

JUICIO POLÍTICO Y PRESUNCIÓN DE VERDAD
NOTAS SOBRE EL PENSAMIENTO
POLÍTICO DE HANNA ARENDT

MARÍA LUISA COUTO-SOARES

This article presents Hanna Arendt's theory about political judgement, i.e., the expression of the discursive reason in the political sphere. A certain lack of faith in the public exercise of discursive reason, motivated by her negative experience of totalitarianism, leads Arendt to adopt a skeptical and Kantian conception of judgement, which only leaves place for a human action and freedom shorn of rationality in the political arena.

Keywords: Hanna Arendt, politics, judgement, truth.

1. La expresión «razón pública» puede parecernos una paradoja, teniendo en cuenta que el pensar, ese diálogo del alma consigo misma, según la concepción de Platón, entendido como la emblemática manifestación de la razón humana, es una actividad solitaria, que se realiza fuera del “mundo de las cosas y de los quehaceres humanos”. En un texto hipocrático (*Epidemías*) se lee: “Pensar es el paseo del alma”. Cuando uno piensa, vive en otro mundo, su vida es una vida de extranjero (Aristóteles define el *bios theoretikos* como *bios xenikos*). Pensar y vivir parecen en oposición irreconciliable, en las palabras de Valéry - «Tantôt je pense et tantôt je suis». En la parábola atribuida a Pitágoras, nos encontramos también con esta deliberada abstención de los quehaceres, para situarse en una actitud de puro espectador: en la vida, como en los grandes juegos, unos vienen para luchar, otros se dedican al

comercio, y otros, los más sabios, se limitan a mirar. Así, en la vida, unos nacieron para ser esclavos de la gloria o de la ganancia, otros, los sabios, no miran más que a la verdad.

Si esta fuera la única y exclusiva dimensión del pensar, no tendría sentido hablar de razón discursiva, ni mucho menos de “razón pública”. Pero toda actividad mental, “invisible y consagrada al invisible”¹, tiende a la expresión, a la exteriorización. Los que se dedican a pensar, retirándose del mundo de las apariencias sin dejar de pertenecerle, sienten la necesidad de la palabra, del discurso en el que se manifiesta aquello que, sin eso, permanecería fuera del mundo de los fenómenos. “Los que piensan sienten deseo de hablar, y los que hablan el deseo de pensar”². Este deseo de palabra, en sí mismo, no implica necesariamente la existencia de oyentes, como la acción humana originaria no implica la de espectadores. La necesidad del discurso viene de la búsqueda de sentido, sentido del hombre que es un ser plural, que es hombre-entre-hombres y hombre-entre-cosas y hechos contingentes. El sentido es el que confiere una forma, un orden comprensible a la pluralidad y a la contingencia del vivir humano. Por eso la búsqueda de sentido, que sigue a todo pensamiento, que lo mueve desde dentro, se hace discurso. “Si la razón del hombre, (...) exige comunicar, y corre el riesgo de desviarse si no puede hacerlo, no es porque él sea un ser que piensa, sino porque sólo existe en plural; pues la razón, como observa Kant, “no está adaptada al aislamiento, sino a la comunicación”³.

El pensamiento, invisible y silencioso, alejado del mundo de los fenómenos, se hace de este modo “razón discursiva”, porque el

1. H. ARENDT, *La vie de l'esprit. La pensée*, (trad. de *The Life of the Mind*, vol I: *Thinking*), Paris, P.U.F., 1981, p. 116.

2. *Ibidem*, p. 116-117: “De la même façon que les êtres qui paraissent, vivant dans un monde de phénomènes, éprouvent l'envie de se montrer, les êtres pensants, qui continuent à appartenir à ce monde même quand ils s'en mettent mentalement en retrait, ressentent le besoin de parler et, par là, de rendre manifeste ce qui, sans cela, serait en dehors du monde des phénomènes.”

3. *Ibidem*, p. 117. Cit. “Kant Reflexionen zur Anthropologie”, n° 897, *Kants handschriftlicher Nachlass*, vol. II: *Kants gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, vol XV.

hombre puede pensar solo, pero no puede vivir solo: es, originariamente un ser en plural. Y de este hecho, de la pluralidad humana, nace la política⁴. El *zoon politikon*, según la expresión aristotélica, expresa la naturaleza política del hombre, que es hombre entre hombres, su vivir se entreteje entre otros, no como un añadido, un *plus* que se añade al hombre individual. El lugar de nacimiento de la política no constituye problema para Aristóteles que lo sitúa en la misma esencia de lo humano, en su *praxis* originaria. En cuanto hombre, *es* constitutivamente un ser político.

En el pensamiento de Arendt, este “lugar de nacimiento de la política” es mucho más problemático y difícil de determinar. En un Fragmento de 1950 da razón de la dificultad: “El *zoon politikon*: como si existiera en el hombre algo de político que hiciera parte de su esencia. Ahí está la dificultad; *el* hombre es a-político. La política nace en el *espacio-que-existe-entre-los* hombres, por lo tanto en algo fundamentalmente *exterior al* hombre. Por eso no existe una sustancia verdaderamente política. La política nace en el espacio intermediario y se constituye como relación”⁵. Esta relación es el terreno propio de la libertad humana. Nada ni nadie lo predetermina, lo condiciona, lo instituye. La libertad propia de este espacio de relación *entre* los hombres no es susceptible de comprensión ni de racionalización en una visión sociológica de la acción humana, que considera el campo político como una superestructura o bien, para emplear el vocabulario de Talcott-Parsons, un subsistema de una totalidad en el cual las relaciones de producción (el modo de organización de la obra colectiva) determina las regularidades significativas⁶. Arendt rechaza cualquier paradigma sociologizante, funcionalista o instrumental de la esfera política. Este rechazo es perfectamente comprensible, si reconocemos que, en el fondo de esta visión “tecnicista” de la esfera política, se encuentra una hipótesis teóricamente opuesta a una de las inspira-

4. H. ARENDT, *Qu'est-ce que la Politique?*, Paris, Editions du Seuil, 1995, p. 31.

5. H. ARENDT, *ibidem*, p. 33.

6. Cfr A. ENEGRÉN, *La pensée politique de Hanna Arendt*, Paris, P.U.F., 1984, p. 138.

ciones más fundamentales de todo el pensamiento de Hanna Arendt. Esta hipótesis se puede expresar en las palabras de Lévi-Strauss: “En la medida en que las ciencias humanas logren hacer un trabajo verdaderamente científico, en ellas la distinción entre lo humano y lo natural debe, poco a poco, atenuarse”⁷.

Esta distinción nítida entre lo humano y lo natural constituye una de las dicotomías en las que Arendt asienta todo su pensamiento e intenta preservar, subrayando la peculiaridad de la acción política como esfera autónoma, imposible de enfocar desde un punto de vista *técnico* o *científico*. En su horizonte, no ve jamás la posibilidad de enfocar los fenómenos humanos bajo una lógica reducible a esquemas causalistas, funcionalistas o de simples ejemplificaciones del paradigma estímulo-respuesta. El rechazo de cualquier forma de determinismo en la filosofía política de Arendt tiene su raíz en la profunda riqueza de la singularidad, de la iniciativa contingente de la libertad, que escapa siempre a los formalismos y artificios de los acercamientos y formulaciones “sociologizantes”: “la realidad nunca se nos ofrece bajo esta forma de premisas que se terminan en conclusiones lógicas” (“Du Mensonge à la Violence”)⁸.

