

Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante  
Jacinto Rivera de Rosales.  
UNED. Madrid.  
jrivera@fsf.uned.es

**Resumen:** Se hace un comentario crítico acerca de la visión de Kant que Arendt esboza en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Se sigue el esquema de lo que serían para ella las tres perspectivas kantianas sobre el hombre: en cuanto ser racional, en cuanto especie animal y en cuanto síntesis de lo racional y lo sensible. La investigación se dirige fundamentalmente hacia la aportación que la teoría kantiana sobre el Juicio reflexionante puede brindar a la teoría política siguiendo la distinción entre actor y espectador.

**Palabras clave:** Hannah Arendt, Kant, juicio reflexionante, *Crítica del juicio*.

**Abstract:** This article introduces a critical commentary to Hannah Arendt's interpretation of Kant in her *Lectures on Kant's Political Philosophy*. The author follows the scheme of what Arendt considers the three Kantian human perspectives: man as a rational being, man as an animal species, and man as a synthesis of the rational and the sensitive. Arendt's research focuses on the contribution that the Kantian theory of the reflexive judgment can bring to a political theory, following the distinction between actor and spectator.

**Key words:** Hannah Arendt, Kant, reflexive judgment, *Critique of judgment*.

## 1.- Las tres perspectivas sobre el hombre

De las lecturas kantianas que Hannah Arendt (1906-1975) hizo hacia el final de su vida salió el proyecto inacabado y publicado póstumamente bajo el título *The Life of the Mind* (1978, *La vida del Espíritu o de la mente*<sup>1</sup>). El interés por el mismo había surgido a partir de la experiencia que supuso para Arendt el proceso a Eichmann en Jerusalem, del que ella fue corresponsal: Eichmann había colaborado en la destrucción nazi de los judíos, y de otros grupos humanos, no por ser antisemita, estúpido, loco moral, pues «era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso», sino por seguir unas órdenes de manera burocrática, o sea, por su «incapacidad para pensar» (Arendt 2002: 30; cf. Arendt: 2005), para examinar y reflexionar, para juzgar sobre lo bueno y lo malo. Qué significa pensar, no ya conocer objetos, ésa era la cuestión.

El tratado consta de tres partes, siguiendo el tema de cada una de las Críticas kantianas: El pensamiento, La voluntad y El Juicio. Éstas son, según Arendt, tres facultades de la mente (*Mind*) distintas, y cada una con su *modus operandi* propio: «a los juicios no se llega por deducción ni por inducción. En dos palabras, el juicio no tiene nada en común con las operaciones lógicas» (Arendt: 2003a 16), ni tampoco el acto de voluntad surge linealmente del juicio, sino que rompe la continuidad y decide libremente. Esta tercera parte, sin embargo, quedó inconclusa, pero contamos con unas *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* de 1970, en donde Arendt trata este mismo tema de la capacidad de juzgar y su funcionalidad en la teoría política. Nos interesa ver aquí cómo ella aborda en dichas *Conferencias* el pensamiento kantiano y la manera en la que aprovecha la teoría del juicio de Kant para sus reflexiones políticas. Este artículo quiere ser un comentario crítico sobre las mismas. Como hilo conductor de esta exposición seguiré el esquema que la autora ofrece en las páginas 55-56 de sus

---

<sup>1</sup> Citado como Arendt 2002.

*Conferencias*, invirtiendo algo el orden. Habría, según ella, tres perspectivas kantianas sobre el hombre:

1º- El hombre como ser racional, moral y fin en sí en cuanto individuo, perteneciente a un reino de espíritus, y estudiado por la *KrV* y por la *KpV*.<sup>2</sup>

2º- El hombre como especie y parte de la naturaleza, en continuo progreso hacia lo mejor, cuyo asunto es el tema de la historia, estudiada por la Crítica del Juicio teleológico, segunda parte de la *KU*.<sup>3</sup>

3º- En medio de esas dos perspectivas, la puramente racional y la puramente natural, estaría el hombre como ser racional y sensible, como miembro de una comunidad concreta, también política, ligada a esta sensibilidad y a esta tierra, interdependientes incluso para pensar, estudiado por la Crítica del Juicio estético, la primera parte de la *KU*.

Qué implican cada una de estas tres perspectivas, y qué podemos decir acerca de la interpretación arendtiana. Vayamos con la primera.

## 2.- El hombre como ser moral

A) El principio de la moralidad kantiana es la autonomía, que Arendt interpreta como afirmación del individuo racional. Esto le interesa especialmente, teniendo en cuenta sus luchas contra los totalitarismos, tanto el de Hitler como el de Stalin.<sup>4</sup>

Efectivamente, la autonomía hace relación al individuo (aunque no solamente), porque él es el responsable de sus acciones, a él se le pueden imputar: *Zurechnungsfähigkeit*, ésa es la característica propia de las acciones libres. No pensarse responsable de sus propias acciones es lo que le ocurrió a Eichmann. Él simplemente obedeció, sin pensar en lo que hacía, ésa es la banalidad del mal, y el peligro asimismo presente en una sociedad de masas, y de toda sociedad autoritaria, afirma Arendt. Frente a ello, la moral kantiana, apelando a la responsabilidad del individuo, muestra a cada uno como acción originaria y fuente de sentido y no deja excusa o resquicio a la *mauvais foi*, a la mala fe, según expresión sartriana.

Ilustración es pensar por sí mismo, sacudirse el miedo y la pereza, ser mayor de edad, no dejarse tutelar por los otros; y en ese intento de tutela, Kant señala sobre todo al eclesiástico, al jurista y al médico.<sup>5</sup> La Ilustración no es una actitud meramente teórica, la del «yo pienso», sino sobre todo moral y ontológica, la del «yo actúo» y la del «yo soy». El sujeto es libertad, acción espontánea que parte de sí. La filosofía crítica está planteada en ese sentido, y ése es su proyecto.

En relación con esta afirmación kantiana del individuo en el ámbito moral podemos recordar también (Arendt no lo hace en ese sentido) el postulado de la inmortalidad,

---

<sup>2</sup> *KrV* = Crítica de la razón pura, *KpV* = Crítica de la razón práctica, ambas de Kant.

<sup>3</sup> *KU* = Crítica del Juicio, Kant.

<sup>4</sup> Véase su libro *Los orígenes del totalitarismo*, publicado en 1951, el mismo año en el que adquiere la nacionalidad estadounidense, y que fue el que le lanzó a la fama.

