo pensando que mi gusto sólo vale de manera privada, y que los demás pueden concordar con él o no; por el contrario, a pesar de ser subjetivo, creo que bien *puede* valer para todos, tal como si estuviera hablando de una característica objetiva con la que todos tendrían que congeniar. Es decir, asumo que existe algo en común y compartido de mi juicio que me permite afirmar su potencial validez hacia los demás y no sólo de manera privada. Por ello Kant dice:

El placer que sentimos lo exigimos necesariamente de todos los demás en el juicio de gusto, como su cuando llamamos a algo bello la belleza tuviera que considerarse como una índole del objeto que está determinada en él según conceptos, pues la belleza, sin relación con el sentimiento del sujeto, no es nada por sí<sup>112</sup>.

Ahora bien, si al conocimiento le corresponde la pretensión de verdad, al sentimiento, le corresponde la validez. Kant denomina como validez universal subjetiva aquella pretensión de adhesión universal que no descansa en conceptos, sino en el sentimiento<sup>113</sup>. En tal medida, la validez no *obliga* al acuerdo mediante una regla o principio, sino que abre una instancia de *posibilidad* para el acuerdo, bajo la pretensión

---

<sup>112</sup> KrU B 30.

<sup>113</sup> KrU B 24.

de la existencia de condiciones que pueden hacer de un juicio particular algo que bien puede valer para más de una persona y, en el mejor de los casos, a todas las personas.

En el apartado previo se indicó el modo en que Arendt identificó esta característica bajo el concepto de imparcialidad. Un juicio que posee validez y puede valer para más de una persona, es imparcial. Asimismo, en tanto que representativo y general, puede entenderse como un juicio que sirve de ejemplo para otros juicios, en la medida en que describe con mayor amplitud ciertos fenómenos o eventos del mundo y por ello tiende a la universalidad.

Así pues, el sentido común, de cuyo juicio ofrezco aquí como ejemplo mi juicio de gusto y al que por ello atribuyo validez *ejemplar*, es una mera norma ideal bajo cuya presuposición un juicio que coincidiera con tal norma ideal podría convertirse con derecho en reglas para todo el mundo [...]<sup>114</sup>.

La validez universal, como dice Kant, aguarda la adhesión de otros; es decir, no recurre a reglas, sino que ubica casos particulares o *ejemplares* que, si bien no pueden exigir universalidad en términos objetivos, al menos sí reclaman esa posibilidad en tanto que en esa instancia particular se asume que hay algo de índole general y vinculatorio: “El ejemplo es lo particular que contiene en sí, o se supone que contiene, un concepto o una regla general”<sup>115</sup>.

No se trata, pues, de una instancia que valga efectivamente para todos los casos posibles y cierre de tajo todo posible debate posterior. Antes bien, los ejemplos son aquellas instancias particulares que, a pesar de no tener un carácter resolutivo, poseen la suficiente amplitud y permite pretender lícitamente adhesión universal. La validez ejemplar no muestra principios o normas universales, sino casos paradigmáticos que, incluso sin ser determinantes, ofrecen una guía que ilumina otras instancias particulares.

Alessandro Ferrara bien lo indica al decir que la validez ejemplar no se trata de casos que expliquen la totalidad de escenarios posibles y, al puro estilo de la ciencia, puedan prescribir y anticipar los resultados de los juicios; más bien, se trata de encontrar juicios que desde su particularidad pueda encontrarse *algo* que le permita sobrepasar su limitación y revele un carácter inclusivo hacia otras instancias y casos:

---

<sup>114</sup> *KrUB 67*

<sup>115</sup> *Op. cit.* Arendt, H. *Conferencias...*, p. 152.

On Arendt's view, then, the validity or impartiality of our purely reflective judgments does not depend on hitting on the right principle or on "getting it right. [...] Valid, then, are those judgments that are *as inclusive as possible* of all competing standpoints and are thus as "general" as possible while remaining "closely connected with particulars"-i.e., while remaining linked with "the particular conditions of the standpoints one has to go through in order to arrive at one's own 'general standpoint"<sup>116</sup>.

Es bajo esta perspectiva que Arendt vuelve a la *Crítica de la razón pura* para señalar que Kant habría entendido al ejemplo como “las andaderas del juicio”<sup>117</sup>. Esto es, el ejemplo muestra, guía y conduce; ejerce cierta influencia en otras instancias además de la propia pero nunca con un carácter legislador, sino más bien orientador<sup>118</sup>. Arendt explica esta cuestión refiriendo al ejemplo de la *idea* o *esquema* de mesa<sup>119</sup>; sin embargo, optaré aquí por modificar la analogía que la autora describe en su texto.

Supongamos que tengo en mis manos un helado de nuez (que por cierto es mi sabor favorito). Si bien este helado que disfruto con singular deleite es único e irrepetible, no por ello es desconocido por los demás; es decir, la *idea* del helado de nuez puede ser comprendida porque, a pesar de la particularidad de lo que saboreo en estos momentos, nuestra imaginación nos permite figurar el *helado en abstracto*. Si esto no fuera así, los demás no sabrían de lo que hablo cuando digo “yo disfruto este helado de nuez”.

De acuerdo con Arendt, la capacidad esquemática o imaginativa hace que podamos percibir algo universal en los casos particulares. Y para ella, el *ejemplo* en la *tercera crítica* refiere a esta instancia particular que, no obstante su finitud, apela hacia algo compartido y de orden general<sup>120</sup>. En mi caso, el helado de nuez representa la *idea* de un objeto específico que no se limita al que tengo enfrente de mí. Es decir, a pesar de que me refiero a eso particular y frente a mí que en este momento identifico como helado, la *idea* de “helado” no se constriñe únicamente al alimento que saboreo en este momento, sino que pueden existir muchos objetos con las mismas propiedades que mi postre.

---

<sup>116</sup> Ferrara, Alessandro, *The Force of the example. Explorations in the paradigm of judgement*, Nueva York, Columbia University Press, 2008, p. 46.

<sup>117</sup> Cfr. *KrV* B 173.

<sup>118</sup> Aunque en la *KrV* pura Kant sí estaba pensando en juicios determinantes y regidos bajo una ley universal mediante la cual los casos particulares pudiesen ser subsumidos.

<sup>119</sup> Cfr. Arendt, H., *Conferencias...*, p. 147.

<sup>120</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 151.

En todo caso, el helado de nuez que tengo no es el único; puedo imaginar que existen muchos helados de esta característica, y es precisamente la imaginación la que me permite figurar dicha posibilidad. Dicho de otra manera, la *imaginación* me permite reconocer la identidad en la diversidad dentro del conocimiento<sup>121</sup>, el *ejemplo*, dice Arendt, ayuda a identificar unidad en la diversidad de casos particulares<sup>122</sup>.

Esta analogía, aunque mundana, sugiere que nuestra facultad imaginativa o esquemática (tan importante para Arendt como para Kant) permite abstraer de los casos singulares características de orden general. Bien, pues sucede exactamente lo mismo con los *ejemplos*, pues a pesar de ser instancias finitas y delimitadas, pueden ser extraídas de ellas elementos que bien pueden valer para otros casos.

Y la relevancia del ejemplo para Arendt es que al momento de encontrarnos con acontecimientos de la historia, nunca podemos contar con casos que prescriban el comportamiento de casos futuros<sup>123</sup> y lo único que podemos hacer es recurrir a aquellas instancias ejemplares que guíen y conduzcan –mas no que dicten– nuestros juicios. Esto fue algo que para Arendt puede ser encontrado en personajes de la historia, , a partir de sus virtudes, lograron servir de ejemplo más allá de su caso concreto:

Casi todos los conceptos de las ciencias históricas y políticas son de esta naturaleza restrictiva: tienen su origen en un acontecimiento histórico particular, al que se confiere carácter «ejemplar» (ver en lo particular aquello que es válido para más de un caso)<sup>124</sup>.

La validez ejemplar no consiste entonces en casos que nos brinden reglas o principios universales para seguirlos al pie de la letra, sino que son instancias particulares que pueden ser válidas más allá de su caso concreto porque se encuentra en ellas algo de

---

<sup>121</sup> Si no tuviéramos esta capacidad que unifica lo universal con lo particular no podríamos vincular instancias particulares mediante referentes en común; cada caso concreto sería radicalmente diferente a los otros y, siguiendo el ejemplo expuesto, si tuviéramos dos helados de nuez, no habría una capacidad que nos permita identificarlos dentro de un mismo grupo. Estaríamos hablando, pues, de dos objetos que no tendrían relación alguna. En palabras de Arendt: “Todos los acuerdos o desacuerdos singulares presuponen que hablamos de la misma cosa; que nosotros, que somos muchos, estamos de acuerdo en que algo es uno y lo mismo para todos. *Cfr. Ibid.*, p. 150.

<sup>122</sup> *Cfr. KrU* §59.

<sup>123</sup> Curiosamente, para Arendt, algo que caracteriza la labor política es que, a diferencia de las ciencias exactas, nunca es posible llegar a conceptos o normas que nos permitan describir y anticipar los problemas futuros. De ser así, el quehacer político no tendría razón de ser, puesto que todos los problemas estarían resueltos por una ecuación que no exige más que su ciego cumplimiento. *Cfr. Arendt, Hannah, Lo que quiero es comprender*, España, Trotta, 2010, p. 100.

<sup>124</sup> *Op. cit. Arendt, H., Conferencias...*, p. 153.

índole general y vinculante. En este caso, nuestra capacidad imaginativa nos permite extraer el carácter vinculante en un juicio que posea características de índole general.

Bajo esta lógica, el ejemplo, más que ser un caso que sea efectivo y *verdadero* para todos los casos posibles, encontramos algo en él que nos permite trasladarlo a una esfera más amplia, pero nunca con un carácter resolutivo. La validez ejemplar, entonces, refiere a los mejores casos posibles o a los más representativos (aunque no a los definitivos) que nos sirven de referencia para elaborar otros juicios y acciones. Es por eso que Arendt insiste en que el ejemplo no dicta, sino que guía y conduce<sup>125</sup>.

Además, llama la atención esta descripción del ejemplo, en la medida en que al ser una instancia que no es definitiva, permite dos cuestiones de capital importancia. La primera de ellas es que tiene un carácter perfectible; es decir, la validez ejemplar pretende adhesión universal pero no obliga al acuerdo, puesto que no cuenta con un criterio fijo que *demuestre* su *veracidad*. Como lo apunta Ferrara, el ejemplo reúne elementos que hacen de él *el más apropiado* (aunque no resolutivo); un juicio ejemplar pretende valer como tal en función de su aplicabilidad en escenarios más allá de los propios, lo cual hace de éste una instancia representativa que posee *fuera* vinculante:

The normative force of the best interpretation is not a force originating in a single principle—which would make judicial interpretation superfluous relative to the practical reason that captures and applies such principle—but rather a force that exerts influence on us by virtue of how we understand ourselves, namely, the force of the exemplary<sup>126</sup>.

Y una de las implicaciones más interesantes de esta cuestión es que la ejemplaridad admite debate; el ejemplo no está cerrado a la discusión pública, e incluso posibilita encontrar siempre mejores ejemplos que los anteriores o, como diría Ferrara, representativos en virtud de la amplitud de casos que cubran y que por ello se consideren los más apropiados. Esto significa que siempre podemos encontrar ejemplos que respondan de manera más efectiva a nuestras necesidades, lo cual no significa que sean correctos o incorrectos, sino más o menos pertinentes en función de los diferentes escenarios posibles.

De aquí se deriva la segunda cuestión, a saber, que trabajar con juicios que son representativos y ejemplares, admiten el diálogo sobre cuáles son las instancias más

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>126</sup> *Op. cit.* Ferrara, A., *The Force of the Example...*, p. 36.

representativas. Quizás una de las cosas que más le llamó la atención a Arendt fue que los juicios estéticos, al no contar con una norma universal de asidero, requieren del debate como un ejercicio a partir del cual se pueden contrastar las mejores razones, los mejores ejemplos y, a partir de ahí, discernir cuáles son capaces de demandar lícitamente validez universal. El propio Kant habría indicado esto al decir que los ejemplos forman parte de un proceso de adiestramiento<sup>127</sup>, donde el juicio se agudiza en función de cuánta práctica se tenga en la búsqueda de las mejores instancias<sup>128</sup>.

Lo anterior empata con la descripción de *finalidad sin fin* del juicio estético, ya que la validez ejemplar parte de la premisa de que es posible la universalidad (puesto que de otro modo no la pretendería) pero, al no alcanzarla, se mantiene en un ejercicio constante de reflexión. Los ejemplos, bajo esta misma idea, no ofrecen una pauta universal, pero son elaborados *como si* fuera posible atender a casos de orden vinculante para todos los seres humanos.

El debate es, finalmente, una búsqueda permanente de encontrar los *mejores ejemplos*, actividad que por cierto no se colma, que no tiene fin y que admiten ser repensados en función de cuánta representatividad tengan dentro de sus diferentes contextos. En ese proceso de buscar aquellos ejemplos que puedan reclamar adhesión universal y que *deberían* valer universalmente, existe un ejercicio reflexivo donde nuestro juicio, como dice Kant, se agudiza<sup>129</sup>.

Puede entenderse por qué para Arendt la *validez ejemplar* fue tan importante, pues abrió ese horizonte de discusión en el cual los individuos, al no tener respuestas definitivas, recurrían a aquellos casos ejemplares que les permitiesen guiarse al momento de asumir una postura. Esta idea se refuerza por la insistencia de Arendt a no asumir criterios fijos al momento de juzgar asuntos públicos. Lo anterior consistía para ella una catástrofe moral, ya que los individuos, al abstenerse de ejercitar su juicio, se volverían incapaces de pensar por sí mismos; cuando se imponen criterios fijos, el pensamiento adquiere un letargo que

---

<sup>127</sup> Cfr. *KrV* B 173.

<sup>128</sup> Laura Quintana Porras identificaría la ejemplaridad con el hecho de que los juicios particulares que se conciben como representativos, pueden ser considerados como *plausibles*. Cfr. *Op. cit.* Quintana Porras, L., *Gusto y comunicabilidad en la estética de Kant...*, p. 273.

<sup>129</sup> Gadamer habría entendido a los juicios ejemplares como pistas que ayudan a orientar los juicios a través de un punto de referencia representativo. Cfr. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Chile, Sígueme, 1993, p. 76.

[...] sólo es una catástrofe para el mundo moral si se acepta que los hombres no están en condiciones de juzgar las cosas en sí mismas, que su capacidad de juicio no basta para juzgar originariamente, que sólo puede exigírseles aplicar correctamente las reglas conocidas y servirse adecuadamente de criterios ya existentes. Si esto fuera así, si fuera esencial al pensamiento humano que los hombres únicamente pudieran juzgar cuando tuvieran a mano criterios fijos y dispuestos, entonces sería cierto lo que hoy se supone en general, que en la crisis del mundo moderno más que éste es el hombre mismo quien está fuera de juicio<sup>130</sup>.

Bajo este panorama, la ejemplaridad del juicio dentro de la filosofía estética de Kant fue para Arendt un punto fundamental, donde los sujetos pueden orientarse a través de ciertos casos que, incluso siendo particulares, revelan aciertos que los hacen valer más allá de la acotada esfera privada.