Si, por un lado, la discontinuidad que Arendt mantiene entre lo humano y lo natural, preserva la *praxis* de una asimilación a los fenómenos del orden natural, físico y de un consecuente paradigma epistemológico determinista, por otro lado, Arendt establece un abismo insuperable entre estos dos mundos, relegando el dominio de la acción y de la libertad para una esfera de lo puramente contingente. Y esta primera discontinuidad fundamental produce otras series de dicotomías que conducen a otro hiato difícil de superar entre conocimiento y opinión. Este último abismo insuperable, que, según Habermas, “no puede ser suturado con argumentos”, será decisivo en la teoría del juicio político de Arendt. El juicio político no puede pretender a la verdad: esa pretensión tendría como con-

7. C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1973, t. II, p. 345.

8. Cfr. A. ENGRÉN, *ob. cit.*, p. 140.

secuencia la privación de lo que le es peculiar, la capacidad de expresar abiertamente la multiplicidad inabarcable de los puntos de vista y de las posibilidades de opinión de todos los demás hombres. La razón pública discursiva, constituida por juicios políticos libres, expresión de opiniones posibles, queda así suspensa, sin fundamentación racional. Arendt no podrá comprender los procesos comunicativos y dialógicos de alcanzar consensos sobre cuestiones prácticas como discurso racional⁹.

2. Estas consideraciones preliminares sirven de introducción a la cuestión que me interesa tratar: la del juicio político, como expresión de la razón discursiva en lo político. ¿Qué se entiende por juicio político? ¿El del espectador, o el del actor? Esto es: ¿el juicio emitido por una facultad autónoma, alejado, desinteresado, desapasionado, sobre el pasado que se presenta al que juzga como un *espectáculo* que, de algún modo *ya no es*? ¿O el del actor, que participa en la acción política, directamente comprometido, que discurre sobre lo particular para determinar una decisión fundada en la deliberación? ¿Estas son dos formas opuestas del ejercicio de la facultad de juzgar, que suponen dos modos distintos de situar esa misma facultad en relación a la facultad de pensar y a la libertad de la voluntad? ¿Sería posible acercar estos dos modelos de juicio, y suturar el abismo que separa el actor del espectador? Eso signi-

9. Cfr. J. HABERMAS, "Hannah Arendt's Communication Concept of Power", *Social Research*, 1977, vol. 44, pp. 15-16 y 22.

Aunque el pensamiento de Habermas se aleje mucho de Hanna Arendt, algunas afinidades se pueden detectar entre los dos pensadores: en primer lugar, el mismo rechazo de la reducción de lo comunicacional a lo instrumental y de la perspectiva práctica a un saber cumulativo metódicamente ordenado. Sin embargo, estas afinidades no pueden hacer olvidar las profundas divergencias entre Arendt y Habermas: el radicalismo de la primera en rechazar cualquier mediación entre el dominio de la manipulación científica y el de la acción, que considera toda idea de medio como señal de violencia, se opone al optimismo epistemológico de Habermas y su confianza en las posibilidades de los modelos comunicacionales. Su teoría crítica se articula con la epistemología contemporánea y emplea no solo las ciencias histórico-hermenéuticas, sino también las ciencias empírico-analíticas como ciencias "emancipatorias". Cfr A. ENEGRÉN, *ob .cit.*, pp. 144-145.

ficaría presentar un modelo de juicio político que reconciliara la autonomía y distanciamiento del primero, con la dimensión de compromiso práctico y de inmediatez entre teoría y *praxis* del segundo.

Contestar a estas cuestiones implicará, en primer lugar buscar las razones que llevaron Hannah Arendt a la autonomización de la facultad de juzgar en sus últimos escritos, siguiendo el rumbo de la *Crítica de la Facultad de Juzgar* de Kant; y en segundo lugar a recuperar la autonomía y el carácter *reflexivo* de la facultad de juzgar también en los juicios políticos insertados de un modo directo e inmediato en la *praxis* humana.

En un nítido contraste con su primera concepción del juicio político en la *vita activa* —título que Arendt había pensado dar a su obra *The Human Condition*— la última fase de sus escritos revela poco a poco un acercamiento al pensamiento kantiano y se va formulando su interpretación y adaptación del juicio reflexivo de la *Crítica de la Facultad de Juzgar* a la filosofía política. La función del juicio se revela puramente retrospectiva y consiste en la capacidad de dar un sentido a la existencia humana y de reconciliar los individuos con el mundo trágico: una facultad del espectador, sea el historiador, el poeta, el crítico o el filósofo, pero no de los actores políticos¹⁰.

Pensar, desear y juzgar constituyen para Arendt tres actividades mentales básicas, autónomas, esto es, ninguna puede derivarse de otra ni reducirse a un denominador común. Las tres actividades tienen una estrecha relación con el tiempo y la historia: el concepto de tiempo en el pensar es una duración presente («*nunc stans*»¹¹), un “ahora inmóvil”; el del deseo es una orientación hacia el futuro, y la ascendencia creciente de la voluntad da origen al concepto moderno de progreso histórico y, por otro lado, amenaza la facul-

10. Cfr. M. P. D'ENTRÈVES, “Il Concetto di Giudizio Politico nella Filosofia di Hannah Arendt”, *La Pluralità Irrappresentabile-Il pensiero politico di Hannah Arendt*, org. R. Esposito, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, QuattroVenti.

11. Cfr. *La Pensée*, p. 227-ss.

tad de juzgar, ya que el juicio depende de una genuina relación con el pasado¹², libre de las constricciones históricas. La relación del juicio con la voluntad y la consecuente convicción en el progreso, conduce inevitablemente a un dilema, que Arendt formula en estos términos: “O bien decimos con Hegel: «*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* [La Historia del mundo es el tribunal del mundo]», abandonando de este modo al éxito la atención del juicio último. O bien defendemos con Kant la autonomía del espíritu humano y su independencia potencial en relación a las cosas como son o como han llegado a ser”¹³. La hipótesis principal de Arendt consiste en la consideración del juicio como capacidad mental distinta de otras capacidades mentales como el pensamiento o la voluntad, y en la defensa radical de la autonomía y libertad del espíritu humano en su ejercicio de juzgar. La formulación de su teoría del juicio, en esta base de la autonomía del espíritu humano encuentra su inspiración, sus raíces y su justificación en la filosofía de Kant.

3. En este momento cabría preguntarnos por las razones de la fuerte atracción que el pensamiento kantiano, y concretamente su tercera *Crítica*, ha ejercido sobre el pensamiento político de Arendt. La autora de *The Human Condition*, podría volver a las formulaciones de la racionalidad práctica, de la *phronesis* en Aristóteles y al ideal de la acción política en la *polis* griega.