<sup>5</sup> Véase de Kant el artículo «Respuesta a la pregunta: ¿qué es Ilustración?», o la última nota de «¿Qué significa “orientarse en el pensar”?».

que le salvaría de la muerte, y el postulado de Dios, que le aseguraría la felicidad merecida, pues la felicidad es un asunto individual.<sup>6</sup>

B) Estando hasta ahí de acuerdo con Arendt, no comparto, sin embargo, su opinión de que dicha afirmación moral de la persona en Kant lo sea de los individuos aislados. Según esto, ella piensa que la filosofía moral de Kant fue un obstáculo para elaborar una filosofía política, de la acción comunitaria (Arendt 2003a 42-43,115). Sostiene que la pregunta kantiana sobre «qué debo hacer», que hace relación a la moral, no tiene que ver con la acción, pues Kant «desconoce una facultad o una necesidad de actuar. Por tanto, la pregunta “¿qué debo hacer?” se refiere al comportamiento del yo con independencia de los otros» (Arendt 2003a 44). «Práctico significa moral para Kant y concierne al individuo qua individuo» (Arendt 2003a 115). La comunidad o el sujeto kantiano comunitario, según veremos, lo busca Arendt exclusivamente por la vía del *sensus communis*, que ella interpreta exclusivamente como Juicio estético. Las tres preguntas filosóficas que se hace Kant: qué puedo (*kann*) saber, qué debo (*soll*) hacer, qué me cabe (*darf*) esperar, las interpreta Arendt como intereses meramente individuales: «La idea que reside tras las tres cuestiones, es el interés propio, no el interés por el mundo» (Arendt 2003a 45). Estando ausente ahí la pregunta «¿cómo juzgo?», dice ella, «ninguno de los problemas filosóficos fundamentales expuestos por Kant llega a mencionar la condición de la pluralidad de hombres» (Arendt 2003a 45), condición básica para toda acción (política).

Parecido reproche volvió a la escena filosófica no hace mucho traído por los llamados comunitaristas, por ejemplo Charles Taylor o Michael Walzer, que abogaban a favor de la primacía de la comunidad sobre el individuo. Rechazan la tradición liberal, y se apoyan en Aristóteles y en la eticidad hegeliana. En realidad la interpretación del sujeto kantiano (y del fichteano) como un yo individual tiene una larga tradición y se remonta a Schelling y a Hegel, que la acuñaron como un instrumento de combate filosófico y un modo de presentación de su propia propuesta.<sup>7</sup> Pero no tenemos por qué repetir sus disputas, éstas no tienen por qué ser las nuestras, pues dicha interpretación estrecha y deforma en gran parte el significado de lo allí pensado, e incluso de lo textualmente dicho.

En primer lugar hay que hacer notar que «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, con los cuales configuro un

---

<sup>6</sup> Arendt sólo hace alusión a estos postulados de la razón práctica en relación con la idea de una vida mejor (2003a 53), y cita el texto de la primera Crítica, según el cual sin la vida futura y sin Dios «los principios morales son vanas quimeras» (*KrV* B 839). Sabemos que esa doctrina del Canon de la razón pura cambia en la *KpV*, de manera que el principio de la moral crítica no dependerá de esos postulados ni de la religión. Además esos postulados, tal y como están recogidos en la segunda Crítica, siguiendo la tradición cristiana que le llega a Kant, pueden ser discutidos dentro de la misma filosofía trascendental. Pero no es ése aquí el asunto. En todo caso es claro que Arendt no está interesada en punto de vista transcendente.

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, la presentación histórica que Schelling lleva a cabo en su *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (Cotta X, 79 ss., sobre todo p. 90). O bien la que hace Hegel en sus Lecciones sobre la historia de la filosofía, y mejor aún la que expone al final de la «Moralidad», segundo momento del Espíritu objetivo. Sobre esto último me he explicado más extensamente en el artículo «La moralidad. Hegel versus Kant (II)», en la revista *Éndoxa. Series Filosóficas* 18: Kant (2004): 383-416.

reino de fines o de la libertad.<sup>8</sup> Pueden verse, por ejemplo, los deberes que, según Kant, cada uno tenemos con los otros en la *Metafísica de las costumbres*, en los §§ 23-48 de su segunda parte. No podría esperarse otra moral de un ilustrado, siempre consciente de la comunidad como destino de toda acción humana. La misma Arendt cita lo que podríamos llamar la «revolución rousseauiana» que Kant lleva a cabo hacia el 1763-1764 (Arendt 2003a 59): Yo pensaba, dice él, que todo el valor del hombre consistía en el conocimiento, en lo especulativo (individual), pero «Rousseau me ha enderezado. Desaparecida esa superioridad ofuscadora, aprendo a honrar a los hombres, y me sentiría más inútil que el trabajador común si no creyera que esta reflexión puede aportar un valor a todos los demás, el de promover los derechos de la humanidad» (Ak. XX, 44; cf. Ak XX, 10, 37, 38, 116). Comprende entonces Kant que el valor del hombre no reside tanto en lo que sabe, sino sobre todo en lo que hace, también en lo que realiza para el conjunto de los hombres (Ak XX, 23-24). Comienza en ese momento a preocuparse por problemas de moral, y escribe por primera vez de política: sobre la propiedad (Ak XX, 66-67, 91), la libertad (Ak XX, 91-94, 105), la desigualdad (Ak XX, 102), la guerra (Ak XX, 102-103, 105-106), la justicia (Ak XX, 151), la esclavitud y la opresión (Ak XX, 164-165, 176), etc.<sup>9</sup>

La acción moral es para la filosofía crítica, por una parte, individual, y lo es en cuanto acto y responsabilidad de la persona, y en eso 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. Arendt misma lo declara: la razón moral nos introduce en un mundo de espíritus, o dicho kantianamente, en un mundo de fines, de seres libres. Yo no debo decidir qué hacer sin contar con los otros en cuanto seres libres en la máxima de mi acción. Ni siquiera ocurre esto en la comprensión y aplicación que Kant nos presenta de su fórmula de la universalidad: ¿sería posible una comunidad de seres racionales si esa máxima se universalizara, por ejemplo el engaño? se pregunta.

Si seguimos las tres formulaciones del imperativo categórico que aparecen en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, hemos de comprender que (1) la universalidad de la ley moral hace relación no sólo a todas mis acciones, sino también a la totalidad de los seres libres, o sea, que «ha de ser igualmente válida para todos los seres racionales»,<sup>10</sup> introduciendo en su interrelación coherencia y sostenibilidad. El principio de no contradicción, que Arendt pone a la base de la moral kantiana (Arendt 2003a: 74-75),<sup>11</sup> no sólo se refiere al individuo, sino a la comunidad, a la construcción del reino de fines o seres libres.

(2) El respeto al otro en cuanto ser libre, el deber de no tratarlo como puro medio para mis fines, es constitutivo de mi propia libertad. Yo no puedo comprender mi propia

---

<sup>8</sup> «¡Actúa! ¡actúa! eso es para lo que estamos aquí», escribe Fichte en la quinta de sus *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, traduciendo de ese modo la primacía kantiana de lo práctico (FW VI, 345 = GA I/3, 67; hay traducción en Istmo, Madrid, 2002, la cita se encuentra en la p. 153).