Los ejemplos son, pues, aquellas instancias representativas que permiten educar nuestro juicio a partir del debate público y mejorar nuestra habilidad de enjuiciamiento a partir de la deliberación pública. No se trata de casos que obliguen al asentimiento ciego, sino de casos tan paradigmáticos que incluso sin una regla universal de por medio, posean elementos que le hagan solicitar lícitamente validez universal *potencial*<sup>131</sup>; y dicha pretensión será contrastada en el ámbito público, donde las mejores razones y ejemplos sean los que sirvan de guía para aguzar y educar nuestra facultad de juzgar<sup>132</sup>.

Cerrar el debate público con pretensiones de verdad significó para Arendt el peligro de renunciar a la política, pues ahí donde se instauran posiciones definitivas se proscriben el debate entre los individuos y con ello una de las actividades políticas más importantes. Por eso Arendt sostiene: “El problema es que la verdad de hecho, como cualquier otra

---

<sup>130</sup> *Op. cit.* Arendt, H. *¿Qué es política?...*, p. 56.

<sup>131</sup> Arendt considera que la capacidad de juzgar (discernimiento) descansa en la presuposición de que el acuerdo universal es potencialmente posible y que, incluso sin poder partir de una regla fija, ésta puede ser buscada a partir de los casos particulares: “El poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el proceso de pensamiento que se activa al juzgar es algo no es, como el meditado proceso de la razón pura, un diálogo entre el sujeto y su yo, sino que se encuentra siempre y en primer lugar, aun cuando el sujeto esté aislado mientras organiza sus ideas, en una comunicación anticipada con otros, con los que sabe que por fin llegará a algún acuerdo. De este acuerdo potencial obtiene su juicio su validez potencial. *Cfr. Op. cit.* Arendt, H., “La crisis en la cultura: su significado político y social”,... p. 336.

<sup>132</sup> De acuerdo con Alessandro Ferrara, el *ejemplo* posee un carácter pedagógico que permite educar nuestro discernimiento: “[...] by providing outstanding instances of authentic congruency that are capable of educating our discernment by way of exposing us to selective instances of that special pleasure called by Kant the feeling of “the promotion of life” (*Befjhrdeung des Lebens*)”. *Cfr. Op. cit.* Ferrara, A., *The Force of the Example...*, p. 22.

verdad, exige un reconocimiento perentorio y evita el debate, y el debate es la esencia misma de la vida política”<sup>133</sup>.

De ahí que comprender la validez ejemplar como lo sugiere Ferrara, es decir, como aquellos casos considerados los *más apropiados o pertinentes* es tan interesante, pues admite la capacidad de réplica y debate al conjunto de razones que se dan en la esfera pública. Laura Quintana concuerda con Arendt y Beiner en que el fenómeno político no es un objeto acabado que pueda conocerse y demostrarse mediante un argumento final; por el contrario “el que pueda reconocerse tal irreductibilidad del fenómeno hace posible que se lo pueda empezar a comprender genuinamente”<sup>134</sup>.

Cuando los juicios políticos son comprendidos a través de los ejemplos y no las verdades, se sugiere que dentro de la discusión pública nunca hay razones finales que den por terminado el debate con los demás interlocutores; por el contrario, si algo supone la validez ejemplar es que todo juicio, por representativo que sea, es susceptible a ser modificado por otro más apropiado, y represente más casos y de mejor manera.

Lo interesante de esto, como se ha insistido, es que promueve la discusión sobre cuáles son las instancias que pueden guiar nuestros juicios y ejemplifican nuestros intereses e inquietudes sobre el mundo en común. En este sentido, una de las características políticas de la validez ejemplar es el hecho de asumir la necesidad de renovar las discusiones públicas y, así como el debate respecto a los juicios estéticos nunca llega a su fin (puesto que no hay un juicio concluyente), de igual manera el juicio político supone la imposibilidad de dar por terminado el debate.

En otras palabras, la característica que Arendt recuperó del juicio estético y a partir de la noción de validez ejemplar es que hay juicios tan representativos que pueden valer en una esfera amplia de individuos. Éstos pueden ser capaces de abstraer el carácter válido de un buen juicio argumento y hacerlo valer para más de un caso y bajo diferentes circunstancias. No obstante, al no estar concebido como verdad, admite mejora y modificación. Un buen juicio está, paradójicamente, inacabado. Un juicio válido y

---

<sup>133</sup> Arendt, Hannah, “Verdad y política”, en Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Ed. Península, 2003, p. 369.

<sup>134</sup> Quintana, Laura, “De lo político a sus márgenes: La facultad de juzgar en el pensamiento de Hannah Arendt”, Colombia, *Al margen*, No. 21-22, p. 255.

representativo, podríamos decir, es un proyecto que no se colma; antes bien, es una guía que se construye con la participación de los agentes de la vida pública.

Bajo esta perspectiva, los espacios de deliberación nunca se agotan, en la medida que no tiene un carácter definitivo y nos exige renovar la relación que tenemos con el mundo de manera permanente, buscando siempre los juicios ejemplares que nos guíen en las discusiones públicas<sup>135</sup>.

### 2.3. Sentido común

Para Kant el sentido común o *sensus communis* es “una capacidad de enjuiciamiento que en su reflexión presta atención al tipo de todos los demás en pensamientos”<sup>136</sup>. El sentido comunitario no refiere entonces a los sentidos como el tacto, la vista o el olfato; más bien, refiere a una capacidad en común de enjuiciamiento que posibilita la comunicación entre los individuos. Por eso, como indica Kant, si no asumiéramos esto, nos volveríamos escépticos ante la idea de que podemos comunicar significativamente nuestro sentimiento cuando decimos “esto me parece bello”. Por ello, el *sensus communis* es aquel principio que es necesario aceptar (incluso dice el filósofo como si fuese un deber<sup>137</sup>) para reconocer mutuamente nuestra capacidad de juzgar la belleza.

Arendt resalta del sentido común que es aquella idea que nos reconoce como miembros de una comunidad, es decir, que a pesar de juzgar algo que pareciera tan privado e íntimo, concuerda, no obstante, con una capacidad compartida por todos los demás: “En otras palabras, cuando se juzga, se hace como miembro de una comunidad”<sup>138</sup>. ¿Pero a qué tipo de comunidad se refiere Kant? Esto es, el sentido común que Kant describe, aunque sólo como idea regulativa, tiene pretensiones de universalidad<sup>139</sup>.

---

<sup>135</sup> Esta capacidad de renovación, de traer nuevas inquietudes al mundo que antes no estaban puede ser considerado también como parte del quehacer mismo de la política, sobre todo si atendemos a la definición arendtiana en la cual la verdadera actividad política es la capacidad de crear algo nuevo, de darle nacimiento a algo que no tenía lugar: “Desde esta perspectiva, seguimos inconscientes del verdadero contenido de la vida política, de la alegría y la gratificación que nacen de estar en compañía de nuestros iguales, de actuar en conjunto y aparecer en público, de insertarnos en el mundo de palabra y obra, para adquirir y sustentar nuestra dignidad personal y para empezar algo nuevo por completo”. *Ibid.*, p. 402.

<sup>136</sup> *KrU B* 157.

<sup>137</sup> *Cfr. KrU B* 161.

<sup>138</sup> *Op. cit.* Arendt, H., *Conferencias...*, p. 134.

<sup>139</sup> Laura Quintana indica que debemos prestar atención que Kant no estaba pensando en el *sensus communis* en términos contextualistas sino universales, embebido en la tendencia del pensamiento moderno. *Cfr. Op. cit.* Porras, Quintana, L., *Gusto y comunicabilidad en la filosofía estética de Kant...*, p. 274.

De acuerdo con Alessandro Ferrara, esta *naturalización* del juicio estético dejó una brecha abierta sobre si Kant realmente estaba pensando en términos de pluralidad o si para él realmente era preferible el acuerdo universal<sup>140</sup>. Es decir, Ferrara cuestiona qué tan viable es pensar que Kant buscaba hablar de imparcialidad en el sentido que se ha descrito previamente, sobre todo si muchas de sus discusiones y problemas estuvieron alineados con la adquisición de conocimiento y reglas de carácter universal.

¿Estaba Kant pensando en términos de imparcialidad, buscando realmente el consenso en lugar de conocimiento objetivo y universal? Posiblemente no. Ya previamente se indicó el argumento de Marzoo, el discernimiento determinante y reflexionante están íntimamente ligados y muy seguramente para Kant el carácter reflexionante de los juicios era el primer paso para avanzar en el conocimiento y en la adquisición de reglas de carácter universal.

Así pues, es poco posible que Kant estuviera pensando la discusión en términos de que el fin es asumir el sentido común como condición de posibilidad para el diálogo, o como condición para promover el debate entre los individuos; más bien, la lectura de Kant indica que el debate es, por el contrario, un medio a partir del cual podemos atender a la universalidad de nuestros juicios. En la búsqueda de adquirir reglas que amplíen el conocimiento del ser humano, el juicio reflexionante es una herramienta más del pensamiento.

Sin embargo, para los propósitos de Arendt, aquello que puede resaltarse del sentido común es que los seres humanos, al tener una capacidad compartida de enjuiciar, descubren que pueden comunicar su sentimiento a los demás<sup>141</sup>. Por ello, para la teórica, el sentido común es la rectificación de la posibilidad de comunicarse, que es precisamente aquello que lo distingue de los animales, a saber, comprender al otro a través del discurso:

Es el atributo gracias al cual los hombres se distinguen de los animales y de los dioses. Es la auténtica humanidad del hombre que se manifiesta. El *sensus communis* es el sentido propiamente humano porque la comunicación, es decir, el discurso, depende de él<sup>142</sup>.

De acuerdo con Arendt, el sentido común revela que, a pesar de las diferencias existentes en nuestros juicios particulares, éstos son comprendidos por una comunidad

---

<sup>140</sup> Cfr. *Op. cit.* Ferrara, A., *The Force of the Example...*, p. 29.

<sup>141</sup> Cfr. *KrUB* 160.

<sup>142</sup> *Op. cit.* Arendt, H., *Conferencias...*, p. 129.

que los reconoce y nos permite orientarnos. Carecer de sentido común no significa entonces sólo la imposibilidad de reconocer los juicios ajenos, sino que supone la pérdida de cualquier lazo que nos incluye dentro de una esfera en común. En esta medida, para Arendt la pérdida de sentido común equivale a la locura: “[...] si la locura ha ocasionado la pérdida de sentido común, entonces conducirá a resultados insanos precisamente porque se ha separado de la experiencia que nada más puede ser válida y confirmada por la presencia de otros”<sup>143</sup>.

El sentido común permite reconocernos a través de la comunicación de nuestros juicios y, a pesar de que nuestras posturas sobre aquello que nos agrada o nos desagrada no concuerden en todos los casos, comprendemos que compartimos características básicas que persisten a pesar de las diferencias. *Sensus communis* es entonces para Arendt aquello que nos permite reconocernos y calibrar nuestros sentidos particulares a partir de una capacidad compartida para comunicar. Sin la presuposición de un sentido común que dé significado a nuestros juicios mediante la comunicación, todas nuestras posturas no podrían ser entendidas más que como meras irritaciones sensoriales, meras expresiones carentes de significado<sup>144</sup>. Por ello, en *La condición humana*, Arendt sostiene que es gracias al sentido común que los individuos pueden comunicarse y son capaces de distinguirse a través del diálogo y *aparecer*<sup>145</sup> en su singularidad dentro de una esfera pública:

El único carácter de mundo con el que calibrar su realidad es el de ser común a todos, y si el sentido común ocupa tan alto rango en la jerarquía de las cualidades políticas se debe a que es el único sentido que encaja como un todo en la realidad de nuestros cinco sentidos estrictamente individuales y los datos exclusivamente particulares que los captan. Por virtud del sentido común, las percepciones de los demás sentidos revelan la realidad y no se sienten simplemente como irritaciones de nuestros nervios o sensaciones de resistencia de nuestros cuerpos<sup>146</sup>.

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>144</sup> En la *KrU* Kant sostiene que el sentido común es una idea que debe presuponerse al momento de comunicar el sentimiento a otros. *Cfr. KrU* §20 y §21.

<sup>145</sup> Arendt sostenía que los individuos *aparecen* en lo público a través de un discurso que pueda identificar la singularidad y especificidad en cada acción. *Cfr. Arendt, Hannah, La condición humana*, España, Paidós, 1993, p. 200.

<sup>146</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana...*, p. 231.

Así pues, lejos de que el sentido común suponga la homologación de todos los juicios hacia un solo sentido<sup>147</sup>, más bien refiere a que los individuos son capaces de elaborar sus propios puntos de vista pero, a la vez, reflejándolos dentro de una esfera pública donde converge una multiplicidad de posturas. El *sensus communis*, entendido como la anticipación en el diálogo de otros juicios posibles<sup>148</sup>, supone que en el proceso de comunicación nuestros juicios no están solos ni son determinantes, sino que están en potencial contacto con otras posturas. Al respecto, Arendt sostiene lo siguiente:

El juicio –y sobre todo los juicios de gusto– re refleja siempre sobre los demás y sus gustos, toma en consideración sus posibles juicios. Esto es necesario porque soy humano y no puedo vivir sin la compañía de los otros. Yo juzgo como miembro de esta comunidad y no como miembro de un mundo suprasensible, quizás habitado por seres dotados de razón pero no del mismo aparato sensorial; obedezco así a una ley que me ha sido dada, con independencia de lo que puedan pensar los otros sobre la materia<sup>149</sup>.

Considerar otros puntos de vista aquí no significa un mero recuento de votos, ni una mera yuxtaposición de opiniones; antes bien, el sentido común radica en el reconocimiento mutuo de que incluso en la diferencia hay un mundo en común. Esto mismo sostiene Danielle Lories, para quien la lectura arendtiana del sentido común recupera la idea de que existe una capacidad compartida de comunicar los juicios, que permite a los individuos expresar su singularidad y originalidad dentro de un espacio común. La comunidad humana, apunta Lories,

[...] significa reconocer a los otros en su singularidad propia al mismo tiempo que en aquello que, en tanto que individuos singulares siempre únicos, tenemos en común: un mundo, un mundo en armonía con el cual cada uno por su cuenta puede descubrirse y en el cual se está en relación con otros que, reconocidos en su originalidad, están no obstante fundamentalmente de acuerdo con uno<sup>150</sup>.

---

<sup>147</sup> La cultura de masas habría homologado a los individuos, convirtiéndolos, como lo indica la palabra, en una masa amorfa, sin identidad que distinga a sus integrantes. Para Arendt, el mundo en común es aquello que nos salva de perder nuestra identidad frente a los demás: “La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así. Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas”. *Ibid.*, p. 62.

<sup>148</sup> *KrUB* 157.

<sup>149</sup> *Op. cit.* Arendt, H., *Conferencias...*, p. 126.

<sup>150</sup> Lories, Danielle. Université Catholique de Louvain, “En torno al sentido común kantiano: sobre un antecedente y una nueva consideración”, en *Areté: revista de filosofía*, Vol. IX, N°1, 1997, p. 121.

Alessandro Ferrara apunta, por otra parte, que por sentido común no podemos comprender el modo en que una comunidad específica llega a acuerdos, sino la capacidad de atenerse siempre a otros juicios posibles. Es por eso que Ferrara indica que el sentido común está íntimamente ligado con la “mentalidad amplia”<sup>151</sup>. No se trata, pues, de crear *un* sentido común a partir del cual todos los sujetos rijan su comportamiento, sino de la habilidad de hacer presente a otro siempre diferente a mí y, no obstante, parte de una comunidad. El *sensus communis* “presupone un mundo común en que todos en que todos tenemos nuestro lugar y en el que podemos vivir juntos porque poseemos un sentido capaz de controlar y ajustar nuestros propios datos sensibles a los de los otros”<sup>152</sup>.