La primera razón la encontramos en la idea misma de *fundación* de la *polis*, que para los griegos asume una función arquitectónica, origen y fundamento de toda acción política. La constitución de la ley era equiparada a la *construcción* misma de la *polis*, el trabajo del arquitecto que hace el trazado de la ciudad con sus muros y contornos. Esta tarea no pertenecía a los habitantes de la *polis*, podía ser llevada a cabo por alguien de fuera, el constructor llamado y encargado de su fundación. Dentro de los muros de la ciudad,

12. Cfr. R. BEINER, “Interpretative Essay” in Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1982, p. 130.

13. H. ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, (trad. de *Lectures on Kant's Political Philosophy*), Paris, Seuil, 1991, p. 19.

o sea, con base en las leyes fundadoras de la *polis*, se desarrollaba la actividad política, propia de los ciudadanos. Antes de la acción política, ese espacio tenía que ser definido y estructurado: legislar no era considerado por los griegos como acción política, sino como *fundación* primera, condición previa, semejante en todo al trabajo del arquitecto¹⁴.

Esta equiparación de legislación a fundación está totalmente ausente en las concepciones modernas de organización y construcción de las sociedades y de la acción política. Las leyes, los muros de la *polis* enmarcaban toda discusión, deliberación y decisiones políticas dentro de la *polis*. Destruídos estos muros, en las sociedades modernas, los hombres se encuentran con la difícil tarea de legislar sin *fundar*. La actividad política es, en la modernidad, genuinamente *in-fundada*, en la medida en que, por definición, la política se pone como acción sin *telos*, no productiva ni fundadora. En este sentido el discurso político no se propone llegar a la formulación de un juicio *final*, término de una deliberación prudencial, sino mantener su carácter provisional, parcial y posible. Sin *fundación* primera, el dominio de los posibles se amplía indefinidamente y no cabe demarcarlos con contornos nítidos y abarcables por la racionalidad práctica. Las posibilidades son el dominio de la opinión, de la imaginación y de la libertad; no del conocimiento racionalmente fundado. Potenciar el mundo de las posibilidades lleva a potenciar la capacidad de opinar, de juzgar sin las restricciones de la razón o de la voluntad. Por esta vía, Arendt reencontra a Kant.

Y en este alejamiento de la idea de legislación-fundación de los griegos, se encuentra posiblemente la primera respuesta a las cuestiones sobre la orientación del pensamiento político de Arendt, en contraste (aparente) con sus primeras formulaciones de teoría política. Cuestiones como: ¿Por qué al tratar de la pluralidad humana y su textura compleja de acciones no sigue Arendt la inspiración aristotélica en su teoría de la *phronesis*, con sus conceptos satélite

14. Cfr. H. ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, pp. 194-195. Cfr. ARISTOTELES, *Ética a Nicomaco*, 1141b29.

—*episteme, techne, sophia, prohairesis, arete*? ¿Por qué justamente al contrario, Arendt parece negar la posibilidad de una racionalidad práctica, hundiendo la argumentación discursiva con la convicción de la corrupción del juicio en la modernidad?

La política —como la ética— parten de la experiencia. De la experiencia moral y de la experiencia política. ¿Cómo se presenta la experiencia política que dominaba el horizonte de Arendt en el principio de la segunda mitad del siglo XX? Su visión del mundo estaba profundamente marcada por la experiencia de la Alemania Nazi y por los distintos modelos totalitaristas, sobre todo por el marxista. Su concepción de los tiempos y de la cultura moderna no podían dejar de ser profundamente pesimistas. En este mundo sin dioses, sin certezas metafísicas ni valores últimos, el hombre auténtico expresa su libertad de juzgar en su resistencia a la tentación de dejar de pensar y de sucumbir delante de las falsas consolaciones de una ideología, por un lado, o de refugiarse en un puro conformismo, por otro¹⁵.

No es *The Human Condition*, sino sus escritos sobre el totalitarismo y *Eichmann in Jerusalem*, que constituyen los fundamentos y los preludios de su teoría del juicio. En los dos casos, Arendt se confronta con situaciones en las que los hombres han perdido todos los puntos de referencia, todas las reglas y valores y se encuentran completamente despojados de capacidades para saber lo que está pasando, o para distinguir el bien del mal. Los pocos que revelan una cierta lucidez para juzgar, lo hacen *libremente*, sin recurrir a reglas que les puedan avalar, o subsumir los casos particulares con los que se confrontan, en leyes universales¹⁶. *Libremente* significa, en este caso, no dejarse llevar por los valores o las reglas de una sociedad deteriorada en sus raíces mismas, sobreponerse a lo que opinan los que no piensan, y determinarse —auto-determinarse—

15. Cfr. el excelente ensayo de A. WELLMER, “Hannah Arendt on Judgment: the Unwritten Doctrine of Reason”, *Hannah Arendt - Twenty Years Later*, (edited by Larry May and Jerome Kohn), The MIT Press, Cambridge, Mass., London, England, 1996, p. 35.

16. Cfr. H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, 1965, pp. 294-295.

por la justicia y el bien. Liberarse de una masa informe, inculta y conformista, de los prejuicios que la conducen ciegamente, ganar distancia para juzgar recurriendo al propio anhelo de bien que anida en el corazón del hombre. Su juicio no puede basarse en reglas, que ya no existen, ni en valores, que están subvertidos; sólo en su propia facultad de reflexión, que se mantiene lúcida, despierta e intacta, no obstante la corrupción generalizada de la sociedad.

Estas obras son una clarividente denuncia, que Arendt dirige a situaciones extremas a las que llegó de hecho la sociedad y la cultura modernas; su visión trágica del mundo en que vive prepara el trasfondo negativo de su teoría del juicio. Pero, hay que reconocerlo, en ellas se presentan ejemplos poderosos y positivos para el ejercicio del juicio político. En su actitud de inconformismo y de lucidez, Arendt presenta casos paradigmáticos de sentido crítico y de libertad, condiciones para mantener la firmeza de carácter y la autonomía de espíritu en el momento de juzgar los hechos y las personas. Su perspectiva es la del espectador reflexivo y atento, objetivo e imparcial. Y ¿quién puede ser espectador? En el fondo todos somos, o podemos ser, actores y espectadores. Mejor dicho, todo actor puede convertirse en espectador, y por eso, es un potencial juez. Ese juicio sólo es posible *después* del acontecimiento, cuando toda la historia puede ser narrada. Pero, ¿alguna vez se termina la historia? ¿alguna vez el espectador podrá dictar un juicio verdaderamente final? ¿sus juicios no volverán sobre la acción presente, no podrán ser ellos mismos juzgados por otros? Y si este retorno del juicio del espectador al presente de la acción humana, esta reinscripción en la textura de la praxis humana como juicio que va a incidir sobre los hechos y que está sujeto a ser juzgado, a su vez, ¿este retorno no hará posible una conexión interna entre el juicio, la acción y la argumentación? En este nuevo acercamiento entre juicio y acción, entre la perspectiva teórica del espectador y su resonancia en la práctica del actor, se abre de nuevo la posibilidad de reconciliar teoría y práctica, pensamiento y acción, reformulando el modelo de una racionalidad práctica. Esto nos remite a las cuestiones sobre la recuperación de una teoría del juicio inspirada

en las nociones aristotélicas: ¿no tendría sentido recuperar la concepción aristotélica de la *phronesis* y la facultad del juicio como racionalidad y sabiduría prácticas?¹⁷.