<sup>9</sup> En la Reflexión 6593 (Ak. XIX, 98-100), de esa misma época, hace como una especie de programa de lo que debe contener una ciencia del hombre: capacidad, inclinaciones, determinación, ciencia, hombre natural y hombre social (Emilio), el contrato social, la federación de pueblos.

<sup>10</sup> Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres II* (Ak. IV, 427).

<sup>11</sup> Por cierto que la contradicción moral no tiene que ver directamente con mi «ego pensante», como piensa Arendt, sino con la acción real que es la libertad. Pero estoy de acuerdo con ella cuando dice que la raíz del principio de no contradicción es la necesidad del sujeto de ser uno, de coincidir consigo mismo, de tener una identidad, o un carácter (inteligible) como dice Kant. Ése fue asimismo el primer principio de Fichte en su etapa de Jena.

libertad ni realizarla si no es en un mundo de seres libres, tratando al otro como fin en sí, o sea, en la comprensión de que la libertad no es una cosa, algo de lo que se pudiera tener una propiedad privada, sino que tiene otro modo de ser, otra lógica. Yo sólo la realizo si la comprendo en la intersubjetividad del respeto, aceptando en la acción el ser originario de cada uno de los seres racionales.

(3) La autonomía de la ley moral es la autonomía de todos los seres racionales llamados a ser colegisladores de la comunidad, y sólo en esa medida se comprende dicha autonomía como racional, y no como puro capricho individual. No olvidemos el origen de esta idea kantiana en el Contrato Social de Rousseau, donde todos son colegisladores. Para éste, dicho Contrato es la única manera en la que un hombre, estando sometido a leyes, siga siendo libre: obedeciendo a la ley que él mismo se ha dado.

C) ¿Qué está entendiendo Arendt por «acción»? En su libro *La condición humana*, frente a la vida contemplativa, la del pensar, Arendt analiza lo que ella considera que son las tres actividades fundamentales de la vida activa del hombre: (1) la labor, con la que éste se procura el sustento de su vida biológica, (2) el trabajo, con el cual el hombre construye un universo de cosas artificiales, y por último (3) la acción que, junto con el discurso, determina la vida política, sus instituciones y sus gestas, el recuerdo y la historia. Ambos por tanto, discurso y acción, sólo son posibles en una comunidad o pluralidad de seres humanos y en ella nos insertan, como una actividad propiamente humana. Pero además, con el discurso y la acción el individuo posee la capacidad de empezar algo nuevo e inesperado en la comunidad de los hombres, y su principio es la libertad, pero también la habilidad para iniciar nuevos procesos sin precedentes, irreversibles y de resultado incierto (cf. Arendt 1993: 21-23, 37-40, 200-201, 251).

Definida así la «acción», ella no se identifica ciertamente con la acción moral kantiana, aunque tampoco son opuestas ni se encuentran desligadas. Ambas guardan puntos de contacto, pues la acción moral en Kant tampoco es vida contemplativa, ni labor ni trabajo y se funda asimismo en la libertad. Ella inaugura de igual modo un universo propio, un reino y una lógica o leyes diferentes a los de la naturaleza, que en cuanto acción lo es del individuo, pero en cuanto significado abre un ámbito de intersubjetividad racional. Pero la acción política tiene para Kant sus propias características. En su pequeño escrito *Para la paz perpetua* (1795), Kant enuncia y explica los principios que deben regir las relaciones entre los distintos Estados, a fin de asegurar la paz, y aboga, en el «Segundo añadido», a favor de que los filósofos sean escuchados por los gobernantes (esa sería la vinculación), sin esperar que los reyes se hagan filósofos, ni éstos se conviertan en reyes, es decir, diferenciando la actividad reflexiva filosófica de la acción política, después de haberla vinculado.

Pero lo que aquí más nos interesa es el primero de los dos Apéndices con los que se concluye la obra, y en los que se trata la relación entre moral y política. El primero comienza diciendo: «La moral es ya en sí misma una praxis en sentido objetivo en cuanto conjunto de leyes incondicionadamente obligatorias, según las cuales debemos actuar» (Ak VIII, 370), y en consecuencia también son válidas a la hora de actuar políticamente. «No puede haber, por tanto, ningún conflicto entre la política, en cuanto aplicación del derecho, y la moral» (Ak VIII, 370). El concepto de derecho debe ser una condición limitativa de la política, y el político moral ha de considerar los principios de la prudencia política como compatibles con la moral (Ak VIII, 372, 280). Sin embargo, la prudencia política aconseja no pretender ser un moralista político, que se precipita en las reformas y se convierte en un déspota, sino ir reformado paulatinamente la injusta constitución de un Estado y formando a su pueblo hacia los principios racionales, sin interrupción y aprovechando las circunstancias favorables; aquí sí cabe una cierta

distancia entre la acción política y el ideal moral. Pero peor aún son los hombres prácticos que no ven posibilidad de instaurar en la política esos principios racionales debido a la perversidad de la naturaleza humana, pues ellos perpetúan la injusticia y causan los males que ellos mismos predicen como naturales. Ellos son meros tecnócratas del poder, lejos de los conceptos de razón, la cual exige una potestad legal fundada en los principios de la libertad y de la igualdad, y no en la prudencia o habilidades (Ak VIII, 374, 378).

D) El carácter intersubjetivo no sólo lo encontramos en la moralidad kantiana, sino también en el ámbito teórico. El yo de la Apercepción trascendental es ciertamente un acto singular (KrV B: 407), pero trascendental significa unión, síntesis, apertura a lo otro (mundo), frente al aislamiento empírico del sujeto humeano. Por eso las formas trascendentales sirven para hacer ciencia y configurar un mundo objetivo válido para todos y comprobable por todos. Su criterio es la universalidad y la necesidad (KrV B: 3-4), y esa universalidad se refiere también a la totalidad de los sujetos.<sup>12</sup>

La contrafigura de la Crítica es el místico sueco Swedenborg (1688-1772), del que se ocupó Kant en los años sesenta. A él le dedicó sus *Sueños de un visionario de espíritus, explicados por los sueños de la metafísica* (1765). Swedenborg afirmaba que podía hablar con los espíritus y los muertos, y que gracias a ello había sabido dónde estaban cosas escondidas, o que había comenzado a arder Estocolmo estando él a 100 kms. de distancia. Si eso fuera verdad, entonces tendríamos un apoyo irrefutable para afirmar la inmortalidad del alma, y sería posible hacer pneumatología o psicología racional. Pero cuando Kant compró y leyó libro de Swedenborg, *Arcana coelestia*, comprendió que ese recurso a visiones individuales nos deja en la mayor penuria, porque carecemos de criterio para distinguir, en esas manifestaciones, lo verdadero de lo falso, lo que es producto de la fantasía del autor, o incluso del engaño, de lo que sea cierto, dado que cae fuera de nuestra experiencia y nuestro control. Sólo el que vive en el mundo común está despierto, y quien tiene su propio mundo, sueña.<sup>13</sup> La *KrV* estudia las condiciones trascendentales que hacen posible ese mundo objetivo común, y por tanto también la ciencia. Así, por ejemplo, en la segunda de las Analogías de la experiencia se diferencia y distingue entre la sucesión de las representaciones empíricas del sentido interno, propia de cada individuo, y la sucesión objetiva de los fenómenos que todos compartimos.