De esta manera, el sentido común es “a lo que apela el juicio de cada uno”<sup>153</sup>, pero que a la vez, en tanto que pretende validez, se comunica y contrasta con otros juicios y los presupone como condición para toda emisión del juicio. Así entonces, Arendt sostiene el sentido común presupone la existencia de una comunidad de seres plurales y diferentes a mí, a los cuales debo de tomar siempre en cuenta al emitir un juicio<sup>154</sup>.

Incluso para Arendt sólo podemos comprender el mundo cuando lo concebimos como aquello que es *común a muchos*, que lo común no se agota mediante un acuerdo universal o una postura última, sino que lo común se construye a través de una recíproca interacción y debate donde los singulares comunican sus perspectivas. La renuncia a la diversidad y a la pluralidad de lo común fue lo que para Arendt constituyó la crisis moral del mundo<sup>155</sup>, donde los seres humanos, incapaces de comunicarse con los demás, se volvían incapaces de pensar, se volvían *idiotas*<sup>156</sup> ante la imposibilidad de renunciar a las condiciones privadas e idiosincrásicas de su juicio:

Sólo puede ver y experimentar el mundo tal como éste es «realmente» al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y que los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí *sobre* él, intercambian sus perspectivas.

---

<sup>151</sup> Cfr. Op. cit. Ferrara, A., *The Force of the Example...*, p. 47.

<sup>152</sup> Arendt, Hannah, “Comprensión y política” en *De la historia a la acción*, España, Paidós, 1995, p. 40.

<sup>153</sup> Cfr. Op. cit. Arendt, H., *Conferencias...*, p. 133.

<sup>154</sup> No obstante, Gadamer señala de manera muy atinada que la pretensión de Kant respecto al sentido común parte de la perspectiva trascendental y no contextual o plural. Aunque Arendt no sostuvo que Kant haya pensado en términos contextualistas o pluralistas; más bien, ella derivó de este concepto una vía para pensar la pluralidad y el juicio político. Cfr. Op. cit. Gadamer, H., *Verdad y método...*, p. 66. Véase también: Op. cit. Beiner, R. “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”..., p. 255.

<sup>155</sup> Cfr. Op. cit. Arendt, H., “Comprensión y política”..., p. 36.

<sup>156</sup> En su sentido más propio como *idios*, es decir, aquél que no ve más allá de sí mismo.

Solamente en la libertad de conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla. Vivir en un mundo real y hablar sobre él con otros son en el fondo lo mismo, y a los griegos la vida privada les parecía «idiota» porque le faltaba esta diversidad del hablar sobre algo y, consiguientemente, la experiencia de cómo van verdaderamente las cosas en el mundo<sup>157</sup>.

## 2.4. Corolario sobre la imaginación

La imaginación recorre los tres conceptos que se han visto previamente, es decir: sentido común, validez ejemplar e imparcialidad. Sin la capacidad imaginativa del ser humano, no podríamos pensar en la posibilidad de ir más allá de nosotros mismos o ponernos en los pies del otro, no podríamos abstraer las normas generales de instancias particulares y tampoco podríamos imaginarnos o construirnos a nosotros mismos y a los demás en un mundo en común.

Comencemos por la imparcialidad. Como apunta Simona Forti, ésta permite “retirar el objeto de la percepción inmediata”<sup>158</sup>; la imaginación es la capacidad que permite tomar distancia del objeto para poder juzgarlo con la mayor amplitud posible. Bajo esta línea, Arendt consideró a la imaginación como la capacidad que, incluso en la lejanía, permite representarnos al objeto como si estuviese presente a nuestros sentidos; esto es, incluso distanciados del objeto, la imaginación es “la facultad de tener *intuiciones* sin la presencia del objeto”<sup>159</sup>.

Juzgar de manera imparcial y desinteresada es posible entonces en la medida en que, a pesar de no estar frente al fenómeno, nuestra imaginación lo hace presente<sup>160</sup>. Esto no significa que la imaginación nos sustraiga de los acontecimientos para juzgarlos privadamente; al contrario, permite ubicarnos en un punto donde, al no estar directamente afectados por el objeto o acontecimiento, al menos posibilita contemplarlo con mayor amplitud. Como bien lo apunta Laura Porras: “Pero esta distancia desinteresada no equivale a una retirada del mundo, sino que al contrario posibilita una plena apertura hacia éste”<sup>161</sup>.

---

<sup>157</sup> *Op. cit.* Arendt, H., *¿Qué es política?...*, p. 79.

<sup>158</sup> *Op. cit.* Forti, S., *La vida del espíritu...*, p. 399.

<sup>159</sup> *Cfr. Op. cit.* Arendt, H., *Conferencias...*, p. 144.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>161</sup> *Op. cit.* Quintana, Laura, “De lo político a sus márgenes: La facultad de juzgar en el pensamiento de Hannah Arendt”..., p. 163.

Esta misma capacidad de “salirse de la escena” para juzgar con amplitud los acontecimientos (que para Arendt constituye la virtud principal del espectador kantiano<sup>162</sup>), también hace posible rebasar las condiciones privadas de nuestro juicio para poder considerar otros puntos de vista; la imaginación permite tomar distancia desinteresada pero para poder juzgarlo a cabalidad, considerando no sólo nuestra propia postura sino también la ajena. La imaginación será la condición de posibilidad del modo de pensar ampliado, en tanto que permite rebasar nuestra singularidad para abrirnos a la multiplicidad de posturas que se muestran siempre en la vida pública.

Arendt indica que la imaginación puede “hacer presente lo que quiere”<sup>163</sup>, lo cual también implica que pueden representarse otros juicios posibles (cuestión que define una de las características fundamentales del *sensus communis*). Ese carácter libre que Kant le da a la imaginación, es lo que Arendt recupera para encontrar en ésta la capacidad que nos da libertad de movimiento, que permite movernos entre diferentes posturas y tomarlas en consideración al momento de elaborar un punto de vista. Es lo que hace que nuestro juicio se mueva en un espacio potencialmente común<sup>164</sup>, promueve el pensamiento ampliado, de hacer partícipes a todos los potenciales participantes de la esfera pública. Y bajo esta lógica, como lo dice Felipe Martínez Marzoa, la imaginación es aquella raíz común que permite *construir* un sentido comunitario a través de un ejercicio mutuo y permanente de reconocimiento<sup>165</sup>.

Finalmente, la imaginación es también la habilidad unificadora; es decir, a través de ésta podemos identificar aquello de universal y general existe en lo particular. Previamente se mencionó el ejemplo del helado de nuez (haciendo referencia al concepto de “mesa” de Arendt), donde el esquema (imaginación) permite producir una síntesis de lo diverso. Para Arendt esto es relevante en cuanto a la validez ejemplar, en tanto que el *ejemplo* es aquella instancia que, a pesar de ser particular, muestra algo representativo y de orden general que *puede*<sup>166</sup> valer más allá de sí. La imaginación permite esta operación del pensamiento.

---

<sup>162</sup> *Op. cit.* Arendt, H., *Conferencias...*, p. 90.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>165</sup> *Cfr.* Martínez Marzoa, Felipe, *Desconocida raíz común. (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*, La balsa de la Medusa, Barcelona, 1987.

<sup>166</sup> *Cfr. Op. cit.* Ferrara, A., *The Force of the Example...*, p. 48.

Es decir, podemos identificar aquellos ejemplos (que más que legisladores son guías) gracias a nuestra facultad de identificar aquello *general* existente en los juicios particulares (condición que, como se vio, no quiere decir que tenga lícito exigir universalidad objetiva). Es la capacidad que nos permite tomar lo particular de los objetos y reconocer su relación con aquello de índole general<sup>167</sup> y que puede valer más allá de las instancias particulares.

La imaginación forma así parte fundamental dentro del juicio político arendtiano, pues sin él los individuos no podrían tomar distancia de los objetos (*desinterés* o *imparcialidad*), no podrían reconocer aquellos juicios representativos que puedan servir de guía para los propios juicios (*validez ejemplar*) y, más aún, ni siquiera permitiría anticipar los puntos de vista ajenos y siempre posibles de los demás participantes de nuestra comunidad (*sensus communis*).

La imaginación nos permite hacernos presentes en el diálogo a otros individuos y, por tanto, nos permite reconocer el carácter plural de todo juicio emitido, cuestión que por cierto fue para Arendt uno de los elementos más representativos de la política<sup>168</sup>. Sin esta capacidad, no tendríamos posibilidad alguna para poder tomar en cuenta el punto de vista de los demás y, por lo tanto, el mundo en común no tendría lugar.

## 2.5. Conclusión

El capítulo retomó tres de los conceptos que la teórica retomó de la filosofía estética de Kant: desinterés, validez ejemplar y sentido común. La razón por la cual he tomado estos tres conceptos se debe a que en ellos podemos identificar algunos rasgos que hacen lícita la idea de que, al juzgar la belleza, los individuos no pueden obligar el asentimiento de los demás sino, como dice Arendt, deben recurrir a la persuasión<sup>169</sup>.

Esta capacidad de persuadir supone que de entrada no hay una norma o regla que garantice *a priori* el acuerdo (puesto que si existiese la norma dada que obligue al asentimiento, no habría siquiera una discusión de por medio), motivo por el cual el debate es la puerta de acceso para un siempre *posible* acuerdo<sup>170</sup>.

---

<sup>167</sup> Cfr. *Op. cit.* Arendt, H., *Conferencias...*, p. 152.

<sup>168</sup> Cfr. *Op. cit.* Arendt, H., “La crisis en la cultura...”, p. 337-338.

<sup>169</sup> Cfr. *Op. cit.* Arendt, H., “La crisis en la cultura”..., p. 340.

<sup>170</sup> Kant insiste en que el discernimiento reflexionante es aquella capacidad que, ante la carencia de una ley universal, emprende una búsqueda desde los casos particulares. Cfr. *KrU* BXXVII.

Pero lo que Arendt recupera de esto es que precisamente, en esa búsqueda de adhesión universal, los individuos dialogan y reconocen la diferencia como punto de partida del debate, una afirmación que por cierto Kant nunca hizo con pretensiones políticas, sino bajo la idea de que existe un principio regulativo que nos compele a buscar las reglas universales que operan en nuestro entendimiento. Sin embargo, Arendt vio más allá de esto con el juicio reflexionante, pues abrió la puerta a pensar en los juicios como instancias que, lejos de buscar siempre la determinación mediante reglas o leyes universales, ofrece más bien una forma de mantener abierta nuestra concepción de los acontecimientos del mundo y sus participantes.

Por un lado, la imparcialidad es aquella forma de sustraerse de los juicios privados sobre los acontecimientos para poder juzgarlos con la amplitud necesaria, tomando en cuenta el modo en que otros realizan juicios sobre los mismos fenómenos y acontecimientos que nosotros. A esto también Arendt lo identifica como la postura del espectador. Al no estar implicado en la escena, el espectador desinteresado<sup>171</sup> es capaz de tomar en cuenta diferentes puntos de vista, sustrayéndose de las condiciones privadas de su juicio y atendiendo a otros puntos de vista posibles.

Ahora, por otra parte, la imparcialidad no es un punto de vista final que dé por terminado el debate, sino que es un juicio tal que logra tomar en cuenta múltiples posturas y representarlas. Este juicio representativo (que debe ser imparcial) puede ser entendido también como una instancia de la validez ejemplar, es decir, como aquel juicio que sirve de ejemplo porque es capaz de valer más allá de su singularidad y es posible encontrar en él un rasgo general y que por ello tiene una potencial validez.

Finalmente, esta capacidad de reconocer otros juicios forma parte de un supuesto esencial que Arendt recuperó: todo juicio presupone una comunidad de seres plurales que ofrecen un punto de vista acerca de los acontecimientos del mundo<sup>172</sup>. No es que exista *un* sentido común; por el contrario, como lo apunta Laura Porras, “el mundo en común

---

<sup>171</sup> Como se mencionó, Arendt retoma la idea del espectador imparcial kantiano como aquél que se sustrae de los acontecimientos del mundo para poder juzgarlos en su justa medida y tomando en cuenta a los actores involucrados que, precisamente por estar implicados directamente en la escena, tienen juicios parciales y privados: “El espectador, al no estar implicado, puede reconocer el designio de la providencia, o naturaleza, que permanece oculto para el actor”. *Op. cit.* Arendt, H., *Conferencias...*, p. 99.

<sup>172</sup> *Op. cit.* Arendt, H., *Conferencias...*, p. 139.

aparece en múltiples perspectivas, y desaparece cuando comienza a ser considerado desde un único punto de vista”<sup>173</sup>.

Estos tres conceptos nos permiten comprender uno de los rasgos esenciales del juicio político, a saber, que es posible elaborar juicios que se caractericen por su capacidad de ampliar nuestra comprensión del mundo; que lejos de ser argumentos definitivos, toman en cuenta múltiples posturas y dibujan un escenario donde más de un trazo puede admitirse, donde nuestra pintura ni se agota nunca sino que se abre en función de los participantes existentes. La riqueza o pobreza de nuestro mundo en común se verá reflejada entonces por nuestra capacidad de reelaborar nuestros juicios y ampliar nuestra comprensión de un escenario en común que es inagotable.

---

<sup>173</sup> Quintana, Laura, “Democracia y pluralidad en Hannah Arendt”. En R. Arango (comp.), *Filosofía de la democracia*, Bogotá, Siglo del Hombre editores, 2007, p. 273.

## Capítulo tercero

### Moralidad, discernimiento y política

Hasta el momento hemos visto algunos de los elementos que Hannah Arendt retomó de la filosofía estética kantiana para pensar el juicio político. Ahora, en el presente capítulo, veremos un tema que si bien no está relacionado directamente con la estética, sí aborda el problema sobre el discernimiento reflexionante y su lugar dentro del pensamiento político. La variante en este caso es que se abordará el tema de la moral y las diferencias existentes entre el modo en que Arendt y Kant comprendieron la labor del discernimiento reflexionante sobre dicho tema.

La comprensión de la política desde los problemas de la moral es diferente en ambos autores; y más todavía, para Arendt la moral opera bajo el discernimiento reflexionante, mientras que para Kant opera bajo el tamiz del discernimiento determinante. La diferencia no es menor, pues veremos que Arendt sostiene una comprensión de la moral que no puede entenderse bajo reglas y leyes universales, mientras que para Kant sí. Asimismo, veremos en qué puntos se separó Arendt y dónde se amplió su pregunta por el discernimiento reflexionante. Aquí se verá cómo Arendt llevó más allá el territorio de esta capacidad y cuál fue la pertinencia de llevarlo incluso a los territorios de la moral.

Más aún, para Arendt no es posible conciliar la moral kantiana con la política en tanto que “la pregunta por «¿qué debo hacer?» se refiere al yo con independencia de los otros”<sup>174</sup>. Es decir, para Kant la pregunta por la moral, si bien está ligada a temas de índole política (en tanto que se pregunta por cómo es que el ser humano debe actuar, y toda acción repercute en el mundo), la pretensión de la razón, al final del día, es regirse bajo las leyes de la razón. Arendt, por el contrario, no tiene como fin la adecuación de la razón con las leyes morales; sus propósitos más bien van encaminados a temas de índole política, por encima de cualquier pretensión de determinar leyes para la razón.