Arendt no siguió este rumbo. Varias son las razones que la han conducido decididamente hacia Kant, y no hacia Aristóteles:

La primera podría ser el hecho de que Arendt no viera señales de una acción genuina y de verdadera libertad en el mundo. Su perspectiva trágica de la historia humana la impedía verlas. Si la política tiene como punto de partida la experiencia, y no el “hecho político”, es comprensible que Arendt se encontrara con una experiencia política que no revelaba indicios de una práctica racional de las decisiones libres, fundadas en una deliberación objetiva, inteligente y desapasionada. Las circunstancias histórico-políticas del siglo XX solo han permitido a los «intelectuales» un acceso a la vida pública en tiempos de revolución, que viene a desempeñar, según una expresión de Malraux, “el papel, en otros tiempos desempeñado por la vida eterna: redimir aquellos que la hacen” (*La Condición Humana*)¹⁸. Libertad significa revolución, se manifiesta y se ejerce como acción revolucionaria. Así, la identificación y coincidencia, postulada en el pensamiento de Arendt entre libertad y política, no se dan en “nuestra experiencia política presente (...). Somos llevados a creer que la libertad empieza dónde la política termina, por haber visto que la libertad desaparece siempre que las llamadas consideraciones políticas han prevalecido sobre todo lo demás. No será correcto, a fin de cuentas, —el credo liberal— «Cuanto menos política más libertad»?”¹⁹.

La segunda radica en su misma concepción de la acción política: todo lo relacionado con la esfera del trabajo (*labor*) y los intereses materiales, estaba excluido de la esfera de la acción política misma. Acción, para Hannah Arendt, sólo podría consistir, o bien

17. Cfr. A. WELLMER, *art. cit.*, p. 36. Sigo el artículo de Wellmer en estas consideraciones.

18. Cfr. H. ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro* (trad. brasileira Editora Perspectiva, São Paulo, 1992 de *Between past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York: Viking Press, 1962), p. 34.

19. H. ARENDT, *ob.cit.*, p. 195.

en la acción revolucionaria de aquellos que habían encontrado una política democrática, o bien en la *acción* de aquellos espectadores desinteresados, en sus intentos de expresar públicamente un juicio imparcial sobre los acontecimientos. Paradójicamente, esta última actividad del juez-espectador quizá sea la única forma genuina de acción política. En este sentido, no hay sutura posible entre el juicio político, el discurso político y la acción política.

La tercera razón: la estructura conceptual kantiana en la cual Arendt intentó articular su misma teoría del juicio, no le proporcionó el “espacio” conceptual para entretener las distintas líneas de su teoría. Sin embargo, esta interpretación es reversible: se podrá también argumentar que Arendt ha elegido Kant, porque en su *Crítica de la Facultad de Juzgar* encontró lo que necesitaba para su teoría del juicio. Esta elección ha condicionado su propio pensamiento político.

4. Uno de los puntos de partida de la filosofía de Hannah Arendt, como hemos visto ya, es su nítida distinción y separación entre pensamiento y juicio por un lado, opinión y verdad, por otro: esta oposición está en la base de su concepción de la autonomía del juicio. Podríamos buscar las raíces de esta demarcación en sus primeros escritos, pero nos vamos a detener solamente en dos textos que la señalan con nitidez: en *Verdad y Política* Arendt insiste reiteradamente en el contraste flagrante entre el juicio persuasivo y la verdad coercitiva, ejemplificado en el contexto del conflicto tradicional entre la vida del filósofo —pensador solitario, perseguidor de la verdad racional— y la vida del ciudadano —alimentada de meras opiniones. La distancia insuperable entre verdad y opinión dió origen al histórico antagonismo entre el filósofo, el sabio o el pensador y el hombre de acción política; es la opinión, y no la verdad que constituye uno de los requisitos indispensables del poder. Desde el punto de vista político, la verdad tiene siempre un carácter despótico, coercitivo, se impone perentoriamente y excluye cualquier debate, que es la esencia misma de la vida política.

El pensamiento político es representativo: la imaginación juega aquí un papel preponderante, ya que nos permite pensar desde mu-

chos otros puntos de vista posibles. Formar una opinión, expresar un juicio político significa situarse mentalmente en el lugar de otros, de muchos otros que no yo, sin perder mi propia identidad. Todo este proceso representativo, regido por la imaginación y por la autonomía del espíritu, es el que permite alcanzar conclusiones válidas y construir así mi propia opinión política²⁰.

Esta capacidad, según Arendt es la “mentalidad ampliada” kantiana, condición necesaria para la habilidad de juzgar. El proceso de formación de la opinión recurre a la imaginación que nos lleva a pensar desde el punto de vista de los demás, y su condición es el desinterés, la liberación de los intereses privados personales. La imaginación es la verdadera fuente de los juicios, libres de la fuerza coercitiva de la verdad. Esta, al imponérsenos, nos limita, nos refrena en nuestra libertad y capacidad de imaginación, de abertura mental a todos los puntos de vista posibles, que no los nuestros. La verdad, insiste Arendt, conlleva siempre en sí misma un elemento de coerción; por ende, considerar la política desde la perspectiva de la verdad significa situarse en una posición exterior al ámbito político: la soledad del filósofo, el aislamiento del hombre de ciencia y del artista, la imparcialidad del historiador y del juez, distintos modos existenciales de decir la verdad difieren radicalmente de la imparcialidad de la opinión competente y representativa, porque no es alcanzada dentro del ámbito político, sino propia de la posición exterior exigida para esas ocupaciones.

20. H. ARENDT, “Verdad y Política” en *Entre o Passado e o Futuro*, p. 299: “Formo una opinión considerando un determinado tema desde puntos de vista distintos, teniendo presentes en mi mente las posiciones de los que están ausentes, esto es, los represento. Ese proceso de representación no adopta ciegamente las concepciones efectivas de los que se encuentran en algún otro lugar, y por lo tanto contempla el mundo desde una perspectiva distinta; no es cuestión de empatía, como si buscara ser o sentir como alguna otra persona, ni tampoco de contar narices y adherir a una mayoría, sino de ser y pensar en mi propia identidad donde en efecto no me encuentro. Cuantas más posiciones de personas tenga presente en mi mente al ponderar un determinado problema, y cuanto mejor pueda imaginar como yo sentiría y pensaría si estuviera en su lugar, más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones finales, mi opinión”.

En el juicio, en el “pensamiento representativo” se apoya y fundamenta la categoría y dignidad de la opinión, confiriéndole un carácter de respetabilidad en contraste con la verdad. Porque somos seres plurales, aptos para el “pensamiento representativo”, nos liberamos de la fuerza coerciva de la verdad, con el recurso a la imaginación, que nos permite pensar hacia allá de nuestros límites privados, subjetivos y situarnos en muchos otros puntos de vista que enriquecen y amplían nuestra propia perspectiva.