E) Otro punto que conviene aclarar en relación con la primera perspectiva que nos ofrece el esquema tripartito de Arendt, el que hemos tomado como guía, es su afirmación de que la *KrV* nos introduce en un mundo de espíritus, el mismo que la *KpV*. No es exactamente así. El principio moral es válido para todo ser racional, tanto finito como infinito (si éste fuera posible), pues no dice otra cosa que la obligación moral de tratar a los seres según su modo de ser: a unos como personas y a otros como cosas. Todo ente racional está llamado a ser la fuente de sentido de su vida debido a su ser originario. No es, por tanto, la de Kant una moral antropocéntrica, sino racional.

Por el contrario, la *KrV*, que trata del conocimiento objetivo del mundo, afirma la pasividad o sensibilidad como principio necesario para poder conocer la otra realidad que yo no protagonizo, y por tanto me coloca en un mundo de seres racionales finitos, distinto *toto genere* del ser infinito (si existiera). Además, esa pasividad o sensibilidad se lleva a cabo en el hombre mediante las formas espacio-temporales y según doce categorías concretas y no otras, de lo cual sólo podemos constatar su facticidad, pero

---

<sup>12</sup> Kant, *Prolegomena* §§ 18-19, *KrV* A 820, B 848.

<sup>13</sup> *Sueños de un visionario*, Ak II, 342.

no argumentar que no podría ser de otra manera en otros seres racionales finitos. Por consiguiente, las formas transcendentales estudiadas en la *KrV* están restringidas a nuestro modo humano de racionalidad cognoscente. Bien es cierto que sólo conocemos esa forma humana, y no podemos tener ni idea de cómo sería otra, de manera que es posibilidad sólo funciona como un concepto límite o *Grenzbegriff*, y no señala algo positivo. El intento del Idealismo alemán de superar esa facticidad deduciendo las formas, sólo conseguiría mostrar la coherencia de nuestras formas de conocer, pero no falsear la idea de que tal vez se podría conocer de otra manera.

### 3.- La *Crítica del Juicio* y el Juicio reflexionante

Las otras dos perspectivas del hombre señaladas por Arendt corresponden a las dos partes de la *KU*. Antes de entrar en ellas, hagamos un alto, y reflexionemos sobre esa tercera *Crítica* y sobre su Juicio reflexionante. Arendt piensa que «hasta la *Crítica del Juicio* de Kant, esta facultad no se convirtió en tema de interés para un pensador de primer orden» (Arendt 2003a: 16).

Situemos primero el Juicio (*Urteils kraft*). Podemos decir que hay dos momentos básicos en la subjetividad. Uno es la finitud, la receptividad o sensibilidad, cuyas formas (el espacio y el tiempo) son con las que el sujeto se hace capaz de recibir lo otro, de aceptar que hay algo además de él. El segundo momento es la espontaneidad, las reglas de síntesis, de interpretación. En esta espontaneidad encontramos cuatro niveles: (1) la imaginación, con su síntesis plástica, (2) el entendimiento o facultad de las reglas (conceptos), (3) el Juicio en cuanto aplicación de las reglas a los casos concretos y (4) la razón como petición de totalidad e incondicionado. Estas facultades o capacidades han de ser comprendidas como diversos momentos de la misma espontaneidad subjetiva: «Es exactamente la misma espontaneidad la que, allí con el nombre de imaginación y aquí con el de entendimiento, introduce la conexión de la variedad de la intuición» (*KrV* B: 162 nota).

Pero a Arendt le está interesando ahora la diferencia entre esos cuatro momentos (también verdadera), porque en el Juicio encuentra estrategias creadora de comunidad, de comunicación, de sentir común, que ella quiere aprovechar para la construcción de su pensamiento político. Le interesa el Juicio en cuanto término medio entre teoría y práctica, en el sentido de que aplica las reglas teóricas al caso concreto, al igual que lo hacen los médicos y los juristas,<sup>14</sup> y si se carece de ellas, las busca.

Para comprender esto hemos de traer a colación la conocida diferenciación kantiana entre juicios determinantes y juicios reflexionantes (estos últimos son los verdaderos juicios para Arendt). Esta distinción no aparece hasta la *Introducción* de la *KU* en su punto IV, pero es retrospectivamente válida también para la *KrV*. Incluso podemos leerla ya ahí, nos dice Arendt, los juicios determinantes cuando Kant habla de la necesidad de subsumir los fenómenos en las categorías al inicio del Esquematismo transcendental, y los reflexionante cuando dice que los esquemas se han de elevar a concepto en el § 10. Esto último pienso que no es cierto, pues en este § 10 no se habla de objetos sino de esquemas, que son ya reglas, aunque no enteramente comprendidas como tales.

---

<sup>14</sup> Arendt 2003a: 73. «Por muy completa que sea la teoría, salta a la vista que entre la teoría y la práctica se requiere aún un término medio como enlace para el tránsito de la una a la otra, pues al concepto del entendimiento, concepto que contiene la regla, se tiene que añadir un acto de la facultad de juzgar por medio del cual el práctico distingue si algo cae bajo la regla o no» (Kant, *Über den Gemeinspruch*, Ak VIII, 275, trad. en *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos: 3-4. 1986).

Pero pasemos a ver cómo se presenta esta distinción Si el juicio es la aplicación de la regla o concepto a los casos concretos, podemos encontrarnos en dos situaciones. En la primera tenemos las reglas y las aplicamos a los casos dados determinándolo. Se produce entonces un juicio determinante, en donde el concepto determina el contenido teórico del objeto. Esta clase de juicios es el estudiado en la *KrV*, pues las categorías están siempre configurando toda experiencia concreta haciéndola posible. Ellas y los principios a los que dan lugar son la estructura que determina constantemente la experiencia en general. Pero también puede ocurrir que estemos ante un caso concreto y no tengamos aún el concepto particular (Kant diría empírico) bajo el cual subsumirlo, comprenderlo, determinarlo; ésa sería la situación, por ejemplo, de un zoólogo ante un animal hasta entonces desconocido para la ciencia. En esta segunda situación, el Juicio reflexionante ha de averiguar la regla. ¿Y con qué criterio buscamos esos conceptos empíricos? Aparte de los principios formales (de la lógica formal) y transcendentales (de la lógica trascendental), habría otro principio general y rector del Juicio reflexionante. Dada la multiplicidad y la variedad de objetos y formas empíricos, el Juicio los busca siguiendo un principio propio: la *Zweckmäßigkeit*, la finalidad o teleología, la adecuación a fines, a los intereses y capacidades de la subjetividad humana. El fin o finalidad, al ser petición de lo que todavía no hay, es primariamente un concepto de la razón y de la libertad. En esa perspectiva es donde se coloca la subjetividad reflexiva para articular la experiencia particular del mundo. Tenemos pues que es un proyecto que une naturaleza y libertad.