Esta discordancia es problemática, pues Kant habría afirmado que la moral y la política congenian y una no puede existir sin presuponer la otra: “La verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido homenaje a la moral, y aunque la política

---

<sup>174</sup> *Op. cit.* Arendt, H., *Conferencias...*, p. 44.

es por sí misma un arte difícil, no es arte alguno, sin embargo, su unión con la moral; pues ésta corta el nudo que aquélla no puede solucionar, en cuanto discrepan una de otra”<sup>175</sup>.

Y más aún, para Kant el juicio de gusto es una capacidad que permite la sensorialización de las ideas morales. ¿En qué medida entonces puede Arendt hablar de una inquietud política del juicio estético sin asumir la relación que el propio Kant establece con la moral y el juicio sobre lo bello? En lo siguiente veremos cómo es que Arendt entiende la moral y su distanciamiento respecto a la filosofía práctica kantiana, de manera que el modo de comprender el juicio político por parte de la teórica, a pesar de tocar la relación entre estética y moral, adquiere implicaciones diferentes a las de Kant.

Para ello, en primer lugar, explicaré en qué consiste la moralidad en el pensamiento arendtiano, guiándome principalmente por el ensayo “El pensar y las reflexiones morales”, texto en el cual la autora describe las características del pensamiento, la moral y también el discernimiento. Contrario a Kant, Arendt sostiene que la moral no es una actividad que opera bajo el tamiz del discernimiento determinante sino reflexionante.

Para Arendt, la actividad “destruktiva” del pensamiento puede ser entendida como política en momentos donde los seres humanos someten a crítica sus juicios, y ello les permite reevaluar los valores anquilosados por la tradición y, potencialmente, los previene de actuar “sin pensar”. Es decir, se verá que el carácter destructivo del pensamiento está anclado al discernimiento reflexionante y, en última instancia, Arendt sostiene que esta característica puede ser profundamente política. Renovar los marcos de representación de los otros y los acontecimientos del mundo, se vuelve pieza clave en la formulación del juicio político.

Moralidad, discernimiento y política se vuelven puntos clave dentro de la construcción política del juicio en Arendt. Veremos, pues, que la capacidad del ser humano para repensar sus valores, para reformular la forma en que comprende el mundo y sus habitantes, es una de las características de todo quehacer político.

En segundo lugar, mostraré algunas de las razones por las que Arendt se separó del pensamiento moral kantiano, a pesar de que éste guarda relación con el juicio estético

---

<sup>175</sup> Kant, Immanuel, “Para la paz perpetua”, en *En defensa de la ilustración*, España, Alba, 1999, págs. 307-359, p. 351.

(cuestión que el mismo Kant habría hecho explícito). Para Arendt, la moralidad kantiana tiene carencias al momento de pensar los problemas políticos, ya que bajo este planteamiento el sujeto debe *obedecer* los mandatos de las leyes morales y, a pesar de que existe un componente en el cual los sujetos establecen una relación con sus semejantes, éste permanece secundario frente al principio subjetiva que dicta la obediencia de la ley.

No obstante, entraré en algunas discusiones actuales que insisten en las consonancias respecto al pensamiento moral de ambos autores. A pesar de que Arendt guarda su distancia hacia Kant en estos términos, veremos hasta qué punto es posible encontrar algunas claves que nos permitan reforzar uno de los puntos esenciales de la presente tesis, a saber: existen aspectos del juicio político elaborado por Arendt que se nutren de la filosofía kantiana, y están enfocados en afirmar que el juicio político asume como condición de posibilidad la pluralidad humana y por esto mismo el debate es una de sus expresiones más esenciales.

### **3.1. Arendt: el pensar y las reflexiones morales**

La inquietud por las cuestiones morales puede detectarse en muchos de los textos de Arendt, desde algunos ensayos como “La crisis en la cultura”, “Pensamiento y política”, hasta su reportaje sobre los juicios de Eichmann<sup>176</sup>. Algo que le sorprendió de los juicios no fue que Eichmann fuera un personaje particularmente diabólico, sino que se distinguía por ser un individuo simple, lleno de clichés, lugares comunes, y más bien miope, cuya incapacidad de pensar fue uno de los factores esenciales para que cometiera sus crímenes:

Sin embargo, a pesar de lo monstruoso de los actos, el agente no era un monstruo ni un demonio, y la única característica que se podía detectar en su pasado, así como en su conducta a lo largo del juicio y del examen policial previo fue algo enteramente negativo: no era estupidez sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad de pensar<sup>177</sup>.

En efecto, para Arendt el mal no tiene que ver con una suerte de “sustancialismo moral”. Es decir, *lo bueno y lo malo* no responden a normas trascendentales que pudieran

---

<sup>176</sup> Arendt, Hannah. “Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal”, Barcelona, Lumen, 1999.

<sup>177</sup> Arendt, Hannah, “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción*, España, Paidós, 1995, p. 109.

ser prescritas *a priori*. Más bien, de acuerdo con Arendt, la maldad o aquello que denominó como la “banalidad del mal”<sup>178</sup> tiene que ver con la incapacidad de pensamiento; la maldad no es más que la ausencia de juicio, la abstención de la reflexión. Y en contraposición, evitar el mal puede ser logrado a través del ejercicio del pensamiento. Esto no quiere decir que aquél que no reflexione sobre sus propios juicios sea estúpido necesariamente, pues Arendt sostiene que incluso los hombres más doctos, a pesar de toda su inteligencia, pueden cometer actos malvados y no necesariamente son producto de un mal corazón sino de *ausencia de pensamiento*:

La incapacidad de pensar no es estupidez; la podemos hallar en gente muy inteligente, y la maldad difícilmente es su causa, aunque sólo sea porque la ausencia de pensamiento y la estupidez son fenómenos más frecuentes que la maldad. El problema radica precisamente en el hecho de que para causar gran mal no es necesario un mal corazón, fenómeno relativamente raro. Por tanto, en términos kantianos, para prevenir el mal se necesitaría la filosofía, el ejercicio de la razón como facultad de pensamiento<sup>179</sup>.

Y en la discusión sobre la política, la ausencia de pensamiento adquiere una proyección importante. No sólo se trata de no pensar, sino que el peligro radica en que los individuos, incapaces de pensar (en el sentido previamente indicado), no someten a crítica sus juicios; sólo asumen tácitamente los dictámenes de la tradición y los valores que se les imponen. En este escenario, la discusión pública es nula; los individuos no juzgan atendiendo a las posturas de sus semejantes, no buscan ser imparciales; por el contrario, juzgan de acuerdo a juicios previos que no son puestos en duda, no son debatidos ni modificados. El espacio público de discusión se vuelve escaso y el carácter político del ser humano se minimiza; no hay posturas singulares que convergen entre sí, ni el ser humano que proyectan su originalidad en el espacio público, ni se construye a sí mismo a través de la comunicación de sus ideas y el debate sobre éstas.

Sobre este mismo tema, María Teresa Muñoz hace una anotación en su texto “Ciudadanía y espacio público”. Siguiendo la reflexión arendtiana, la autora indica que aparecer en el espacio público supone que los individuos se muestren y reflexionen de manera propia sobre los asuntos públicos, que muestren su singularidad a través de su pensamiento y acciones particulares; es ahí donde se funda el espacio de la libertad:

---

<sup>178</sup> Cfr. *Op. cit.*..Arendt, Hannah, *Eichamnn en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal...*

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 115.

La aparición en el espacio público supone la construcción de una identidad que viene dada por el reconocimiento de nuestra singularidad que hacen los otros. Mediante la acción, las personas devienen iguales en tanto ciudadanos cuya identidad, –una identidad propia, singular y que por ello les hace distintos unos de otros– se *muestra, se construye, aparece* en el espacio público. Lo que se muestra en el espacio público es la singularidad del sujeto en su actuación. De esta manera, la pluralidad es, junto con la libertad, uno de los principios políticos centrales de la propuesta arendtiana<sup>180</sup>.

Pero surge la pregunta: ¿qué tiene que ver la capacidad de pensar de manera autónoma con la moral? El pensamiento es una capacidad que, de acuerdo con Arendt, permite alejarnos de la percepción directa de los objetos: “Para que podamos pensar en alguien, es preciso que esté alejado de nuestros sentidos; mientras permanezcamos juntos no podremos pensar en él, a pesar de que podamos recoger impresiones que posteriormente serán alimento del pensamiento”<sup>181</sup>. La actividad del pensamiento no se afianza en los objetos, sino que se abstrae de ellos (del mismo modo que el juicio estético demanda alejarse para poder juzgar con total desinterés) para poder apreciarlos sin el impacto directo de los sentidos. Esto es lo que permite juzgar a los fenómenos desde diferentes perspectivas y no ceñirse únicamente a una posición o punto de vista.

En ese sentido, Arendt dice que el pensamiento no *determina*; no se trata de una actividad que pretenda obtener resultados *objetivos*<sup>182</sup>, pues es “una facultad de la que «nada resulta» para los propósitos del curso ordinario de las cosas, en la medida en que sus resultados quedan inciertos y no verificables, sino que, en cierta forma, es también autodestructiva”<sup>183</sup>. Esto para Arendt puede extrapolarse al territorio de la moralidad, pues el pensamiento permite que los valores y axiomas anquilosados por la tradición sean reformulados a partir de los casos particulares en lugar de ser asumidos tácitamente de manera dogmática y sin la posibilidad de ser sometidos a crítica:

[...] el pensamiento tiene una «natural aversión» a aceptar sus propios resultados como «sólidos axiomas», [por lo que] entonces no podemos esperar de la actividad de pensar

---

<sup>180</sup> Muñoz Sánchez, María Teresa. “Ciudadanía y espacio público: Una recuperación del republicanismo arendtiano”, EPISTEME, vol.27, n.2, pp. 95-128, 2007.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>182</sup> En el capítulo previo distinguimos entre objeto y fenómeno a partir de la explicación que Vollrath ofrece, donde el primero consiste en una descripción acabada de lo enjuiciado; mientras que el fenómeno se distingue por estar nunca colmado. Esto deja entrever que entre existe una relación entre las características del juicio estético que Arendt rastrea en la tercera crítica y la capacidad moral del ser humano.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 117.

ningún mandato o proposición moral, ningún código de conducta y, menos aún, una nueva y dogmática definición de lo que está bien y lo que está mal<sup>184</sup>.

Para Arendt, aquello que consideramos como *bueno* y *malo* no puede partir de proposiciones universales y permanentes; por el contrario, de acuerdo con la autora, fue precisamente la incapacidad de renovar los valores y costumbres aquello que produjo la gran crisis moral de la cultura occidental: “[...] costumbres –las cuales, por el mismo hecho de ser *mores*, constituyen la moralidad de toda civilización– han sido el obstáculo para una espectacular crisis moral y espiritual de la cultura occidental”<sup>185</sup>.

De ahí que *pensamiento* esté estrechamente ligado con la moral, puesto que esa capacidad de revisión y crítica de nuestros juicios es lo que hace posible detenernos y saber cuándo es necesario someter a crítica antiguos valores debido a su falta de adecuación a un presente que se renueva permanentemente. Bajo esta perspectiva es que el pensamiento tiene fuertes implicaciones dentro de la moral: “La consecuencia de esta peculiaridad es que el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo: socava todos los criterios establecidos, todos los valores y pautas del bien y del mal, en suma todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y la ética”<sup>186</sup>.

El acto de pensar, tan inútil en términos de ofrecer verdades absolutas, se parece más bien a la mayéutica socrática que, a la luz de las preguntas, indaga de manera tal que descubre el inevitable desenlace aporético de los juicios. De ahí el carácter destructivo del pensamiento que Arendt retoma de Sócrates, pues involucra la realización de un examen permanente de nuestros juicios y creencias, condición que por cierto era para el filósofo aquello que hacía la vida digna de ser vivida. En cuanto a la moral, Arendt refiere a Sócrates, quien agujoneaba con sus preguntas de manera tal que los interlocutores pudiesen despertar de sus dogmatismos y renovar sus juicios a través de la actividad del pensamiento:

[...] Sócrates es un tábano: sabe cómo agujonear a los ciudadanos que, sin él, «continuarían durmiendo para el resto de sus vidas», a menos que alguien más viniera a despertarlos de nuevo. ¿Y para qué los agujoneaba? Para pensar, para que examinaran sus

---

<sup>184</sup> *Op. cit.* Arendt, H., “El pensar y las reflexiones morales”..., p. 117.

<sup>185</sup> Arendt, Hannah, “Comprensión y política” en *De la historia a la acción*, España, Paidós, 1995, p. 37.

<sup>186</sup> *Op. cit.* Arendt, H., “El pensar y las reflexiones morales”..., p. 125.

asuntos, actividad sin la cual, en su opinión, no sólo valdría poco sino que ni siquiera sería auténtica vida<sup>187</sup>.

Dentro de la actividad del pensamiento, las cuestiones morales no podían estar fuera: también los valores deben ser examinados y criticados. Ahí donde las normas de las sociedades se petrifican, existe el peligro de ser llevado a una somnolencia moral, es decir, una condición tal que los sujetos ya no piensan ni reflexionan sobre la pertinencia de sus valores, sino que los siguen ciegamente, por costumbre.

Como bien lo apunta Alice MacLachlan, cuando las normas se vuelven tan familiares que se petrifican y se vuelven un hábito, dejan de adquirir un carácter reflexivo y se vuelven dogmas: no admiten negociación empírica alguna para los casos particulares sino que sólo se ciñen a lo dictado; y de ahí su peligro, pues dichas normas requieren que los sujetos obedezcan el mandato de las leyes sin reflexión de por medio<sup>188</sup>, lo cual hace que éstas no sean puestas en duda debido a su familiaridad:

Subsuming particular cases under universals that are handed to us – in a combination of social, legal and moral institutions – easily becomes a habit. It becomes simple to follow universal prescriptions righteously and yet unthinkingly. In fact, the habit of turning to them may shut down the thinking process altogether. The comfort and familiarity of universal standards makes them ultimately useless; they work only so long as they *are* comfortable and familiar, that is, as long as everything is proceeding normally<sup>189</sup>.

Frente a la rutina reflexiva, el pensamiento crítico pone en entredicho nuestros juicios para evaluarlos. Por eso la propia Arendt diría que “No hay pensamientos peligrosos; el pensar mismo es peligroso”<sup>190</sup>, pues su quehacer trae consigo un examen crítico donde lo familiar, lo habitual es revaluado. Cabe indicar que no se trata de un nihilismo exacerbado que permita afirmar que, ante la carencia de resultados objetivos, entonces todo valga indiscriminadamente; antes bien, lo que Arendt buscó indicar es que existe un peligro inherente en la idea de que es posible encontrar principios universales que puedan servir como guías morales definitivas, pues a menudo éstas se vuelven un

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>188</sup> Esta postura choca con la exigencia kantiana que dicta: “razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis pero ¡obedeced!”. Para Arendt, el problema es que la obediencia en la época moderna habría remplazado la capacidad de pensar por uno mismo. *Cfr. Op. cit.* Kant, I., ¿Qué es la ilustración?, p. 28.

<sup>189</sup> MacLachlan, Alice, “An Ethic of Plurality: Reconciling Politics and Morality in Hannah Arendt”, *In History and Judgment*, IWM Visiting Fellows’ Conferences, Vol. XXI/7, 2006, p. 2.

<sup>190</sup> *Op. cit.* Arendt, H., “El pensar y las reflexiones morales”..., p. 126.

referente que no admiten duda. La imposibilidad de reevaluar nuestros valores, evita el diálogo público y los vuelve más peligrosos mientras más universales se pretenden.