La verdad, en este sentido, no es algo que se busca, a la que se puede llegar por la vía del discurso racional, en la soledad, o con los demás; no se da en la verdad la dimensión reflexiva, propia y exclusiva, según Arendt, del juicio. Por eso es vista como algo que se nos impone desde fuera, refrenando nuestra libertad de pensar, de imaginar y de representarnos la multiplicidad de perspectivas. La verdad es una perspectiva única, monolítica, que no deja margen a la reflexión. Se presenta como irrefutable y esta irrefutabilidad es constrictiva porque no puede ser rechazada.

La concepción que Arendt presenta de conocimiento y verdad es la herencia de la tradición epistemológica de la filosofía moderna: “la concepción monológica del conocimiento y de la racionalidad que recorre toda la filosofía moderna desde el Empirismo vía Kant hasta Husserl, el primero Wittgenstein y el empirismo del siglo XX”²¹. Este paradigma epistemológico, sin embargo, no tiene en línea de cuenta el hecho de que nuestros propios sentidos y nuestro cerebro es simbólicamente estructurado y forman parte de un mundo intersubjetivo expresado en el discurso. El sentido mismo que Arendt atribuye al conocimiento no puede ser entendido en sus propios términos: como la mera recepción de un conjunto de intuiciones no interpretadas y coercitivas, que imponen su verdad con la fuerza de la necesidad y de la evidencia, sin dejar margen a la aprehensión reflexiva de la verdad. La aceptación de un modelo epistemológico del conocimiento cuestionable y truncado, lleva a situar el mundo común de los hombres, de la acción política, *más allá* de la esfera del conocimiento. La concep-

21. WELLMER, *art. cit.*, p. 41.

ción coercitiva de la verdad circunscribe y delimita el conocimiento, de modo que las dos actividades verdaderamente humanas —pensar y juzgar— sólo pueden ser caracterizadas negativamente: el pensamiento no tiene resultados definidos (como los tiene el conocimiento), es destructivo, más que constructivo; el juicio no obliga, como obliga la verdad, y no es el resultado de un cálculo gobernado por reglas, como lo son las conclusiones lógicas²².

5. La “concepción monológica” del conocimiento y de la racionalidad, que Arendt heredó y expresa en su teoría de la verdad y de la autonomía del juicio, asienta sus bases en un adecuacionismo veritativo que omite por completo la dimensión reflexiva de todo juicio en cuanto *locus* de la verdad misma. En la noción de juicio de Santo Tomás esta dimensión queda expresa con nitidez: la verdad (*verum*) se encuentra, no en las cosas, sino en el intelecto, en cuanto semejanza a la cosa conocida. Pero el mismo intelecto puede conocer esta misma conformidad con la cosa conocida; y *juzga*, que la cosa es como la forma de la cosa aprehendida²³. Así, la verdad está en el intelecto y en los sentidos, pero de modo distinto. En la aprehensión no se da todavía ese auto-conocimiento del propio acto de conocer y su identidad con lo conocido: “(...) el espíritu no sabe aún que el contenido de su representación es

22. Cfr. *ibidem*, p. 42.

23. Cfr. *S. Th.* I, 9. 16, a. 2. “Respondeo dicendum quod verum, sicut dictum est, secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius in quantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem, Hanc autem nullo modo sensus cognoscit: licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. *Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest: sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est, sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum*” (el subrayado es mío).

conforme (o no) con la realidad, la *res*; cuando juzga, lo sabe”²⁴. En el intelecto, la verdad es como la consecuencia del acto del intelecto, en cuanto conocida por el intelecto²⁵. En contraste con la coerción de la verdad que se impone y fuerza el intelecto, según Arendt, aquí se afirma claramente que la verdad exige la reflexión del intelecto sobre sí mismo, *un juicio de reflexión* está presente en todo el acto de conocer la verdad. Sin ello, la verdad no *determina* nada en el intelecto, no habría conocimiento de la verdad, como es el caso de la forma visible, que cuando vista por el sentido, aunque se dé en ella la semejanza con la cosa vista, no hay propiamente lo verdadero, ya que la vista no puede conocer esa misma semejanza entre la forma y la cosa vista. Por eso la verdad se da sólo en el juicio, acto en el cual la mente vuelve sobre sí misma, *reflexiona* sobre su mismo acto. Y sólo en este retorno se puede hablar de verdad o falsedad. Esto se ve claramente en la contradicción pragmática de proposiciones como las siguientes: “en el aula contigua hay once personas, pero yo no lo sé”, o “dentro de tres años estallará la tercera guerra mundial, pero yo no lo sé”. La contradicción no radica en el contenido de lo dicho, sino en la ausencia de razones reflexivas para hacer esa afirmación, se refiere por lo tanto al acto de decir ese contenido²⁶.

24. A. HOENEN, *La théorie du jugement d'après St Thomas d'Aquin*. “Analecta Gregoriana”, Roma, 1953, 2ª ed., pp. 25-50.

25. Cfr. *De veritate* 1, 9.

26. Cfr. el excelente ensayo de F. INCIARTE, “El problema de la verdad en la filosofía actual en Santo Tomás”, *Veritas et Sapientia* (ed. J. J. Rodríguez Rosado) Eunsa, Pamplona, 1975, p. 48: “Santo Tomás llega incluso a decir que la verdad se da de un modo preeminente en el juicio, precisamente porque en el juicio, a diferencia de la simple aprehensión, la mente reflexiona sobre sí misma. Pero la reflexión de la mente sobre sí misma que Santo Tomás tiene a la vista aquí no es una reflexión de tipo puramente idealista o trascendental, sino que es una reflexión por la que la mente, en vez de adecuarse pura y simplemente con la realidad, como ocurriría en un uso puramente operativo de la verdad, conoce incluso esa su conformidad con las cosas. Tal reflexión sobre la mente como conforme a la realidad constituye para Santo Tomás nada menos que la verdad en su estado perfecto. Pero se trata en él, como digo, de una reflexión por la que la mente conoce su adecuación con las cosas. Con otras palabras: el modelo de adecuación aparece en Santo Tomás a la base del modelo de reflexión.”

Esta dimensión reflexiva de todo juicio es confirmada por distintos autores tomistas: “Todo juicio incluye una reflexión elemental, no sólo sobre el objeto de la proposición, sino también sobre la intelección misma”²⁷. La misma idea en un comentario de C. Boyer a *De Veritate* q.1, a.9: “Santo Tomás describe el juicio como un regreso de la inteligencia sobre sí misma, y este regreso (*reditio*) consiste en conocer la conformidad de la simple aprehensión con su objeto”²⁸. Y L. Noël: “En el juicio, el espíritu no solo posee la semejanza con las cosas, sino que percibe que la posee, y esto en un retorno sobre sí mismo o una reflexión”²⁹.