Ahora bien, esa indagación del Juicio reflexionante nos abre diversos ámbitos, y en concreto cuatro, que es preciso distinguir, pues Arendt no lo hace. (1) El primero y más general es el paso de la experiencia general, estudiada en la *KrV*, a la particular. Con las formas a priori de la primera Crítica sólo podríamos decir «esto es un objeto», pero no qué clase de objeto es: una mesa, un árbol, un espejo, un gato, etc. Esa articulación pormenorizada de la experiencia se ha de hacer de manera que sea abarcable por nuestras capacidades de conocer. Que su agrupación en conceptos y reglas (Kant está pensando en géneros y especies) sea adecuada, ordenable y abarcable por nuestras capacidades es el principio regulativo que dirige toda acción objetivadora y científica. Es una exigencia subjetiva trascendental que no podemos saber hasta dónde llegará a ser cumplida por la realidad de los objetos, y por eso en cuanto a tal exigencia no se abandona el terreno el Juicio reflexionante, pero en todo caso ella nos ordena ir tan lejos como nos sea posible.

En un primer momento, en el de la búsqueda, el Juicio es reflexionante, pero una vez encontrada la regla o concepto empírico (por ejemplo la clasificación de un animal desconocido), la podemos aplicar a los otros casos, y entonces hemos de pensar (Kant no lo dice expresamente) que el juicio se convierte en determinante. Al conseguir dar con el concepto o clasificación, se produce el placer de la adecuación: hemos logrado acomodar la multiplicidad a nuestros fines o capacidades de conocer.<sup>15</sup> Mas una vez alcanzada la regla, la aplicamos esquemáticamente, de manera mecánica. Sin esa especificación de la experiencia no habría uso empírico del entendimiento y por tanto no habría experiencia propiamente tal, no estructuraríamos los objetos en clases ni podríamos articular el proyecto de transformación del mundo según las exigencias de la libertad.

---

<sup>15</sup> *KU*, Introducción VI. «La otra clase de particular tratada en la segunda parte de la *KU*, es la imposibilidad de derivar un producto particular de la naturaleza, cualquiera que sea, a partir de causas generales [...] La solución de Kant consiste en introducir el principio teleológico» (Arendt 2003a: 34).

En este paso de la experiencia en general a la particularización de la misma nos encontramos además con tres casos concretos, con tres tipos de experiencia particular que parecen desbordar la explicación mecanicista elaborada en la primera Crítica y exigir una comprensión propia desde la misma finalidad, dos de ellas desde una finalidad real: los seres vivos y la historia, objetos de la «Crítica del Juicio teleológico», y otra desde una finalidad formal: los objetos bellos, estudiados por la «Crítica del Juicio estético». De nuevo aquí la finalidad se toma como un principio de comprensión de esos fenómenos, sin poder llegar a afirmar que ella los constituya como tal, es decir, que sea un principio constitutivo de su realidad o principio metafísico, sino utilizada únicamente como principio regulativo o transcendental del Juicio, el cual, por tanto, sigue actuando como Juicio reflexionante.

(2) En primer lugar, los seres vivos exhiben una causalidad recíproca del todo con las partes y de las partes entre sí, que no puede ser explicada plenamente con una causalidad meramente mecánica, sino que se ha de recurrir a entenderla en analogía con la finalidad: como si un concepto los habitara y les diera la forma de una totalidad viviente. Tendríamos aquí de nuevo una síntesis entre naturaleza y libertad, y ésa fue también la puerta de entrada a la Filosofía de la naturaleza de Schelling, la filosofía de la naturaleza romántica. Pero Kant se queda en el «como sí», en una finalidad como principio regulativo o de comprensión de un Juicio reflexionante. De este ámbito Arendt no habla.

(3) La otra experiencia que apunta a una finalidad real es la historia: podríamos leer en el libre y, al menos en apariencia, caótico juego de las libertades individuales un hilo conductor hacia el establecimiento de la legalidad, del Estado y de la paz entre los Estados, como si hubiera en la libertad humana una sabiduría que la dirigiera hacia allí, que escribiera derecho con líneas torcidas.<sup>16</sup> O bien, como si la prudencia guiara en largos vericuetos de vueltas y revueltas, por medio del dolor, hacia la misma meta que el hombre habría conseguido rápido y derecho si hubiese atendido a la razón práctica, si no existiera el mal radical. Pero hay que advertir que éste tampoco es un principio constitutivo. No podemos asegurar que eso sea taxativamente así, pues no vemos dicha intención, sino que es sólo un principio regulativo del Juicio reflexionante, que él debe utilizar, pues sólo con él en la mano puede introducir algo de inteligibilidad en el caos de las acciones libres, y puede obtener un valioso instrumento para la acción y el proyecto de libertad. En la Filosofía de la historia de Hegel es donde se pasa del «como sí» a un principio constitutivo de la historia, según el cual es el Espíritu absoluto, en su figura de Espíritu objetivo, el verdadero autor.<sup>17</sup> Kant habla en este ámbito de una «Naturaleza» que hemos de dilucidar después, y que introduciría de nuevo la síntesis entre libertad y naturaleza, el objeto de esta tercera Crítica.

(4) Por último está la experiencia estética, que se basa en una finalidad o adecuación formal. Hay objetos naturales cuyas formas son adecuadas sin que por ello estemos autorizados a pensar que alguien (la idea de Dios nos es teóricamente transcendente) los haya hecho así a propósito: tienen finalidad sin fin. Hay objetos artísticos que, sin responder a conceptos o fines reflexivos (sí en cuanto a la técnica, no en cuanto a la inspiración), están organizados adecuadamente por y para la imaginación. En el hacer (artístico) de la imaginación no hay primero un concepto (fin) que dirigiera después la acción artística, sino que el hacer y el saber lo que se quiere es todo uno, se dan a la vez, al contrario de lo que ocurre en una acción reflexiva, que primero piensa hacer una

---

<sup>16</sup> Arendt trae a colación el texto hegeliano del Espíritu absoluto dirigiendo la historia y lo aplica a Kant (2003: 108). *cf.* Arendt 2002: 117-118.