Es por eso que Arendt identifica la moral como parte del discernimiento reflexionante, pues no ofrece un criterio de verdad acabado, sino que parte de los casos particulares para, a partir de éstos, restablecer la pertinencia de nuestros juicios. En esta misma perspectiva, Beiner apunta que el pensamiento en Arendt procura el espacio para el *discernimiento moral*<sup>191</sup>, es decir, el espacio de reflexión y deliberación sobre las normas que rigen nuestras acciones. Abstenerse de juzgar, renunciar a la deliberación es para Arendt una característica de mal porque supone la renuncia a una de las características fundamentales del pensamiento crítico, a saber, que no puede realizarse en soledad. Beiner, apunta lo siguiente:

[...] los criterios tradicionales de juicio pierden su autoridad, los valores últimos han dejado de ser factores de cohesión, las normas de la educación política y moral se han tornado especialmente vulnerables. [...] El mayor peligro es abstenerse de juzgar, la banalidad del mal, el peligro de que, «a la hora de la verdad», la propia voluntad se rinda a las fuerzas del mal en lugar de ejercitar un juicio autónomo. No todo está perdido mientras sigamos «eligiendo nuestra compañía» en cuestiones de gusto y de política, es decir, mientras rechazamos renunciar a nuestra facultad de juzgar<sup>192</sup>.

Arendt nos indica entonces que una característica en común al momento de juzgar la belleza y la política, es no dejar de reflexionar sobre los juicios que elaboramos y “seguir eligiendo nuestra compañía”, esto es, mantener en todo momento la capacidad de reflexionar y tomar decisiones. En el momento que renunciamos a pensar de manera propia, dejamos de tomar decisiones por nuestra cuenta y, en última instancia, dejamos de actuar libremente. Además, el peligro de asumir los valores sin someterlos a debate o crítica, en lugar de abrir las puertas de la comunicación, las cierra al asumir el diálogo como terminado; en realidad, la comunicación es inexistente y el mundo deja de ser compartido y se vuelve fragmentado.

En estos casos, los seres humanos se comunican pero no de manera significativa; cuando el afán es vencer pero no convencer, el espacio público y el espacio donde los individuos aparecen se vuelven inertes. Es interesante el modo en que Gábor Gángó

---

<sup>191</sup> *Op. cit.* Arendt, H., *Conferencias...*, p. 195.

<sup>192</sup> *Op. cit.* Beiner, R., “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”..., p. 198.

describe el proceso de comunicación desde la lectura arendtiana del discernimiento, como una forma de compartir el mundo pero también como una forma de *co-pensar*. No sólo pensamos de manera autónoma, pensamos junto con otros individuos, a quienes determinamos y nos determinan a través de aparecer en su singularidad en el espacio público:

With her extreme sensitivity towards the problem of judgement, Arendt must have noticed that in the third Critique Kant regarded thinking as a social activity which implicated that it can take place only in a shared world, since a divided world denies humans the possibility of cothinking<sup>193</sup>.

El hecho de co-pensar el mundo con los demás resulta una forma interesante de comprender el tema de la autonomía y el debate con los demás. Habíamos indicado en el capítulo previo, indicando la postura de Ernst Vollrath, que el mundo del que nos habla Arendt es uno tal que no está plenamente delimitado, sino que se abre en función de los sujetos que participan en él y le dan significados variados. Sobre esta misma línea, el hecho de copensar el mundo, implica reflexionar sobre él desde sus participantes. Y más todavía, sus participantes debaten sobre los juicios y los valores del mundo se reajustan constantemente. Bajo esta descripción, ausencia de debate es el equivalente a la ausencia de política y de mundo mismo, puesto que éste sólo tiene lugar ahí donde convergen todos los asuntos humanos.

Sobre esta misma línea, Seyla Benhabib entiende la moralidad expuesta por Hannah Arendt muy cercana al ejercicio de la imaginación, es decir, a la capacidad de reflexión que no determina objetivamente los fenómenos o acontecimientos, sino que se encuentra atravesada por una multiplicidad de perspectivas que exigen reevaluar permanentemente nuestras normas sobre lo correcto y lo incorrecto. La imaginación, siguiendo la descripción kantiana que la ubica como la capacidad de salirse de uno mismo para pensar desde diferentes posturas (pensamiento ampliado), es aquí lo que permite ubicar a la moral como un ejercicio de permanente reflexión y búsqueda. Benhabib apunta lo siguiente:

For "to think from the standpoint of everyone else" in Kantian moral philosophy is equivalent to thinking from the standpoint of one who is like all others in virtue of being a

---

<sup>193</sup> Gángó, Gábor, "Judgment in Politics: Responses to International Insecurity from Hannah Arendt And Immanuel Kant, *Studia Humana*, Volumen, 1:2 (2012) pp. 29-39, p. 36.

pure rational and autonomous agent. Once we reject the two-world metaphysics of Kantian theory as well as the definition of our moral identities in purely rational terms, and we proceed to the perspectives of natality, plurality, and the narrativity of action, we have to see that "to think from the standpoint of everyone else" entails sharing a public culture such that everyone else can articulate indeed what they think and what their perspectives are. The cultivation of one's *moral imagination* flourishes in such a culture in which the self-centered perspective of the individual is constantly challenged by the multiplicity and diversity of perspectives that constitute public life<sup>194</sup>.

Llevando el argumento un poco más adelante, tendríamos que uno de los grandes peligros de la moral consiste en creer que no puede ser repensada públicamente. La catástrofe moral y política sería precisamente dejar de pensar y debatir. El problema de los preceptos morales absolutos, como apunta MacLachlan, es que se vuelven tan generales y totalizadores que no permiten la regeneración de nuestros criterios<sup>195</sup>, cuestión que por cierto sólo se logra a través de la deliberación y el debate público, donde presuponemos la participación de una pluralidad de agentes diversos que discuten y llegan a acuerdos.

Bajo esta perspectiva, el papel del discernimiento dentro de la moral no consiste en regirse bajo las prescripciones de la ley moral, sino en renovar nuestros juicios a través de un ejercicio permanente del pensamiento que se corrobora dentro de la discusión pública sobre nuestros valores. El sujeto moral es entonces quien somete sus juicios a tela de juicio, sin asumirlos como universales, rectificando de manera constante y asumiendo la responsabilidad de juzgar todas las acciones en tanto que únicas, plurales e irrepetibles en un ambiente de discusión y debate.

Y como se dijo previamente, esto no significa que nos sea lícito caer en un nihilismo rampante, donde, al no haber criterios objetivos, se piense que todo y nada vale. Por el contrario, para Arendt es preciso asumir el segundo paso necesario de todo nihilismo, a saber, la capacidad de construir algo ahí donde los antiguos valores han sido derruidos<sup>196</sup>.

---

<sup>194</sup> Benhabib, Seyla, "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought", en *Political Theory*, Vol. 16, No. 1, Febrero, 1998, págs. 47-48.

<sup>195</sup> *Op. cit.* MacLachlan, Alice, "An Ethic of Plurality"..., p. 3.

<sup>196</sup> Arendt refiere al caso de Alcibiades y Critias, quienes ante la falta de resultados propia del pensar fueron "despertados al cinismo y la vida licenciosa", lo cual, por supuesto, está muy lejano al planteamiento de Arendt. *Cfr.* Arendt, H., "El pensar y las reflexiones morales"..., p. 125-126.

El segundo paso para el sujeto moral sería volver a intentar generar nuevos valores una vez que los ha sometido a discusión.

Así entonces, el pensamiento se vuelve un tipo de acción y deja de ser marginal para las cuestiones políticas, pues el pensamiento exige la crítica y examen de nuestros juicios, pero para que los sujetos puedan de manera posterior abrir nuevas formas de pensar y *copensar* el presente. Y más aún, es ahí donde la moral y la política congenian, puesto que ante la imposibilidad de asumir leyes y normas de carácter universal (puesto que de ser así se caería en totalitarismos), recurrimos a nuestros semejantes para reelaborar empíricamente, a través del diálogo y el debate, cuáles serán los nuevos valores que habitemos y compartamos con los demás.

Bajo esta lógica, quien renuncia al ámbito público no sólo es apolítico (o malvado, como apunta Arendt) sino que también es amoral; puesto que no habría moralidad en el ser humano hasta que convive con los demás y las normas sobre lo correcto y lo incorrecto suponen un mundo de individuos *entre* los cuales dichos juicios adquieren sentido y relevancia, donde se discuten y se busca convencer a través del diálogo:

The moral animal: as if there were something ‘moral’ in the person which belongs to his essence. But this is exactly wrong: the individual alone is amoral. Morality originates in-between human beings, not ‘in’ individuals. Morality is about how we relate to one another: it is not a matter of internal moral ‘substances.’ Morality originates in-between and establishes itself in terms of human relations<sup>197</sup>.

Es aquí donde podemos encontrar las resonancias del juicio moral y el juicio estético, puesto que para Arendt ambos pertenecen al conjunto de los juicios reflexionantes, es decir, aquellos juicios que, al no estar determinados por leyes trascendentales, deben recurrir a los casos particulares, dialogando públicamente sobre la pertinencia de los valores que rigen a la sociedad.

El sentido político de estos juicios es que asumen la posibilidad de reevaluar los juicios a través del debate, cuestión de debe reconocer como una condición *sine qua non* la existencia de individuos plurales que dialogan y reconocen sus diferencias por encima de normas que privilegian la universalidad. Fue precisamente en este punto donde Arendt marcó clara línea respecto a la filosofía moral kantiana, pues a pesar de que ésta supone

---

<sup>197</sup> Cfr. Williams, Garrath, “Ethics and human relationality: between Arendt’s accounts of morality”, en *Journal for Political Thinking*, Bd. 3, Nr. 1, 2007.

la relación con los demás, privilegia la relación entre el sujeto y su deber frente a la coacción del imperativo categórico. Mario Alfredo Hernández apunta esta diferencia de la siguiente manera:

La crítica constante que Arendt dirige a Kant señala que él habría desarrollado una filosofía política acorde con la pluralidad como horizonte existencial, si su comprensión de la moral como dominio de la razón práctica —donde se formulan imperativos categóricos que no se negocian empíricamente— no lo distanciara del mundo plural que comparten individuos diversos y con intereses a veces comunes, pero también conflictivos<sup>198</sup>.

Así entonces, los juicios políticos se caracterizan por una renegociación del espacio, donde la moneda de cambio son los argumentos puestos a debate para saber cuánto puedes resistir o ceder, cuánto pueden convencer a los demás y ser juicios representativos para los demás.

### **3.2. Arendt y la moral kantiana**

Una de las grandes resonancias existentes entre Kant y Arendt es que para ambos existe una profunda relación entre la moral y la política. Como se ha mencionado, para Arendt el pensamiento toca el ámbito de la moral precisamente porque se encarga de poner en tela de juicio y hasta “disolver las leyes de conducta” ahí donde éstas no han sido puestas en duda. El hecho de realizar una pausa para reevaluar nuestros juicios y valores se vuelve un momento político, porque exige repensar constantemente aquellas normas que se pretenden universales y que, paradójicamente, inhiben el proceso mismo del pensamiento al aletargarlo con la obediencia. Por ello Arendt dice lo siguiente:

Sin embargo, el no pensar, que parece un estado tan recomendable para los asuntos políticos y morales, tiene también sus peligros. Al sustraer a la gente de los peligros del examen crítico, se les enseña a adherirse inmediatamente a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad dada y en un momento dado. Se habitúan entonces menos al contenido de las reglas —un examen detenido de ellas los llevaría siempre a la perplejidad— que a la posesión de reglas bajo las cuales subsumir particulares. En otras palabras, se acostumbran a nunca tomar decisiones<sup>199</sup>.

---

<sup>198</sup> Hernández, Mario Alfredo, “El sendero que se bifurca: Hannah Arendt lectora de Kant”, México, *Enclaves del pensamiento*, Vol. 3, No. 6, 2009, p. 107.

<sup>199</sup> *Op. cit.* Arendt, H., “El pensar y las reflexiones morales”..., p. 127.

Ahora bien, esta aproximación sobre la moral toma distancia de la razón práctica kantiana en tanto que ésta pertenece al ámbito determinante del discernimiento. Esto es, mientras que para Arendt tanto en la estética como en la moral es imposible subsumir los casos particulares a leyes universales, para Kant, por el contrario, los juicios morales tienen como fundamento el imperativo categórico, es decir “una regla que se caracteriza por un deber que expresa la coacción objetiva de la acción, y significa que si la razón determinase totalmente a la voluntad, la acción ocurriría indefectiblemente según esta regla”<sup>200</sup>. Es decir, las leyes que emanan de razón práctica kantiana no están sujetas a un condicionamiento empírico que pueda ser replanteado en función de los diferentes escenarios posibles. Para Kant los principios que rigen nuestras máximas deben ser universales y, por lo tanto, a pesar de que sus objetos sean dados en la naturaleza, son independientes de las condiciones empíricas en tanto que se guían por una ley de la razón que concuerda con ella misma (lo cual Kant entiende como una voluntad libre)<sup>201</sup>.

La pregunta es entonces, ¿qué tan lícito es que Arendt tome al discernimiento reflexionante como una capacidad anclada a la moralidad? La pregunta se basa en la idea de que Kant no ve conflicto en tender un puente entre la política y la moral (y su pretensión de obtener leyes de la razón determinadas por una voluntad legisladora). Por otro lado, Arendt sí ve en la moralidad una operación que no busca determinar reglas y descansa más bien en la posibilidad de derrumbarlas para generar nuevas.

¿Por qué es relevante esta pregunta dentro del análisis político del juicio en Arendt? La razón es simple: Arendt retoma conceptos de la filosofía estética de Kant para pensar la política, pero se separa de los postulados del filósofo de Königsberg aun cuando éste hizo explícita la relación entre su filosofía práctica y el quehacer político. Kant lo apuntó claramente:

La verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido homenaje a la moral, y aunque la política es por sí misma un arte difícil, no es arte alguno, sin embargo, su unión con la moral; pues ésta corta el nudo que aquélla no puede solucionar, en cuanto discrepan una de otra<sup>202</sup>.

La pregunta sería entonces: ¿hasta qué punto es que realmente se separan los postulados morales de Arendt y Kant, así como su concepción sobre la política? A pesar

---

<sup>200</sup> *KvP* B 19.

<sup>201</sup> *KvP* B 29.

<sup>202</sup> *Op. cit.* Kant, I., “Para la paz perpetua”..., p. 351.

de que para Arendt la moral está ligada con el discernimiento *reflexionante* y para Kant sólo es posible hablar de moral en términos de conocimiento y por ello perteneciente al ámbito *determinante*, ambos comparten una característica fundamental: la moralidad no se reduce al dominio del sujeto y la relación con su *yo*, sino que se extiende al ámbito público, donde se convive y se actúa con individuos plurales que comparten nuestro mundo. Hasta qué punto se distancia Arendt y qué elementos del discernimiento reflexionante toma para pensar la moral, eso será el análisis que se mostrará a continuación.