Sin esta “coimplicación de las dos dimensiones del ser veritativo”³⁰ (la adecuación y la reflexión) toda teoría de la verdad resulta truncada, o bien en un adecuacionismo inviable, o bien en la asimilación de la verdad a sentido, reduciendo la ontología a fenomenología o hermenéutica. Lo que se desarticula, en las distintas vías de la filosofía actual para una formulación de lo que es la verdad, es precisamente la justa medida en la conciliación entre la adecuación y la reflexión. La adecuación o conformidad no puede entenderse como una mera semejanza, o un simulacro de la cosa conocida: en ella se da “una identidad reflexivamente conocida, que —justamente— no puede buscarse por la vía de la similitud”³¹. Una de las consecuencias de buscarla por esta vía de la semejanza, lleva a una relación inviable entre verdad y apariencia.

27. R. KREMER, “La synthèse thomiste de la vérité”, *Revue neoscholastique de philosophie*, 35 (1933) 327.

28. C. BOYER, *Gregorianum* 5 (1924) 433.

29. L. NÖEL, “La critique du jugement selon Saint Thomas”, *Beiträge zur der Philosophie und Theologie des Mittelalter*, Suppl. III, 1 (1985) 719. Todos estos autores son citados por G. SCHULZ, *Veritas est adaequatio intellectus et rei*, E. J. Brill, Leiden, New York Köln, 1993.

Habría que desarrollar aquí el estatuto del juicio práctico y de la verdad práctica, adoptando la dimensión reflexiva de todo juicio y de su presunción de verdad.

30. Cfr. A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, Pamplona, EUNSA, 1997 (2ªed.), pp. 131-146.

31. *Ibidem*, p. 139.

En Heidegger, la identificación de la verdad con la afirmación es motivada por su interpretación de la verdad (*aletheia*) como manifestación, y luego la identificación de la *aletheia* con la apophansis, la afirmación de aquello que aparece, que se nos presenta³². La verdad es desvelamiento o patentización de las cosas y este desvelamiento es identificado por Heidegger con la *apophansis*. Pero la *apophansis*, como observa ya Aristóteles en el *Peri Hermeneias*, en cuanto desvelamiento, patentización, es neutral frente a la verdad y error. El término significa, no sólo la aparición de una cosa, presentación o mostración de las cosas, sino también afirmación o uso afirmativo, aseverativo de un contenido proposicional. Si se identifica la verdad con el mero aparecer, mostrarse, desvelarse de las cosas, la verdad es la luz (*phos*) en la que se manifiesta el ser, comprensión, sentido, interpretación del ser en su historia.

En el pensamiento de Arendt se desarrolla un movimiento circular entre el ser “verdadero” y la mera apariencia. Inspirada en la vieja dicotomía metafísica del Ser (verdadero) y la (simple) Apariencia, de resonancia platónica, la autora afirma que para descubrir lo que es *verdaderamente*, el filósofo debe abandonar el mundo de las apariencias. Pero este mundo de las apariencias es *anterior* a todo dominio que el filósofo puede elegir como su propio habitat de origen³³. Desde siempre, piensa Arendt, es precisamente el aparecer, el presentarse delante de nosotros del mundo que ha inspirado al espíritu humano la idea de que debe existir algo que no es apariencia. Reportándose de nuevo a Kant, “si se considera el mundo como apariencia, eso demuestra la existencia de algo que no es apariencia”³⁴. Arendt ve en la dicotomía tradicional la fundación de una dualidad, de un mundo escindido en dos. Pero buscar algo que no sea apariencia, nos remite siempre a una *otra* *apariciencia*. Esto quiere decir que al desviar la mirada del mundo de las apariencias, una *otra* *apariciencia* se nos presenta, una *apariciencia* oculta que se nos desvela. Este desvelamiento (la *aletheia*

32. Cfr. F. INCIARTE, *art. cit.*, pp. 57-58.

33. H. ARENDT, *La Pensée*, pp. 38-41.

34. I. KANT, *Opus posthumum*, ed. Adickes, Berlin, 1920, p. 44.

de Heidegger), sigue revelándonos otro mundo de apariencias: nuestro dispositivo mental, que sabe sustraerse a las apariencias *presentes*, para llegar a algo de “verdadero” por detrás de las apariencias, sigue regido por la apariencia. Los intentos sucesivos de los filósofos para descubrir alguna cosa más allá de las apariencias, conducen casi siempre a violentas invectivas contra las “simples apariencias”, divorciadas, escindidas de la Verdad por una frontera que habría que ultrapasar. Este “fondo” que no aparece, o que se oculta más allá de las apariencias es el presupuesto que ha alimentado siempre la supremacía teórica del Ser y de la Verdad sobre las simples apariencias. El deseo de saber, que nace de la curiosidad del hombre frente al mundo que le es presentado a sus sentidos le conduce de la apariencia hacia la verdad, pero siempre de una forma asintótica, ya que la verdad no se nos presenta jamás, siempre se oculta en un más allá de las simples apariencias. Esta dualidad entre conocimiento ofrecido por el mundo de los sentidos, de las apariencias, y un intento de comprensión de su sentido, encuentra una correspondencia en la separación kantiana entre razón (*Vernunft*) e intelecto (*Verstand*). Según palabras del mismo Kant “los conceptos racionales sirven para comprender (*begreifen*) como los conceptos intelectuales sirven para entender (las percepciones)”³⁵. Son los primeros —los conceptos de la razón que comprenden el *sentido* de los segundos, los conceptos intelectuales, que aprehenden la verdad dada por las percepciones (la palabra que emplea Kant, *Wahrnehmung*, muestra como la verdad se sitúa en el testimonio de los sentidos). Verdad y sentido, verdad y comprensión, reflexión sobre lo aprehendido, quedan nítidamente separados por la autonomía de dos facultades distintas. La verdad nos es impuesta por la naturaleza misma de los sentidos, por eso tiene ese carácter coercitivo; el sentido, la comprensión manifiestan la libertad del pensamiento, la espontaneidad de la búsqueda y de la interrogación siempre insatisfechas, insaciables: “la necesidad de pen-

35. I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, p. 261.

sar —escribe Arendt— no puede, en consecuencia jamás ser satisfecha por aquello que comprenden «los sabios»³⁶.

La distinción y separación entre conocer y comprender sigue la referida separación entre la dimensión adecuativa y la reflexiva. Y esta desarticulación hace inviable una teoría de la verdad comprensiva y global. Conocer la verdad —la dimensión de la adecuación aislada— no es comprender lo conocido, el acto de conocer no conoce que conoce, ni tampoco aprehende el sentido de lo que conoce; conocer es ser afectado por el mundo externo, recibir sus huellas en la sensibilidad y en el entendimiento, sin dejar margen a la *comprensión* en cuanto momento reflexivo. Este es un acto de comprensión o el darse cuenta del *significado* de lo conocido, y acrecienta algo de *nuevo* más allá del simple conocer.