<sup>17</sup> En verdad, la idea ya estaba en el *Sistema del idealismo transcendental* (1800) de Schelling (Cotta III, 593-604; trad. Barcelona: Anthropos: 391-402. 1988).

cosa, por ejemplo estudiar un asunto, y después lo realiza. El artista sabe lo que buscaba creándolo; aquí hacer es encontrar y ser consciente de lo que se quería. En este sentido hay también una finalidad sin fin, como en lo bello natural (*KU* § 10), que no procede de un concepto ni será después agotado en concepto alguno, sino que nos hará pensar más allá de todo concepto determinado, y siempre permanecerá en el ámbito del Juicio reflexionante. Pero en la creación de las obras de arte también hay una parte reflexiva, conducida por un concepto de fin, que lo distingue de lo bello natural. Me refiero a la técnica. El artista tiene el propósito de hacer algo en concreto: un soneto, una sinfonía, un templo, etc. El arte no es producto de la casualidad, sino que es también obra de la libertad, de la conciencia reflexiva. Ésa es su magia: une lo conceptual y lo imaginativo, lo reflexivo y lo prerreflexivo, lo consciente y lo (al menos previamente) inconsciente. Por ejemplo, la bailarina consigue con técnica y disciplina dominar la materia de su arte, que es su propio cuerpo, y parece entonces que no pesa. De ese modo lo prepara para que sea expresión de la música y el ritmo en ella, que su sentir y su espíritu encuentre en su cuerpo la materialidad perfecta para su expresión, que lo traspase y lo transfigure. En esa consideración o mirada nunca llegamos a un concepto particular, ni se busca, pues no pretendemos dominar; sólo nos quedamos con la adecuación formal sentida. Por tanto, se trata de un Juicio que reflexiona sobre la base no de conceptos, sino de sentimientos y símbolos o metáforas.

Hannah Arendt se para a pensar estos dos últimos ámbitos de la *KU*, por considerarlos sin duda los más interesantes en su proyecto político. El primero de ellos es el de la historia, que tiene que ver con lo político pues ése es su argumento: cómo se llega al establecimiento del Estado y de la Federación de Estados. «La auténtica teoría de Kant en los asuntos políticos era la teoría del progreso ininterrumpido y una Confederación de Estados capaz de otorgar realidad política a la idea de humanidad» (Arendt 2003a: 115). ¿Y lo estético? «Dado que Kant no escribió su filosofía política, la mejor forma de descubrir lo que pensaba al respecto es regresar a la “Crítica del Juicio estético”, donde, al discutir la producción de las obras de arte en su relación con el gusto, que juzga y decide sobre ellas, afronta un problema análogo» (Arendt 2003a: 116). Éstos son los dos temas, las dos perspectivas que nos quedan aún por ver.

A esto podríamos añadir que en los otros dos ámbitos de la *KU* señalados, no abordados por Arendt, también podemos ver conexiones con la política. En la creación de conceptos articuladores de la experiencia concreta, la política se juega su discurso y la comprensión-imagen de la experiencia particular, o la propaganda y el enmascaramiento. En relación con la constitución de los cuerpos vivos, de nuestros cuerpos y de los otros seres orgánicos, no es lo mismo ellos si son comprendidos como meras máquinas o bien como subjetividades prerreflexivas; no será en cada caso el mismo trato que se dispense a nuestro cuerpo (política sanitaria y educativa) ni a la naturaleza viva (ecología).

Por último, dos observaciones aún. Arendt afirma que «es evidente que su [de la *KU*] relación con la política es más estrecha que con cualquier otro tema presente en las dos críticas precedentes» (Arendt 2003a: 33). Ciertamente ella ofrece materiales y bases para la política, pero ya hemos visto la estrecha relación que debe guardar la política con la moral, y también que la *KU* está íntimamente ligada a las dos Críticas anteriores, planteándose la debida síntesis entre naturaleza y libertad. La segunda observación tiene por objeto una apreciación de Arendt sobre la *KU* en su conjunto: «Los vínculos entre ambas partes de la obra [*KU*] son frágiles, pero existen en cierta medida –es decir, en la medida en que puede presumirse que existieron en la mente de Kant-» (Arendt 2003a: 33). Esta última afirmación es como decir que sólo Kant puede saberlo, pero que en realidad no se ven esos vínculos. Ésta es una crítica muy común a esta tercera Crítica, a la que se considera un cajón de sastre. Me he esforzado por mostrar que el

vínculo es la teleología como principio de comprensión de la particularización de la experiencia y de algunas experiencias particulares. Y con esto pasemos ya a la segunda de las perspectivas sobre el ser humano señaladas por Arendt.

#### 4.- Filosofía política e historia. El hombre como especie de la naturaleza.

Kant no escribió una filosofía política, sostiene Arendt (cf. Arendt 2003a: 21-22, 43, 46), y también que Kant escribió sus escritos políticos después de 1790 (cf. Arendt 2003a: 37). Sobre esto hay que decir que la filosofía política de Kant está muy entrelazada con su filosofía del derecho y con su filosofía de la historia. Si tenemos esto en cuenta, para entender el pensamiento político de Kant habríamos de consultar sus siguientes libros y artículos:

1784: «Idea para una historia universal con propósito cosmopolita»

«Respuesta a la pregunta qué es Ilustración»

1785: «Recensiones de Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad de Herder»

«Determinación del concepto de raza humana»

1786: «Comienzo presumible de la historia humana»

1790: KU § 83

1793: *Religión dentro de los límites de la mera razón* (política y religión)

«Sobre el tópico: Eso puede ser correcto en la teoría, pero no sirve para la praxis», II Sobre el Estado, III Sobre el derecho de gente.

1795: *Sobre la paz perpetua*, el escrito más político y conocido.

1797: *Metafísica de las costumbres*, primera parte dedicada al Derecho.

1798: *Conflicto de las Facultades*, primera parte: conflicto entre religión y filosofía.

Segunda parte: «Sobre si el género humano está en continuo progreso hacia lo mejor»

*Antropología*, Segunda parte: Género humano, pueblo, raza.

1802: *Geografía física* (ed. Rink): Tercera Parte, algunas observaciones sobre los pueblos.

1803: *Pedagogía* (ed. Rink): la política pedagógica.