### 3.3. Moralidad y lo público

En sus *Conferencias*, Arendt indica que la razón práctica kantiana, en tanto que responde a la pregunta “¿Qué debo hacer?”, se refiere a las condiciones cognoscibles mediante las cuales el sujeto actúa. La razón práctica, sostiene Arendt, apela a las condiciones trascendentales del sujeto para *conocer* las leyes morales y *actuar* conforme a ellas. Esto supone, bajo los ojos de la autora, que existe una jerarquía en la cual no es la acción lo esencial de la razón práctica, sino el *conocimiento* de la ley que nos permite actuar en conformidad con una voluntad que legisla libremente. Así entonces, la moralidad kantiana, si bien asume la pregunta por cómo es que los seres humanos *deben* actuar, no es la acción en sí misma lo que vale sino que haya estado regida de acuerdo al deber emanado por la razón legisladora.

Esta segunda pregunta [“¿qué debo hacer?”] nada tiene que ver con la acción y Kant jamás la tuvo en cuenta. Analizó la «sociabilidad» elemental del hombre y enumeró como elementos constitutivos de la misma la comunicabilidad, la necesidad del hombre de comunicarse, y la publicidad, la libertad *pública* que no sólo es libertad para pensar sino también para publicar – la «libertad de pluma»–; pero desconoce una facultad o necesidad de *actuar*<sup>203</sup>.

Esto sugiere que la razón práctica, en efecto, trae consigo la pregunta sobre cómo es que el ciudadano de mundo *debe* actuar, condición que implica a sus semejantes de manera necesaria (puesto que regimos y regulamos nuestras acciones en función de la relación con nuestros semejantes); pero Arendt resalta el hecho de que la pregunta por la

---

<sup>203</sup> *Op. cit.* Arendt, H., *Conferencias...*, p. 44.

moral no asume el debate como condición de posibilidad para la creación de normas y leyes morales.

Lo anterior no quiere decir que Kant no asumiera el debate como una de las características del pensamiento público. Por el contrario, en diferentes momentos Kant insiste en que el ser humano puede y debe debatir con sus semejantes. De otro modo, estaríamos contradiciendo la afirmación “sobre el gusto cabe debatir”. No obstante, la anotación de Arendt es que la justificación de Kant no era defender la pluralidad humana y la expresión de cada singularidad; por el contrario, Kant indica que la razón de fondo para justificar el debate público es la pretensión de avanzar en el conocimiento de las leyes humanas y el desarrollo progresivo de nuestras capacidades hacia mejor:

Y este es el resultado de una historia humana primitiva ensayada con ayuda de la filosofía; contento con la Providencia y con el curso de las cosas humanas en conjunto, que no transcurre de lo bueno a lo malo, sino que, poco a poco, se desenvuelve de lo peor a lo mejor; y la misma Naturaleza llama a cada uno para que, en la parte que le corresponda y en la medida de sus fuerzas, colabore en ese progreso<sup>204</sup>.

Arendt prosigue en su argumento al indicar que, al sostener el fin último del ser humano como un constante progreso hacia mejor, el ámbito de la libertad humana se ve restringido. Kant entiende dicho progreso como el avance del conocimiento del ser humano, como su adecuación a las leyes de la razón y el entendimiento, leyes inmutables y universales, que no se pueden contradecir o desechar, sino sólo mejorar. El peligro que parece delinear Arendt es que este tipo de concepciones en realidad tienden a cerrar la posibilidad de la pluralidad humana.

Pero la insistencia kantiana respecto de los deberes para con uno mismo, su insistencia en que los deberes morales deben estar libres de cualquier inclinación y en que la ley moral debe valer para los hombres de este planeta pero también para todos los seres racionales del universo, reduce esta condición de la pluralidad a un mínimo<sup>205</sup>.

Sobre esta aseveración, Jacinto Rivera Rosales estaría en desacuerdo con la interpretación de la moral kantiana que elaboró Arendt, pues sostiene que la acción en Kant no sólo supone la relación del sujeto con sí mismo sino que integra a los demás en

---

<sup>204</sup> Kant. I., “Comienzo presunto de la historia humana”, en *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1979, pág. 89.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 45.

tanto que se “abre a la universalidad”, es decir, no funciona hasta que otros sujetos dotados de razón son afectados y nos afectan a través del ejercicio de su razón en el ámbito de lo público:

[...] «práctico» significa en Kant acción, y en concreto acción moral, la acción de la libertad, la única que es en realidad para él acción propiamente dicha, siendo los otros actos dependientes de alguna heteronomía. La razón práctica me obliga moralmente a actuar según el modo de ser de la libertad, tanto en relación conmigo como en relación con los otros [...] La acción moral es para la filosofía crítica, por una parte, individual, y lo es en cuanto responsabilidad de la persona, y en esto tiene ciertamente un momento necesario e irremplazable. Pero por otra parte es una acción intersubjetiva como forma, que se abre a la universalidad, el ámbito propio de la razón<sup>206</sup>.

Sin embargo, pese a que Rosales no empata con la lectura arendtiana de la moral de Kant, la propia Arendt estaría de acuerdo con él en que la razón práctica, efectivamente, supone un mundo de participantes involucrados en nuestras acciones. Más todavía, Arendt concuerda con Kant en el hecho de que las máximas privadas sólo pueden empatar con el bien cuando se ubican en la esfera pública, y el signo de la maldad es precisamente la huida al examen público. Si algo comparten Kant y Arendt es que la moralidad no puede ser pensada de manera puramente privada, sino que influye públicamente en la medida en que asumimos el siguiente supuesto: no hay acción hasta que no hay otro afectado por ésta. La moral y lo público serán dos elementos que se corresponden en ambos autores:

Las máximas privadas deben someterse a un examen gracias al cual descubro si puedo hacerlas públicas. La moralidad es aquí la coincidencia de lo privado con lo público. Insistir en el carácter privado de la máxima es ser malvado; por lo tanto, la retirada del ámbito público es una característica del mal. Moralidad significa que se es digno de ser *visto*, y no sólo por los hombres sino también, en último término, por Dios, el omnisciente conocedor del corazón [*der Herzenskundige*]<sup>207</sup>.

Más bien, el tema que parece preocupar a Arendt es que, en la pretensión por determinar las leyes universales que lleven al ser humano hacia su progreso, un factor a considerar es que los ejercicios de los gobiernos con esta idea tienden a anular la

---

<sup>206</sup> Rivera Rosales, Jacinto, “La comunidad del juicio reflexionante” en *Ideas y valores*, Vol. 54, No. 128, agosto 2005, Colombia, Universidad Nacional de Colombia, p. 3.

<sup>207</sup> *Op. cit.*, Arendt, H., *Conferencias...*, p. 95.

diversidad humana en aras de justificar su progreso. Y esta misma cuestión habría sido identificada por Arendt en el escenario de la Segunda Guerra Mundial, donde el discurso del progresista terminó por eliminar la pluralidad humana que no empataba con el ideal de progreso que se vislumbraba para el ser humano.

Hablar de principios universales consiste un peligro para Arendt, puesto que, al concebirse como universales, dejan de estar expuestos al carácter crítico del pensamiento, volviéndose hábitos que poco a poco dejan de tener significado y relevancia ante la pluralidad infinita de escenarios y actores de la vida pública.

Para Kant, por otro lado, el sentido político de los juicios morales radica en su paulatina adecuación pública, donde poco a poco los individuos actúen en conformidad con las leyes morales prescritas por la razón, de manera tal que el acuerdo lleve eventualmente a una paz perpetua. Es por ello que Kant, a pesar de compartir el entusiasmo por eventos como el de la Revolución Francesa, creía que el verdadero camino hacia el progreso humano radica en la adecuación de leyes con un Estado<sup>208</sup> que debe estar dispuesto a escuchar a sus ciudadanos; y éstos deben comprometerse a obedecer las reglas, así como estar comprometidos a reformarlas por medios que no atenten contra del Estado. Es este sentimiento de participación y confianza en el progreso y perfección como especie (aun sin poder comprobarlo) lo que para Kant constituye uno de los grandes indicios de la disposición moral en el ser humano:

Este hecho no consiste en humanas acciones u omisiones de importancia por las cuales lo grande entre los hombres se hace pequeño o lo pequeño grande, y en cuya virtud, como por arte de encantamiento, desaparecen antiguos y magníficos edificios políticos y surgen del seno de la tierra otros que ocupan su lugar. No, nada de esto. Se trata tan sólo de la manera de pensar de los espectadores que se delata públicamente en este juego de grandes transformaciones y que se deja oír claramente al tomar ellos partido, de un modo tan general y tan desinteresado, por uno de los bandos en contra del otro, arrojado el peligro del grave perjuicio que tal partidismo les pudiera acarrear; lo cual (en virtud de su generalidad) demuestra un carácter del género humano en conjunto y, además, (en virtud de su desinterés) un carácter moral, por lo menos en la índole, cosa que no sólo nos

---

<sup>208</sup> *Op. cit.* Kant, I., “Para la paz perpetua”..., p. 358.

permite tener esperanzas en el progreso, sino que lo constituye ya, puesto que su fuerza alcanza por ahora<sup>209</sup>.

Aquí radica una de las diferencias fundamentales entre ambos autores. Kant sostiene que las máximas pueden pretender universalidad sólo cuando empatan con el fin público (felicidad) que, a su vez, es compatible con las leyes de la razón práctica. Arendt, por el contrario, cree que la construcción de normas morales no pasa por un proceso de acumulación y progreso, sino que hay un carácter destructivo en el pensamiento humano que permite renovar nuestros juicios morales y así evitar que nuestros valores se petrifiquen por la tradición. En esa medida, para Arendt sí existe pérdida (pero no olvido<sup>210</sup>), mientras que para Kant lo que existen son reformas y evoluciones constantes sobre nuestras normas que se alinean a los principios universales que dicta nuestra razón<sup>211</sup>.

Lo que podemos decir entonces es que, efectivamente, en ambos autores existen una relación entre la moralidad y la publicidad; pero la diferencia radica en que el debate público en el que Kant está pensando, como bien lo apunta Arendt, en tanto que tiene como pretensión regirse bajo leyes universales a través de la razón práctica, reduce uno de los elementos más esenciales de la vida política: la pluralidad humana. En este sentido, aunque Seyla Benhabib indique que es posible encontrar en el imperativo categórico una forma del *pensamiento ampliado* (en tanto que la máxima del imperativo categórico puede ser leída como “haz que tu máxima valga para cualquier sujeto racional posible”)<sup>212</sup>, éste se encuentra subordinado a la obtención de leyes objetivas y, por ende, destinadas no a ser *válidas* sino *verdaderas*<sup>213</sup>.

Por el contrario, Arendt ubica la capacidad moral del ser humano como parte de un proceso donde no es posible encontrar leyes universales que determinen *lo* bueno y *lo* malo, sino que la verdadera actitud moral consiste en replantear, por medio de la experiencia, los criterios que rigen nuestras acciones y ubicar los más pertinentes de

---

<sup>209</sup> Kant, Immanuel, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1979, p. 105.

<sup>210</sup> Cfr. *Op. cit.* Arendt, H., *La condición humana...*, p. 263.

<sup>211</sup> Cfr. *Op. cit.* Kant, I., “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”..., p. 108.

<sup>212</sup> Cfr. Benhabib, Seyla, “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt’s Thought”..., p. 44.

<sup>213</sup> Recordemos que la diferencia entre validez y verdad es que la primera supone al fenómeno político como algo que no está nunca plenamente delimitado y por ello es posible encontrar siempre nuevas formas de enjuiciarlo; la segunda, por el contrario obliga al acuerdo mediante un proceso de pruebas irrefutables. Cfr. *Op. cit.* Beiner, R., “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”..., p. 184.

acuerdo a la pluralidad de escenarios y actores involucrados. Es en ese sentido que erigir normas morales con un carácter totalizador se vuelve peligroso, pues tiende a negar la diferencia, el disenso; y ahí donde se impone una verdad y “todo el mundo se dejar llevar irreflexivamente por lo que todos los demás hacen o creen”<sup>214</sup> es cuando hay más peligro de incurrir en grandes crisis morales<sup>215</sup>.

El carácter moral del ser humano radica en resistirse a la tentación de adquirir familiaridad con las normas morales y asumirlas irreflexivamente. Más todavía, el carácter político del ser humano entra también en juego, puesto que su capacidad para renovar su relación con el mundo y sus semejantes asume la creación de algo nuevo (que es lo que Arendt habría definido como la capacidad política del ser humano por antonomasia). Y como bien indica Laura Porras Quintana, la capacidad humana de crear algo nuevo e insertarlo en el mundo (en este caso, la renegociación de nuestras normas morales) hace explícito el rasgo político humano más esencial: “[...] aun si hemos perdido las varas para medir y las reglas para subsumir lo particular, un ser cuya esencia es comenzar puede tener dentro de sí suficiente origen como para comprender sin categorías preconcebidas y para juzgar sin el conjunto de reglas tradicionales de la moralidad”<sup>216</sup>.

Es bajo esta aproximación que el modo en que Arendt comprendió la moral tenga resonancias con el juicio estético, pues al ubicarse como parte del discernimiento reflexionante (y por ello no hay reglas a priori a partir de las cuales los casos particulares puedan ser subsumidos), no admite juicios que estén exentos de un análisis y examen público permanente, donde la pluralidad humana no es el medio para un fin de la razón sino es el fin en sí mismo y uno de los rasgos más importantes del quehacer político.

### **3.4. Conclusión**

El capítulo delineó cuál es la lectura que Arendt realiza del discernimiento reflexionante respecto a la moral. Lo interesante de este análisis es que Arendt llevó al discernimiento más allá de lo que la propia teoría kantiana habría vislumbrado; no sólo la llevo a los territorios de la política, sino a la moral misma. Lo problemático de la lectura es que Kant

---

<sup>214</sup> *Op. cit.* Arendt, H., “El pensar y las reflexiones morales”..., p. 136.

<sup>215</sup> *Op. cit.* Arendt, H., “La crisis en la educación”..., p. 276.

<sup>216</sup> *Op. cit.* Quintana, Laura, “De lo político a sus márgenes: La facultad de juzgar en el pensamiento de Hannah Arendt”..., p. 321.

también asumió una relación entre la moral y la política, pero con implicaciones diferentes; aquí se analizaron dichas diferencias y enfatizar las características del juicio político bajo el tamiz del discernimiento reflexionante.

En efecto, para Kant los juicios morales pertenecen al discernimiento determinante (pues para él es posible reconocer universalidad en las máximas), cuestión que Arendt reprochó en la medida en que para ella es necesario poder renegociar nuestros valores y que éstos no se mantengan anquilosados por la tradición, precisamente porque es ahí donde más peligro existe de que se vuelvan dogmas irreconciliables con el ámbito de la política, entendido éste como el lugar donde reina la pluralidad humana:

La crítica constante que Arendt dirige a Kant señala que él habría desarrollado una filosofía política acorde con la pluralidad como horizonte existencial, si su comprensión de la moral como dominio de la razón práctica —donde se formulan imperativos categóricos que no se negocian empíricamente— no lo distanciara del mundo plural que comparten individuos diversos y con intereses a veces comunes, pero también conflictivos<sup>217</sup>.

Ahora bien, esto no significa que en Kant tuviera reticencia a actitudes que promovieran el diálogo; nada podría estar más alejado a su pensamiento. Como bien lo indicó en su ensayo sobre la Ilustración, los ciudadanos tienen la obligación de hacer uso público de su razón y realizar franca crítica de sus condiciones actuales para mejorarlas, sin por ello dejar que violen las leyes. Para Kant, el hecho de que las leyes sean injustas no quiere decir que sea lícito desobedecerlas; al contrario, la actitud del ciudadano tiene que ser en todo momento la de acatar las leyes y, en el proceso, hacer un uso público de la razón y proponer reformas que hagan más justas las leyes que nos rigen<sup>218</sup>.