6. La distinción kantiana entre *juicio determinante* y *juicio reflexivo* —pasando a la Tercera Crítica— es, en parte, el corolario de esta separación de facultades. El intelecto conoce la verdad, la recibe de las percepciones sensibles, está por ende condicionado por ellas; la razón comprende el sentido, o permite dar un sentido al conjunto de *verdades* recibidas sobre el mundo, el hombre, pero no conoce, ya que sus *reflexiones* van más allá de todo el conocimiento posible. La tercera facultad, la del juicio, tiene la peculiaridad de *reflexionar*. Cuando nos representamos la forma de un objeto estético, algunas características formales de esta representación llevan a las dos facultades —la de la imaginación y de la comprensión— a una armonía entre ellas y esto, a su vez origina un sentido de placer en el sujeto³⁷. El juicio del gusto, en oposición al juicio del sentido, es *reflexivo* porque, en cuanto se refiere al sentimiento de placer provocado en el sujeto, este placer nace de una representación de segundo orden, no limitado a la experiencia del objeto como inmediatamente objeto de placer, sino que *re-reflexiona*, o vuelve sobre el objeto de nuestra experiencia. El placer en que se basa el juicio estético es un placer mediato o de segundo orden,

36. H. ARENDT, *La Pensée*, p. 80.

37. Cfr. R. BEINER, *art. cit.*, pp. 132-134.

que brota de la reflexión. Una vez que todos los seres humanos poseen estas dos facultades, se puede esperar que los demás tengan la misma experiencia de una determinada forma estética. Esto no significa, evidentemente que los demás asentirán de hecho a nuestro juicio, sino que deberían asentir, si se liberan de influencias ajenas y hacen el esfuerzo necesario para ver el objeto desde otros puntos de vista, ejercitando la imaginación. Esta apelación a la “mentalidad ampliada” falla siempre que no logramos liberarnos de “las limitaciones que, de un modo contingente, afectan nuestro gusto”³⁸.

Si el juicio político no puede ser determinado ni regirse por la verdad, debido a su carácter eminentemente libre, espontáneo y a sus contenidos contingentes, singulares, no necesarios ni universales, es *el gusto*, esta capacidad peculiar de juzgar, que se ajusta como perfecto *analogon* para la formulación de una teoría del juicio político. La dimensión reflexiva que debe informar todo juicio se encuentra precisamente en el gusto: “un sentido por el cual —si puede decirse— uno se siente sí mismo: un sentido interior. Por eso la *Crítica de la Facultad de Juzgar* nace de la Crítica del gusto. Esta operación de la imaginación prepara el objeto para la «operación de la reflexión». Y esta última —la operación de la reflexión— es precisamente la actividad de juzgar sobre alguna cosa”³⁹. El gusto es un «sentido», «sentido común a todos», que quiere decir en este caso “efecto de la simple reflexión sobre el espíritu”⁴⁰.

Las «máximas» del sentido común son: pensar por sí mismo, pensar poniéndose en el lugar del otro, pensar siempre de acuerdo consigo mismo. Ninguna se refiere al conocimiento, precisamente porque la verdad es coercitiva, el conocimiento no necesita máximas, que tienen valor sólo cuando se trata de opinión y de juicio. La validez del juicio no es ni universal ni coercitiva, su especificidad tiene su raíz en el «acuerdo potencial» con los demás. Arendt

38. I. KANT, *Crítica de la Facultad de Juzgar*, § 40.

39. H. ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, p.105.

40. I. KANT, *Crítica de la Facultad de Juzgar*, § 40.

reitera una vez más una de las dicotomías fundamentales en su pensamiento: el antagonismo entre verdad y opinión, entre el modo de vida filosófico y el modo de vida político. Toda la verdad, hacia la cual se dirige la mirada del filósofo, es de cierto modo coercitiva o tiránica, toda la verdad “exige perentoriamente ser reconocida y rechaza la discusión que constituye la esencia misma de la vida política”⁴¹. Si hay una razón política, esta asienta en primer lugar en la capacidad de juzgar y de formar opiniones. La verdad racional está asociada a la vida del pensador solitario, mientras que “el paso de la verdad racional a la opinión implica un paso del hombre en singular a los hombres en plural”⁴².

Esta dicotomía entre verdad y opinión tiene consecuencias nefastas para el estatuto cognitivo de la opinión: como hemos dicho ya, el juicio de opinión no puede jamás asumir el carácter de juicio verdadero, o más verdadero, más certero, más pertinente que otro. Todas las opiniones están en el mismo nivel cognitivo, no puede haber un criterio para calibrar la experiencia y las razones que fundamentan las distintas opiniones. Separar de un modo tan drástico opinión de verdad, hace inviable el reconocimiento de un progreso o un enderezamiento de la discusión política y del intercambio de las opiniones hacia la verdad práctica, ya que esta se encuentra fuera del horizonte de lo opinable. Esta es una de las consecuencias de la desarticulación entre las dimensiones semántica, reflexiva y práctica de la verdad y de la adopción incondicional de la teoría kantiana de los juicios reflexivos como modelos de juicios políticos.

En la teoría del juicio kantiana se comprueba, en efecto, la ausencia evidente de alguna atención a formas de conocimiento implicadas en el juicio o alguna especificación de las capacidades epistémicas que habilitan al hombre en un grado más o menos elevado para juzgar⁴³. No hay en toda la exposición kantiana una explicitación de la dimensión del juicio que asociamos con la no-

41. H. ARENDT, “Verdad y Política” en *Entre o Passado e o Futuro*, p. 299.

42. *Ibidem*, p. 292.

43. Cfr. BEINER, *art.cit.*

ción de *prudencia*, explícitamente excluida por Kant de la razón práctica. Este rechazo de la prudencia del ámbito de su filosofía moral y política tiene como consecuencia drástica la irrelevancia que Kant atribuye a la experiencia para el juicio político. En la Introducción a la tercera *Crítica*, la prudencia es presentada como una especie de habilidad técnico-práctica dotada de reglas para ejercer una influencia sobre los demás hombres y subordinar su voluntad a la nuestra⁴⁴. La clasifica como “imperativo hipotético”: si yo quiero un determinado fin, la prudencia determina los medios instrumentales con los cuales puedo alcanzar ese fin. Si confrontamos la noción de Kant con la *phronesis* aristotélica, tema central del Libro VI de la *Ética a Nicómaco*, comprobaremos la insuficiencia de la teoría del juicio kantiana. Aristóteles dedica a la noción de prudencia un examen detallado, en el que nos presenta a la *phronesis* como “sabiduría práctica” que requiere ciencia (*episteme*), arte (*techne*), inteligencia (*nous*), imaginación, deliberación, comprensión y virtud (*arete*). El cotejo de los dos pensadores suscita otras dificultades y cuestiones: ¿la facultad de juzgar es monopolio del espectador, o también pertenece al agente político? En este caso, ¿cuál es la diferencia y dónde se sitúa la frontera entre el juicio del espectador y el del actor? Para Kant, el juicio estético es puramente contemplativo, ajeno a cualquier interés práctico. ¿Pero el juicio político puede abstraer de fines prácticos, o sea, será coherente una concepción estrictamente no teleológica del juicio político? Y, si la búsqueda de fines es inseparable, y hasta constitutiva del juicio político, ¿cuál es el papel de la retórica en el discurso y decisión políticas? Kant condena la retórica como corruptora del juicio estético, y por ende, ¿podrá admitir la inclusión de la retórica en el ámbito político? Aristóteles incluye en su *Retórica* algunas de las más importantes reflexiones sobre el juicio político.