#### A.- El sujeto de la historia

En «Idea para una historia universal con propósito cosmopolita» leemos, primero, que el desarrollo completo de la razón no lo puede llevar a cabo un individuo humano, cuya vida es corta y sus capacidades son menguadas, sino la especie humana y, segundo, que la naturaleza se sirve del antagonismo, de la insociable sociabilidad del hombre, para sacar de él todas sus potencialidades, dado el carácter perezoso del mismo. Arendt concluye de ahí que, siendo el sujeto de la historia la especie humana, la historia en Kant forma parte de la naturaleza (cf. Arendt 2003a: 23). La garantía última del progreso es la naturaleza, en cuanto providencia o destino, que utiliza el antagonismo como recurso.<sup>18</sup> Qué está entendiendo Arendt por naturaleza y por especie lo muestra la siguiente cita: «Kant interpreta la historia también como una parte de la naturaleza: es la historia de la especie humana en tanto que pertenece a las

---

<sup>18</sup> Arendt 2003a: 35, 99. Hay «un gran designio de la naturaleza obrando a espaldas de los hombres que actúan» (42). En *La paz perpetua* «volvemos a encontrar la naturaleza, la gran artista, como la eventual “garantía de la paz perpetua”» (38)

especies animales sobre la tierra» (Arendt 2003a: 35). O sea, Arendt toma aquí el término de «especie humana» como algo biológico, y la humanidad como una de las especies animales de la naturaleza (cf. Arendt 2003a: 109), sólo que dotado de razón, y por eso la filosofía de la historia pertenece a la filosofía de la naturaleza *tout court* (cf. Arendt 2003a: 110).

Sobre esto se hacen necesarias tres precisiones. Es claro que en Kant la filosofía de la historia no hace referencia a la naturaleza mecánica, la estudiada en la *KrV*, cuyos principios sirven de base para la Metafísica de la naturaleza.<sup>19</sup> No encuadra ahí puesto que su lectura es teleológica, y en ese sentido no pertenece a la filosofía de la naturaleza. Por tanto se sitúa, como lo hace también Arendt, en el ámbito de la “Crítica del Juicio teleológico”, y en concreto en su § 83: «Sobre el último fin de la naturaleza como sistema teleológico».

La segunda precisión tiene por objetivo señalar de nuevo el carácter de esa visión teleológica de la historia. Dado que la hemos ubicado en la *KU*, nosotros ya sabemos que aquí «naturaleza» o «Naturaleza» (el alemán no distingue, pues escribe todos los sustantivos con mayúscula) o Providencia, no es un principio constitutivo, metafísico, un concepto adecuado para el juicio determinante, sino un principio de comprensión, regulativo del juicio reflexionante, es decir, no significa tanto una realidad cuanto un principio hermenéutico. Luego no forma parte del sistema de la naturaleza, como tampoco de la metafísica moral, sino sólo de la crítica (cf. *KU*, Introducción V). El artículo «Idea» fue escrito antes de la *KU*, pero ya en la *KrV*, al final de la Dialéctica, se podía saber eso, pues allí se habla de la teleología en el marco de los principios regulativos de la razón teórica (*KrV* A 686, B 714 ss.).

Por último hay que decir que la finalidad aplicada a la historia no es un principio de comprensión de la especie humana en cuanto una particular especie animal, biológica, en donde somos una especie más y entramos dentro de la naturaleza viva. Es, por el contrario, un principio de comprensión del hombre ciertamente en cuanto ser finito, y por tanto también en cuanto un ser del mundo, pero a la vez racional, y la razón le abre a la universalidad del concepto, con lo que le arranca de la naturaleza, de las andaderas del instinto en el que se apoyan los seres vivos, y le enfrenta a un abismo de diferente modo de ser.<sup>20</sup>

La naturaleza mecánica de la *KrV* no es subjetiva ni providente, sino mero objeto. La naturaleza viva, biológica, organizada, parece «como si» fuera subjetiva, inteligente, y se organizara como un todo. Pero esa supuesta «inteligencia» no es la que guía la historia, sino la configuración biológica de las especies. En tercer lugar vendría la «naturaleza» a la que se apela en la filosofía de la historia, que no es ni la primera ni la segunda. Ella sería una especie de sabiduría interna a las acciones libres y conscientes de los hombres, una sabiduría que supera la propia conciencia reflexiva que ellos tiene de sus acciones. Por eso se le aparece a esta conciencia como algo que le sobrepasa, y al estar el sujeto aquí identificado con su conciencia reflexiva, ésta la lanza fuera de sí y la interpreta como si fuera Dios o la Naturaleza, de igual modo que la inspiración se le aparece al genio artístico como un don de la naturaleza, pero en realidad es su propia imaginación o conciencia prerreflexiva. Esta sabiduría en la historia no estaría muy lejos de las fuentes últimas de la prudencia (*Klugheit*), que de nuevo hemos de entender como siendo a la vez individual e intersubjetiva. Ése es el sujeto de la historia en Kant, no la especie biológica humana.

---

<sup>19</sup> Véase el desarrollo de la misma en Kant, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786).

<sup>20</sup> Véase el artículo de Kant «Comienzo presumible de la historia humana».

### B.- La trama de la historia

La trama de la historia es el progreso continuo del género humano hacia una legalidad racional, hacia el establecimiento del Estado racional y de una justa y pacífica Federación mundial de Estados. El resultado de tal proceso histórico es el establecimiento de una legalidad internacional que asegure la justicia y la paz, que es la cara externa de la libertad (la cara interna, la moralidad, sería la tarea de una iglesia racional). Mientras que Moses Mendelssohn (1729-1786) sostenía que no había progreso en la historia, sino que la humanidad en su conjunto había estado en el mismo nivel de moralidad, religión y felicidad, Kant le replica que sin la hipótesis del progreso la historia no tendría sentido y ninguna acción se haría en provecho del bien común.<sup>21</sup>

Ahora bien, con el propósito de establecer un Estado justo no se puede emprender una revolución. Arendt se para en este tema kantiano, y lo expone creo que con acierto (cf. Arendt 2003a: 86-92). Aquí nos sale al paso por primera vez el par de conceptos que nuclea esta reflexión de Arendt sobre el Juicio, el par actor-espectador. Desde el punto de vista jurídico, la revolución es inadmisibles, el derecho del pueblo a ser colegislador no se puede realizar por medios inmorales; basta acordarse del período del Terror de la Revolución francesa.<sup>22</sup> Por consiguiente, la revolución no puede ser un principio moral ni político para el actor. Kant confía más en la reforma paulatina del Estado que en el caos que engendra la revolución, cuya salida no está asegurada por la razón, sino que es la fuerza la que decide. Pero desde el punto de vista histórico puede verse que una revolución puede haber servido como un medio para hacer nacer una constitución mejor. En la medida en que eso se dé, entonces ella crea derecho y no se debe hacer volver a un pueblo a su antiguo estado jurídico, dice Kant en lo que se puede percibir como una crítica a la reacción de las monarquías europeas contra la Francia republicana.<sup>23</sup> Una revolución puede, por consiguiente, ser juzgada de manera positiva por un espectador.