La diferencia fundamental sobre la moral en Arendt es que para ella la moralidad tiene que ver con un proceso de pensamiento que, por sus propias características, irrumpe ahí donde se pretende universalidad; por el contrario, el carácter crítico del pensamiento

---

<sup>217</sup> *Op. cit.* Hernández, Mario Alfredo, “El sendero que se bifurca: Hannah Arendt lectora de Kant”..., p. 107.

<sup>218</sup> Recordemos nuevamente la frase en su ensayo “¿Qué es la ilustración?": ¡Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!

delineado por Kant consiste en depurar, a través de un proceso de pensamiento público, aquellas leyes que eventualmente empatarán con el orden civil y del Estado<sup>219</sup>.

Para Kant existe un carácter teleológico en la razón y le es imposible pensarla sin una adecuación eventual con el orden civil. Por el contrario, para Arendt, el pensamiento no está ligado a un fin específico ni atiende al progreso, sino que reevalúa de manera permanente nuestros juicios, por lo que la pretensión de una coordinación de las leyes morales y las reglas y normas emanadas del Estado es una discusión que no puede tener lugar.

Arendt sostiene la moral está ligada con el discernimiento reflexionante, pues no asume normas y reglas de carácter universal como asidero de los juicios, sino que parte siempre de los casos singulares, presta atención a las condiciones particulares de los debates y los problemas para ofrecer respuestas diversas a escenarios siempre nuevos y con nuevos actores, permitidos siempre bajo la idea de un sentido común que nos permite comprender a los demás. Por eso es que la pluralidad humana es para Arendt la condición misma de la política, pues asume la diversidad como el punto de partida de la discusión pública. Así lo apunta Danielle Lories, los juicios reflexionantes (en nuestro caso, tanto estéticos como morales) presuponen:

la posibilidad de una comunidad humana donde el ser-con-los-demás no se reduce ni al conocimiento de una uniformidad, de una igualdad anónima (como la del conocimiento objetivo), ni a una pura yuxtaposición de subjetividades singulares siempre, en el fondo, sin comunicación entre ellas, sino una comunidad donde ser-con-los-otros significa reconocer a los otros en su singularidad propia al mismo tiempo que en aquello que, en tanto que individuos singulares siempre únicos, tenemos en común: un mundo, un mundo en armonía con el cual cada uno por su cuenta puede descubrirse y en el cual se está en

---

<sup>219</sup> Esta idea guarda estrecha consonancia con el concepto de *insociable sociabilidad*, el cual refiere precisamente a las tensiones existentes entre los deseos particulares de los seres humanos y su participación dentro de un orden civil que exige de él su adecuación al perfeccionamiento de las capacidades humanas y, en paralelo, al desarrollo de un Estado cada vez más apegado a las leyes mismas de la razón. Enrique Serrano lo explica de la siguiente manera: “Kant también ve el perpetuo conflicto entre lo natural y lo cultural como un fenómeno que impulsa tanto el desarrollo de la civilización como la formación racional de los seres humanos. Ello se debe a que ese conflicto lo experimentan los individuos como una sensación de desagrado e insatisfacción, que los impele continuamente a salir del estado en el que se encuentran. La búsqueda de acuerdo entre lo natural y lo cultural, esto es, un acuerdo entre sus deseos y la realidad social, motiva a los seres humanos a crear un mundo en continua transformación y a perfeccionar constantemente sus capacidades”. Véase: Serrano Gómez, Enrique. *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*. Ed. Anthropos. España, 2004, p. 33.

relación con otros que, reconocidos en su originalidad, están no obstante fundamentalmente de acuerdo con uno<sup>220</sup>.

El juicio político, en tanto que reflexionante, parte de la idea de que la esfera pública se compone por individuos siempre diferentes y únicos, en circunstancias y condiciones que fluctúan de manera permanente y es precisamente por eso que la política y los juicios que elaboramos públicamente tienen que estar sometidos de manera permanente a crítica y evaluación. El reconocimiento de esa pluralidad es así una de las condiciones básicas del juicio político, así como la búsqueda a siempre nuevas soluciones, a nuevos puntos de vista, nuevos espacios de aparición y nuevos actores que sean considerados como parte de un debate público que se reformula de manera permanente y abierta.

## **Conclusiones de la tesis**

Una de las grandes aportaciones de Hannah Arendt reside en el hecho de que su teoría del juicio político se nutrió de conceptos de la filosofía estética kantiana, los cuales, hasta ese momento, habían permanecido ajenos a cualquier tipo de lectura de índole política. No obstante, debe aclararse que Arendt no retomó la *Crítica del discernimiento* para afirmar o leer entre líneas una teoría política oculta en el texto de Kant; es decir, Arendt no realizó una politización de la estética y tampoco pretendió afirmar que Kant realizó una teoría política oculta en su estética. Más bien, el propósito de esta tesis consistió en afirmar que Arendt prestó particular atención a la capacidad reflexionante del discernimiento que

---

<sup>220</sup> *Op. cit.* Lories, D., “En torno al sentido común kantiano...”, p. 121.

Kant describe en su tercera crítica y ello le permitió construir aspectos de la teoría del juicio político.

En este sentido, Arendt retomó los conceptos *validez ejemplar*, *imaginación*, *sentido común* y *desinterés* para concentrarse en cómo operan bajo el tamiz del discernimiento reflexionante; de ahí que en el primer capítulo se haya expuesto un panorama general de los cuatro momentos del juicio sobre lo bello y cuáles eran las características específicas de dichos conceptos. Tener esta comprensión permitió ubicar cuál era la función del discernimiento en los diferentes momentos del juicio estético, de manera tal que se comprendieran sus operaciones específicas al momento de ubicarlas en la operación del juicio relativo a la política.

Así entonces, el primer capítulo expuso los cuatro momentos del juicio estético: cualidad, cantidad, relación y modalidad. El primero de ellos, según la cualidad, refiere al desinterés con el cual todo sujeto debe juzgar la belleza. Esto es, si pretendemos decir “esto es bello”, no puede existir una inclinación privada sino que debe juzgarse al margen de nuestros intereses, de manera que pueda apelar a una esfera más amplia cuanto más desinteresados sean nuestros juicios. El desinterés, más que un desdén al objeto, es un modo de aproximarnos a éste de una manera tal que su apreciación no quede recluida en nuestra individualidad, sino que potencialmente pueda ser compartida por los demás. Juzgar al margen del objeto, sin interés alguno en él, es lo que abre nuestro juicio a un mundo de potenciales interlocutores y ésta fue precisamente una de las características que abrían nutrido la discusión de Arendt respecto al juicio político, a saber, que el desinterés permite alejarnos del objeto para verlo desde múltiples potenciales puntos de vista, atendiendo al modo en que otros individuos podrían apreciarlo:

El «modo de pensar extensivo» es el resultado de abstraerse de las «limitaciones que, de manera contingente, son propias de nuestro juicio», de ignorar las «condiciones subjetivas del juicio [...] que limitan a muchos», esto es, no tener en cuenta lo que solemos llamar interés propio, que, según Kant, no es ilustrado ni susceptible de serlo, sino que siempre es restrictivo. Cuanto mayor sea el alcance, cuanto más amplio sea el contexto en el que el hombre ilustrado sea capaz de moverse de una perspectiva a otra, tanto más «general» será su pensamiento<sup>221</sup>.

---

<sup>221</sup> *Op. cit.* Arendt, H., *Conferencias...*, p. 85.

El segundo momento del juicio estético (cantidad) refiere a la universalidad. Todo juicio estético, precisamente porque apela al sentimiento y no al conocimiento<sup>222</sup>, es subjetivo; es decir, no refiere a las condiciones del objeto sino al efecto producido en el ánimo a partir de una representación dada. Pero que sea subjetivo no significa que no pueda pretender universalidad; por el contrario, para Kant, a pesar de que el juicio estético apele al sentimiento, puede valer más allá de lo particular si cumple con la primera condición, a saber, que sea elaborado con total desinterés y al margen de las inclinaciones privadas de quien juzga; mientras más desinteresado, mayor legitimidad en la pretensión de universalidad. Bajo esta perspectiva, el juicio estético parte del sujeto pero puede valer más allá de él. Esto es lo que Kant denominó como pensamiento ampliado: la idea de que nuestros juicios, si renuncian a lo particular y privado, pueden suponer una pretensión de universalidad<sup>223</sup>.

El tercer momento, según la relación, apela a la idea de que el objeto no puede ser colmado conceptualmente<sup>224</sup>. En la medida en que el sentimiento apela al sentimiento y no al conocimiento, no existe un fin definido en el objeto, sino un estado de permanente reflexión que mantiene en juego nuestras capacidades. Aquí se sostuvo que esta fue una de las características más interesantes del discernimiento reflexionante retomadas por Arendt, pues al no existir un juicio determinante que defina y colme al objeto mediante un concepto, el juicio se vuelve proclive a reelaborarse permanentemente, es decir, sin fin. Es por eso que Arendt recupera la idea de que en los juicios no es posible obligar el asentimiento; lo único que podemos hacer es persuadir a través del debate con nuestros semejantes. Esto no significa que todo valga indiscriminadamente; más bien, Arendt apela a la necesidad de recurrir al examen público y someter a crítica nuestros juicios antes de pretenderlos universales.

Finalmente, el cuarto momento, según la modalidad, indica que el juicio estético es común. Si somos capaces de hablar de gusto es precisamente porque compartimos condiciones subjetivas del juicio que permiten reconocerse en el otro cuando me indica

---

<sup>222</sup> Cfr. KrU B 9.

<sup>223</sup> De ahí la diferencia que se estableció entre validez y verdad. Esta última refiere al conocimiento del objeto, el cual admite los valores “verdadero” y “falso”. Por el contrario, la validez, en la medida en la cual no apela al objeto sino al sentimiento, lo que puede obtener es validez, es decir, la idea de que nuestros juicios pueden valer para más de un sujeto en términos de legitimidad.

<sup>224</sup> Esto fue entendido como *finalidad sin fin*, es decir, la idea de que aunque la razón opera bajo la pretensión de definir conceptualmente un objeto (y por ello suponer una finalidad en él), pero sin poder determinarla cuando se trata del sentimiento y por ello mantenerse en permanente reflexión. Cfr. KrU B 28.

que algo le parece bello. Debemos presuponer un sentido común que vincule nuestros juicios a pesar de que apelen al sentimiento, que en primera instancia parecería algo meramente privado. Pero, por el contrario, de acuerdo con Kant, el *sensus communis* es “una capacidad de enjuiciamiento que en su reflexión presta atención al tipo de representación de todos los demás”<sup>225</sup>. De ahí, pues, que Arendt retomara la discusión del sentido común y sostuviera que lo interesante del juicio estético es que realza una condición particular, a saber, que “cuando se juzga, se hace como miembro de una comunidad”<sup>226</sup>. El sentido común apela, pues, a la capacidad compartida de comunicar, y que más aún, que para Arendt y Kant puede ser entendido como una vocación natural del ser humano<sup>227</sup>.

La función del segundo capítulo consistió en comprender cómo Arendt retomó los conceptos de la filosofía estética para su propia comprensión del juicio político. Aquí se retomaron conceptos como *validez ejemplar*, *sentido común* e *imparcialidad*. Estos elementos, aunque recuperados de la filosofía kantiana, tenían la intención de guiar la discusión del discernimiento reflexionante hacia una posible lectura política.

Es por eso que Arendt recupera la idea de que en los juicios no es posible obligar el asentimiento; lo único que podemos hacer es persuadir a través del debate con nuestros semejantes. Esto no significa que todo valga indiscriminadamente; más bien, Arendt apela a la necesidad de recurrir al examen público y someter a crítica nuestros juicios antes de pretenderlos universales. El ejemplo, entendido como *andadera del juicio*, es meramente un caso ejemplar, es decir, un caso que vaya más allá de su condición particular y que puede ser desechado cuando exista un juicio que resuelva de manera más pertinente las circunstancias actuales.

En todo caso, la importancia de la validez ejemplar es que resulta un tipo de juicio que no pretende determinar los casos y ponerle punto final a la comprensión de estos; más bien, tiene que ver con la comprensión de escenarios, fenómenos y acontecimientos de los que se puede dar cuenta y, sin embargo, nunca están plenamente delimitados y descritos. Por ello, entre más participantes existan en el mundo, mayor riqueza tendrá la descripción de los eventos del mundo.

---

<sup>225</sup> *KrU B 157*.

<sup>226</sup> *Op. cit.* Arendt, H., *Conferencias...*, p. 134.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 81.

En esto también tiene que ver la imparcialidad, noción que Arendt recupera a través de la descripción del desinterés. Cuando Kant entendió el interés en términos de renunciar al carácter privado de los juicios, habló también del pensamiento ampliado, es decir, aquél que toma en cuenta la postura de los demás para emitir el juicio. Esta condición, de acuerdo con Arendt, conlleva a la imparcialidad, esto es, atender a todos los puntos de vista posibles. Aunque la imparcialidad no garantiza un juicio correcto y unívoco, lo que sí logra es atender a mayor margen de posturas. Es por eso que Óscar Cubo Ugarte la entiende como una idea regulativa, es decir, la imparcialidad no como una receta que nos lleva al acuerdo absoluto; más bien, aquella actitud que nos permite involucrar la mejor opción posible con base en la elaboración de juicios que comprenden multiplicidad de posturas:

Para concluir, diremos que este *ideal regulativo* de imparcialidad y desinterés significa que cualquier posible acuerdo en el ámbito de lo estético y de lo político sólo puede alcanzarse por medio de una interacción retórica y comunicativa. En este sentido, la imparcialidad no es tanto un hecho, como una aspiración, algo por alcanzar a través de la interacción comunicativa con los otros. Esta noción de imparcialidad como *idea regulativa*, respecta el carácter plural y discutible de los asuntos políticos y estéticos y permite una alternativa a la violencia a la hora de buscar acuerdos entre distintas posiciones políticas<sup>228</sup>.

En cuanto al sentido común, la importancia que Arendt recalcó fue el hecho de indicar que, cuando juzgamos, nunca lo hacemos como sujetos privados; antes bien, siempre que juzgamos lo hacemos con base en un mundo cuyos habitantes nos afectan y que afectamos. Justamente, de acuerdo con Arendt, el espacio de la política es la aparición de nuestra singularidad a través de la acción y el discurso, es decir, nuestra aparición en un mundo en el que actuamos y donde juzgamos sobre aquello que actuamos: “El espacio de la política es el mundo común, fruto artificial de la acción y del discurso; mundo preñado de pluralidad y construido desde la libertad”.<sup>229</sup>

Sentido común es, pues, juzgar a sabiendas de que construimos mundo a partir de nuestra relación con los demás y conscientes de que, al momento de juzgar, nunca lo hacemos solos, sino que siempre lo hacemos con base en una realidad que se construye a

---

<sup>228</sup> Cubo Ugarte, Óscar, “Hannah Arendt: leyendo a Kant”, Congreso Internacional: Murcia, del 13 al 15 de octubre/ coord. Ángel Primor Olmos, Ángel Rivero Rodríguez, en *La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt*, España, 2009, pág. 8.

<sup>229</sup> *Op. cit.* Muñoz Sánchez, María Teresa, “Ciudadanía y espacio público”...

través de nuestra interacción con semejantes que nos ayudan a comprender el mundo a partir de sus juicios singulares.