Todas estas dificultades y objeciones de la teoría del juicio kantiana son heredadas por Hannah Arendt, al adoptar la concepción del juicio estético al juicio político. La más importante, para el análisis del ámbito y de la racionalidad políticas es, según me pa-

44. Cfr. I. KANT, *Crítica de la Facultad de Juzgar*, Introducción, sección I.

rece, la afirmación categórica de que el juicio no constituye una facultad cognitiva. Esto significa como hemos dicho ya, que no es posible calibrar las diversas capacidades de conocimiento político ni discernir entre los juicios más o menos cualificados y oportunos, ni siquiera distinguir entre las opiniones más sabias, más avisadas y las más necias e imprudentes. Una de las críticas de Habermas a la filosofía política de Arendt incide en este mismo hiato entre el conocimiento y la opinión:

“(Arendt) asevera la clásica distinción entre teoría y práctica; la práctica se basa en opiniones y convicciones que no pueden ser verdaderas o falsas en sentido estricto (...). Ve un profundo abismo entre conocimiento y opinión que no puede ser transpuesto con argumentos. Tiene que buscar otro fundamento para el poder de la opinión, y lo encuentra en la capacidad de los individuos responsables para hacer y mantener promesas”⁴⁵.

Especificar una fundamentación cognitiva para las opiniones y convicciones políticas significaría, para Arendt, comprometer la integridad de la opinión⁴⁶. Para garantizar su total libertad, la opinión no puede conectar con el conocimiento y su criterio supremo, la verdad. Si hay dicotomía entre verdad y libertad, Arendt opta por la libertad, hasta el punto de defender que, en esa situación, preferiría “sacrificar la verdad a la posibilidad de la libertad humana; *porque si tuviéramos la verdad, no podríamos ser libres*”.

Sin embargo, es difícil atribuir sentido a opiniones que no suponen ninguna pretensión cognitiva y, en consecuencia, ninguna presunción de verdad, o por lo menos, de algún acercamiento a la verdad en relación a otras opiniones alternativas.

7. La facultad de juzgar ocupa un papel nuclear en la filosofía moral y política de Hannah Arendt; sin embargo su teoría del jui-

45. HABERMAS, *art. cit.*, p. 22-23. Cfr. H. ARENDT, *The Human Condition*, p. 244: “We mentioned before the power generated when people gather together and «act in concert,» which disappears the moment they depart. The force that keeps them together... is the force of mutual promise or contract.”

46. Cfr. R. BEINER, *art. cit.*, p. 137.

cio, “la doctrina no escrita de la razón”, según el título del citado ensayo de Wellmer, no abarca todo su pensamiento sobre política, ni mucho menos sus múltiples intentos de comprender y reconciliarse con el mundo en que vivió. Tarea nada fácil, ya que su experiencia del nazismo y del totalitarismo resistía a la comprensión e instituyó una auténtica crisis del juicio cognitivo y sus modalidades instrumentales. En su ensayo *Understanding and Politics* escribe: “La terrible originalidad del totalitarismo no se debe a que alguna «idea» nueva haya entrado en el mundo, sino al hecho de que sus acciones rompen con todas nuestras tradiciones; *han pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral* (subrayado mío) (...) nos enfrentamos a una realidad que ha destruido nuestras categorías de pensamiento y criterios de juicio”⁴⁷. No es posible subsumir una situación como la de los estados totalitarios bajo ninguna categoría y se pierden radicalmente todas “nuestras herramientas de comprensión”. Delante de la situación del mundo moderno, Arendt se pregunta si “la tarea de la comprensión ha devenido, entonces algo sin esperanza”. Pese a todo el sin sentido, absurdo y oscuridad de un mundo opaco, de un «kingdom of darkness», según la expresión del *Leviathan*, Arendt no deja de intentar dar un sentido comprensible del hombre en su mundo. En el fondo, piensa, “(...) quizás es también absurdo pensar que pueda ocurrir algo que escape a nuestras categorías”.

Aunque el mundo político se le presente lleno de oscuridades y el horizonte sombrío de la existencia humana le inspire referencias trágicas al futuro de la sociedad, Arendt no deja nunca de cuestionarse sobre los problemas del hombre en el mundo, de comprender y reconciliarse con ese “plexo de realidad mundanal”, que “nace con la marca de las «improbabilidades infinitas»». En un Fragmento

47. En *Partisan Review*, XX, IV (julio-agosto) 1953, pp. 377-392. Sigo la traducción española en H. ARENDT, *De la historia a la acción*, Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, Buenos Aires, México, 1995, pp. 29-46.

titulado “¿Tiene la política todavía algún sentido?”⁴⁸ Arendt contesta: “A la pregunta por el sentido de la política hay una respuesta tan sencilla y tan concluyente en sí misma, que se diría que otras respuestas están totalmente de más. La respuesta es: el sentido de la política es la libertad.” Esto significa, aclara Hanna Arendt, que la libertad o el ser-libre está incluido en lo político y sus actividades, como su razón de ser, su fundamento mismo. La libertad, no como libre albedrío, como posibilidad de elegir entre esto y aquello, sino como posibilidad de hacer que algo sea, de hacer algo de completamente nuevo, originar un “nuevo comienzo, que es por naturaleza un milagro”. El hombre mismo es ese taumaturgo capaz de producir “nuevos comienzos” totalmente imprevisibles, inesperados, que pueden cambiar el orden de las cosas humanas. “Este don es lo que en el habla habitual llamamos la acción. A la acción le es peculiar poner en marcha procesos cuyo automatismo parece muy similar al de los procesos naturales, y le es peculiar sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí mismo una cadena. El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre en cuanto por nacimiento viene al mundo —que ya estaba antes y continuará después— es él mismo un nuevo comienzo.”

Perdida la confianza en una sociedad en la cual sea posible ejercitar la razón pública discursivamente, persuasivamente, en una búsqueda participada por todos de lo más verdadero, el casi escepticismo cognitivo que hace inviable el juicio político fundado en la razón y en la verdad, lleva Hannah Arendt a transferir su esperanza para la acción humana y la libertad. Concluyendo su texto, escribe: “Si el sentido de la política es la libertad, es en este espa-

48. Fragmento 3A de Library of Congress-Cont. 67 págs 022304-022309, pág. 022377; publicado en H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, Introducción de Fina Birulés, Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona, Buenos Aires, México, 1997, pp. 61-66 (Trad. de Rosa Sala Carbó); de este texto hay dos traducciones francesas: *Hannah Arendt Qu'est-ce que la Politique?*, Editions du Seuil, Paris, 1995 (trad. de Sylvie Courtine Denamy), pp. 47-53. *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt* (1988), Éditions Payot & Rivages, 1996, (trad. de Patrick Lévy), pp. 181-186.

JUICIO POLÍTICO Y PRESUNCIÓN DE VERDAD

cio —y no en ningún otro— donde tenemos derecho a esperar milagros. No porque creamos en ellos sino porque los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no.”

María Luisa Couto-Soares
Universidade Nova de Lisboa
luisacoutosoares@hotmail.com