Finalmente, en el tercer capítulo se observó la relación que Arendt realizó entre la moralidad y el discernimiento reflexionante. Tanto en Arendt como en Kant, la moral está ligada directamente con la política en tanto que aquella siempre refiere al ámbito práctico, a cómo actúa o debería actuar un individuo frente a sus congéneres. Sin embargo, la diferencia radical entre los autores radica en que para Kant la moral recae en el ámbito del discernimiento determinante, es decir, donde es posible encontrar leyes y normas universales que dicten cómo es que uno debe actuar.

En esa medida, el reproche de Arendt es que, efectivamente, la moral kantiana refiere a la relación de un sujeto con los demás, pero donde en última instancia lo que está de por medio es el acuerdo existente entre la acción y la ley de la razón; la moral kantiana, bajo esta perspectiva, tiene como eje central la adecuación de las acciones con las leyes de la razón práctica, es decir, del sujeto con su yo racional.

Por el contrario, para Arendt la moral no puede descansar en principios y normas *a priori*, sino que deben partir del hecho de que la interacción y el debate son las condiciones *sine qua non* para llegar a acuerdos y siempre, por supuesto, bajo la idea de que siempre son posibles a pesar de los diferentes escenarios e interlocutores que aparecen en la esfera pública.

El poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el proceso de pensamiento que se activa al juzgar algo no es, como el meditado proceso de la razón pura, un diálogo entre el sujeto y su yo, sino que se encuentra siempre y en primer lugar, aun cuando el sujeto esté aislado mientras organiza sus ideas, en una comunicación anticipada con otros, con los que sabe que por fin llegará a algún acuerdo. De este acuerdo potencial obtiene su juicio su validez potencial<sup>230</sup>.

Para Arendt, la verdadera catástrofe moral es pretender que existan leyes morales universales y objetivas, pues es ahí precisamente donde el ser humano renuncia al debate público y al examen público de las razones. Y esta cuestión no es menor; para Arendt fue precisamente esta actitud lo que originó escenarios tan desastrosos como los de la Segunda Guerra Mundial y la llegada del Nacional Socialismo. Personajes como

---

<sup>230</sup> *Op. cit.* Arendt, H. "La crisis en la cultura: su significado político y social", p. 336.

Eichmann mostraron los peligros de renunciar al examen público, donde los valores fueron asumidos sin un tamiz crítico y con ciega obediencia<sup>231</sup>, lo cual provocó la negación de todas aquellas posturas que no empataran con los valores establecidos.

Por ello para Arendt la actitud moral del ser humano se adquiere ahí donde se abren las puertas del debate y se reconoce en todos y cada uno de los individuos a un interlocutor legítimo, con razones y puntos de vista potencialmente válidas. A diferencia de la razón práctica (que tiene pretensiones de verdad y universalidad), la moral operando bajo el esquema del discernimiento reflexionante no busca determinar los valores, sino que permite debatirlos en función de qué tan bien representen las opiniones de nuestros semejantes. La diferencia entre verdad y validez aquí es fundamental, pues la verdad obliga y la validez persuade.

El problema es que la verdad de hecho, como cualquier otra verdad, exige un reconocimiento perentorio y evita el debate, y el debate es la esencia misma de la vida política. Los modos de pensamiento y de comunicación que tratan de la verdad, si se miran desde la perspectiva política, son avasalladores de necesidad: no toman en cuenta las opiniones de otras personas, cuando el tomarlas en cuenta es la característica de todo pensamiento estrictamente político<sup>232</sup>.

Esto permite ver que para Arendt la moralidad está relacionada al campo del discernimiento reflexionante, pues lejos de concebirse como aquel conjunto de leyes y normas universales que dictan al ser humano cómo debe actuar con los demás, asume la idea de que es necesario tener libertad de movimiento y comprender los puntos de vista ajenos y someter las razones a examen público. Es por ello que la propia Arendt sostuvo que la facultad política en Kant no es la razón legisladora, sino el discernimiento; pues sólo a partir de éste el ser humano comprende que es la pluralidad de perspectivas lo que crea mundo en común, que cuantos más interlocutores reconozca y cuantos más mundos considere, su mundo se verá mayormente enriquecido:

Dicho de otro modo: cuantos más pueblos haya en el mundo, vinculados entre ellos de una u otra manera, más mundo se formará entre ellos y más rico será el mundo. Cuantos más puntos de vista haya en un pueblo, desde los que mirar un mundo que alberga y subyace a

---

<sup>231</sup> Arendt habría dicho incluso que uno de los grandes errores de Eichmann fue precisamente obedecer antes de pensar: “El tribunal no le había comprendido. Él jamás odió a los judíos, y nunca deseó la muerte de un ser humano. Su culpa provenía de la obediencia, y la obediencia es una virtud hartamente alabada”. *Op. cit.* Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén...*, p. 148.

<sup>232</sup> *Op. cit.* Arendt, H., “Verdad y política”, p. 369.

todos por igual, más importante y abierta será la nación. Si por el contrario aconteciera que a causa de una enorme catástrofe restara un solo pueblo sobre la Tierra en que todos lo vieran y comprendieran todo desde la misma perspectiva y vivieran en completa unanimidad, entonces el mundo en el sentido histórico-político llegaría a su fin y los supervivientes, que permanecerían sin mundo sobre la Tierra, no tendrían más en común con nosotros que aquellas tribus faltas de mundo y de relaciones que los europeos encontraron al descubrir nuevos continentes y que recuperaron o descartaron para el mundo humano, sin ser conscientes en definitiva de que eran también hombres. Dicho con otras palabras, sólo puede haber hombres en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie<sup>233</sup>.

Pero ahora, uno de los pendientes que Arendt no alcanzó a vislumbrar fue la idea de que el hecho de reflexionar sobre los asuntos públicos nos lleva necesariamente a tomar las mejores decisiones. Parece que Arendt no toma en cuenta la posibilidad de que, incluso de manera consensuada y tomando a los demás como referentes para guiar nuestro juicio, esto no necesariamente implica tomar posturas correctas.

Podemos asumir que Arendt estaba pensando en que, si realmente estamos atendiendo al punto de vista de los demás y apelamos a la mayor cantidad de seres plurales posibles, ello significa que nuestros juicios tienen menos riesgo de dejar exentos a las minorías o hacer daño. Aunque realmente no hay forma de asegurar que entre más personas participen en el debate público, mejores será nuestras decisiones. No hay un fundamento válido para realizar dicha afirmación.

Sin embargo, aquello que es de suma importancia para la lectura del discernimiento reflexionante en los terrenos de la política es que, incluso si nuestras decisiones no fueran las mejores, nuestros juicios siempre tienen la posibilidad de reelaborarse, de realizar nuevos debates y reorganizar constantemente nuestros valores y juicios sobre el mundo.

Ésta es, posiblemente, la característica con la que podríamos quedarnos al final de la lectura arendtiana sobre el discernimiento reflexionante: siempre es posible reelaborar nuestros juicios e incluir a nuevos participantes que enriquezcan nuestra comprensión de los fenómenos y acontecimientos del mundo. Así entonces, la riqueza de nuestra vida política no sólo se fundaría en la capacidad que tengamos para atender a diferentes puntos

---

<sup>233</sup> *Op. cit.* Arendt, *¿Qué es política?...*, p. 118.

de vista, sino a que también seamos capaces de reconstruir a lo largo del tiempo nuestra comprensión del mundo, de pensarlo mutuamente en aras de ampliar nuestra comprensión de éste, asumiendo la imposibilidad de colmarlo. Por ello, la lección de política que podemos extraer del discernimiento reflexionante consiste en aprender que siempre podemos reelaborar nuestros juicios sobre los acontecimientos y fenómenos, hacer nuevos conteos sobre aquello que aparece en nuestro mundo, aquellos que están dentro de él y el modo en que los integramos a nuestra vida política.

## **Bibliografía**

Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, España, Paidós, 2003.

\_\_\_\_\_, *De la historia a la acción*, España, Paidós, 1995.

\_\_\_\_\_, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999.

\_\_\_\_\_, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Ed. Península, 2003.

\_\_\_\_\_, *La condición humana*, España, Paidós, 1993.

\_\_\_\_\_, *La vida del espíritu*, España, Paidós, 2002.

\_\_\_\_\_, *¿Qué es política?*, Barcelona, Paidós, 1997.

\_\_\_\_\_, *Lo que quiero es comprender*, España, Trotta, 2010.

Avelar Ríos, Bartolomé, *El uso público de la razón*, Tesis para obtener el grado de licenciatura, México, 2011.

Beiner, Ronald, "Hannah Arendt y la facultad de juzgar" en Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, España, Ed. Paidós, 2003, págs. 157-270.

Benhabib, Seyla, "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought", en *Political Theory*, Vol. 16, No. 1, Febrero, 1998, pp. 29-51.

\_\_\_\_\_, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Estados Unidos, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

Benjamin, Walter. *Estudios metafísicos y de filosofía de la historia* en «Obras», Libro II, Vol. 1, Madrid, Ed. Abada, 2010.

Broadie, Alexander, *A History of Scottish Philosophy*, Inglaterra, Ed. Edinburgh University Press, 2009.

Cassirer, Ernst. *Kant, vida y doctrina*, FCE, México, 1948.

Caygill, Howard, *A Kant dictionary*, Blackwell, USA, 1995.

Cubo Ugarte, Óscar, "Hannah Arendt: leyendo a Kant", Congreso Internacional: Murcia, del 13 al 15 de octubre/ coord. Ángel Primor Olmos, Ángel Rivero Rodríguez, en *La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt*, España, 2009. [Fecha de consulta: 22/05/2016]. Disponible en:

<http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/viewFile/6311/6051>

Czobor-Lupp, Mihaela. "Hannah Arendt and Immanuel Kant on the Imaginative Nature of Political Judgment" *Paper presented at the annual meeting of the The Midwest Political Science Association, Palmer House Hilton, Chicago, Illinois, Apr 20, 2006.*

Del Luján, Silvia, *Arte y naturaleza. El concepto de "Técnica de la naturaleza en la Kritik der Urteilskraft de Kant*, Signo, Argentina, 2010.

- Eisler, Rudolf, *Kant-Lexikon*, Gallimard, France, 1994.
- Ferrara, Alessandro, *The Force of the example. Explorations in the paradigm of judgement*, Nueva York, Columbia University Press, 2008.
- Fontan del Junco, Manuel, *El significado de lo estético. La «Crítica del Juicio» y la filosofía de Kant*, EUNSA, España, 1994.
- Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, España, Ed. Cátedra, 2001.
- Foucault, Michel, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI. Trad. Ariel Dilon. Buenos Aires, 2009.
- Foucault, Michel, *What is Enlightenment?*, en *The Foucault Reader*, Pantheon Books, comp. Paul Rabinow, USA, 1984, pp. 32-50.
- García Castillejos, María José, *La teoría del juicio arendtiana: el eslabón entre la vida activa y la vida contemplativa*, México, UNAM, Tesis para la optar por el grado de maestría en Filosofía, 2014.
- Ginsborg, Hannah, *Kant's Aesthetic and Teleology*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. [Fecha de consulta: 22/05/16]. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/kant-aesthetics/>.
- Guyer, Paul, “Los principios del juicio reflexivo”, *Dianoia*, Vol. XLII, No. 42, 1996, págs. 1-49.
- Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 2011.
- Hernández, Mario Alfredo, “El sendero que se bifurca: Hannah Arendt lectora de Kant”, México, *En-claves del pensamiento*, Vol. 3, No. 6, 2009.
- Kant, Immanuel, *Crítica del discernimiento*, Mínimo tránsito, Madrid, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Crítica de la razón práctica*, FCE-UNAM, México, 2005.
- \_\_\_\_\_, *¿Cómo orientarse en el pensamiento?*, Buenos Aires, Ed. Quadrata, 2005.

\_\_\_\_\_, *¿Qué es la Ilustración? en: Filosofía de la Historia*. FCE, México, 1979.

\_\_\_\_\_, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita en: Filosofía de la Historia*, FCE, México, 1979.

\_\_\_\_\_ *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*, en *Filosofía de la Historia*, FCE, México, 1979.

Lazos, Efraín, “Demonios con entendimiento. Política y moral en la filosofía práctica de Kant”, *Isegoría*, No. 41, 2009, pp. 115-135.

López, Diana Maria, “Hannah Arendt y la Crítica de la facultad de juzgar”, *Tópicos*, No. 9, 2001, pp. 105-128.

Lories, Danielle, Université Catholique de Louvain. Vol. IX, N° 1, 1997. *En torno al sentido común kantiano: sobre un antecedente y una nueva consideración*. Pp. 109-126.

Liotard, François, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1997.

Martiarena, Óscar, *La formación del ciudadano de mundo. La antropología pragmática de Kant como arte de vivir en una sociedad cosmopolita*, Alia, México, 2009.

Martínez Marzoa, Felipe, *La desconocida raíz común*, La balsa de la medusa, Madrid, 1987.

Mendiola Mejía, Carlos, *El poder de juzgar en Immanuel Kant*, Universidad Iberoamericana, México, 2008.

Muñoz Sánchez, María Teresa. Ciudadanía y espacio público: Una recuperación del republicanismo arendtiano. *EPISTEME*, vol.27, n.2, pp. 95-128, 2007.

Pallás, Raúl, “El libre juego de las facultades”, *Enrahonar: Quaderns de filosofia*, Barcelona, 1990, No. 16, pp. 41-56.

Quintana Porras, Laura, *Gusto y comunicabilidad en la estética de Kant*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2008.

\_\_\_\_\_, “Pensamiento y Violencia”, en *Hannah Arendt. Política, violencia y memoria*, Colombia, 2012, pág. 49-66.

\_\_\_\_\_, “Democracia y pluralidad en Hannah Arendt”. En R. Arango (comp.), *Filosofía de la democracia*, Bogotá, Siglo del Hombre editores, 2007, pág., 269-288.

\_\_\_\_\_, “De lo político a sus márgenes: La facultad de juzgar en el pensamiento de Hannah Arendt”, Colombia, *Al margen*, No. 21-22, pp. 250-278, 2007.

Rabotnikof, Nora, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, UNAM, México, 2011.

Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Argentina, Ed. Nueva Visión, 1996.

\_\_\_\_\_, *El espacio de lo público en la filosofía política de Kant*, en Revista Hispanoamericana de Filosofía, Crítica. Vol. XXIX, No. 85. (Abril 1997), pp. 3-39.

Rivera de Rosales, Jacinto, *Kant: la “Crítica del Juicio teleológico” y la corporalidad del sujeto*, Aula Abierta, Madrid, 1998.

\_\_\_\_\_, “La comunidad del juicio reflexionante” en *Ideas y valores*, Colombia, Vol. 54, No. 128, agosto 2005.

Sánchez Muñoz, Cristina, “Responsabilidad política en la construcción de lo público. Reflexiones a partir de Hannah Arendt”, en Muñoz Sánchez, María Teresa (comp.), *Pensar el espacio público*, México, UIC, 2011, p. 24.

Serrano Gómez, Enrique, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Anthropos. España, 2004.

Shaftesbury, Anthony Ashley, *Sensus Communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, Pre-Textos, España, 1995.

Villegas, Jaime Antonio, *El juicio estético en Kant*, UNAM, México, 1977.

Vollrath, Ernst, “Hannah Arendt and the Method of Political Thinking”, *Social Research*, Vol. 44, N°1, 1977, pp. 163-164.