El medio más adecuado y el único necesario según Kant para esa paulatina reforma hacia la Ilustración y el Estado racional es la libertad de pensar y de publicar, la libertad de discutir públicamente las ideas, la libertad de prensa. Ésta camina en la dirección del espectador, de la función del Juicio que le interesa a Arendt pensar políticamente. Kant creía en la fuerza de la razón a largo plazo, en que ésta se impone a la larga por encima de los intereses particulares. Sólo hay un soberano realmente ilustrado: Federico II de Prusia, afirma Kant en su artículo «Sobre la pregunta qué es Ilustración», pues él nos dice: discutid, pero obedeced. Obedeced en vuestra tarea de funcionarios (lo que llama Kant el uso privado de la razón), pero tenéis amplio margen en el uso público de vuestra razón. No obstante, ese uso público está reservado a los *Gelehrte*, a los ilustrados, pues la Ilustración vendrá de arriba abajo, de los que saben hacia los que no (cf. Ak. VIII, 36ss; Arendt 2003a: 78-79). Hoy somos quizás más conscientes de cómo los intereses personales o de grupo influyen en el discurso de

---

<sup>21</sup> Arendt 2003a: 96-97. La discusión de Kant con Mendelssohn en este punto se encuentra en el Tercer punto de su escrito «Sobre el tópico: Eso puede ser correcto en la teoría, pero no sirve para la praxis».

<sup>22</sup> Según Arendt, la condena kantiana de la acción revolucionaria procede de que en la Alemania de su época los ciudadanos sólo podían ser activos mediante un golpe de Estado (Arendt 2003a: 113-114).

<sup>23</sup> cf. *Para la paz perpetua* el primero de sus Apéndices (Ak VIII, 372-373).

casi todos, también de los “sabios”. Tenemos más noticia de la manipulación de los medios de comunicación y de las mentiras o medias verdades del poder.<sup>24</sup>

Lo que para el advenimiento del Estado justo son la revolución y la libertad de intercambiar ideas, lo son la guerra y la publicidad de las medidas y de los acuerdos para el establecimiento de la Federación de Estados y de la paz perpetua entre ellos, si bien el principio de publicidad se ha de observar asimismo en el interior del Estado. En el tema de la guerra encontramos la misma dualidad actor-espectador que en la revolución. Desde el punto de vista de la razón moral, la guerra está categóricamente prohibida y no puede ser un principio para el actor, pero la historia se escribe a través de las pasiones humanas. No es la moralidad la que llevará a la constitución del buen Estado, sino al contrario, de ésta última se ha de esperar la formación moral de un pueblo.<sup>25</sup> Para un espectador, para un Juicio reflexionante, la guerra puede ser vista como un designio oculto de la naturaleza, un momento álgido de la insociable sociabilidad, que obliga al hombre a ocupar toda la Tierra, a reflexionar sobre sí y a sacar lo mejor de sí: preparar la paz, impulsar talentos que sirvan para el desarrollo de la cultura.<sup>26</sup> Peor que la pluralidad de Estados y su riesgo de guerra sería la fosa autoritaria de la monarquía universal (cf. Arendt 2003a: 99-102). Incluso para un Juicio reflexionante estético la guerra, llevada con valentía y honor, puede ser un espectáculo sublime.<sup>27</sup>

Vemos pues que en relación con el tema de la historia, el progreso, la revolución y la guerra, Arendt introduce los conceptos de actor y de espectador de la historia, de los que saca un buen rédito teórico (cf. Arendt 2003a: 102-106; Arendt 2002: 114-120). Los aplicará después al par genio-gusto en el ámbito estético. Con ellos le interesa resaltar sobre todo el papel del juicio reflexionante en la comprensión de la realidad concreta. Ella nos recuerda la simpatía, incluso entusiasmo, que le produjo a Kant la Revolución francesa, en cuanto puesta en obra de una idea racional moral-legal. Ese entusiasmo del espectador es para Kant signo de que el progreso histórico se podrá dar, pues cuenta con una buena disposición en el corazón humano.<sup>28</sup> El juicio reflexionante histórico, o sea, el espectador imparcial, es el que puede encontrar el sentido de la historia, de la revolución o de la guerra como motores de la misma. Pero eso no tiene consecuencias en las directrices morales y legales; el actor moral o legal no debe hacer la revolución y la guerra, pues la revolución o la guerra no cabe en ninguna máxima moral o legal. El espectador, por tanto, puede descubrir un sentido en el curso de los acontecimientos que ignoran los actores, como le ocurre al dramaturgo, al novelista o al guionista respecto a sus personajes. Esto es así gracias al desinterés del espectador, a su no participación, como ocurre, por ejemplo, en el interés desinteresado de Kant ante la Revolución francesa.

Esta idea de que el espectador comprende mejor que el actor lo que está sucediendo es muy antigua, nos dice Arendt, y condujo a la idea de la superioridad de la vida contemplativa. El espectador ve el conjunto, mientras que el actor tiene una visión parcial, pues sólo tiene la perspectiva de su papel (cf. Arendt 2003a: 127), y además

---

<sup>24</sup> Sobre este punto polémico se explica Arendt en su artículo «Verdad y política» (2003b: 7-402).

<sup>25</sup> Arendt 2003a: 39, 99, 102. De un buen Estado Kant espera una formación legal, pero él no es suficiente para la formación moral. Ésta es una tarea del individuo y de la iglesia racional, como lo expone en su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

<sup>26</sup> «A Kant le interesa la abolición de la guerra», no la eliminación del conflicto, «porque en tal caso subsiste el riesgo de que los hombres se conviertan en ovejas» (Arendt 2003a: 137).

<sup>27</sup> Al menos en eso ya no podemos estar de acuerdo con Kant, siquiera sea porque, al morir gente en la guerra, no podemos contemplarla con la mirada desinteresada propia de lo estético.

<sup>28</sup> Arendt 2003a: 122. Véase en el *Conflicto de las Facultades*, la Segunda parte: «Sobre si el género humano está en continuo progreso hacia lo mejor».

tiende a mentir pues está interesado por la doxa, la opinión, la fama, la reputación, y por tanto su juicio no es autónomo, sino que depende del espectador.<sup>29</sup> Éste, por el contrario, escapa de la caverna de las opiniones y va a la búsqueda de la verdad. Es la posición del juez -«la terminología y la filosofía kantianas están repletas de metáforas jurídicas» (Arendt 2003a: 106) -. Se abandona el punto de vista determinado por la existencia empírica y nos dirigimos hacia la imparcialidad. Ver el conjunto y estar más allá del juego es una *conditio sine qua non* de todo juicio. El juicio (reflexionante) es contemplativo, y parte de la complacencia inactiva. «En el ámbito práctico no es el juicio, sino la voluntad la que es determinante» (Arendt 2003a: 115). Pues bien, según Arendt, «para Kant, la distinción común -o el antagonismo- entre teoría y práctica en asuntos políticos se correspondía con la distinción entre el espectador y el actor» (Arendt 2003a: 122). De ahí que Arendt acuda al juicio reflexionante para abordar la teoría política kantiana. En ello el espectador tiene primacía, primacía en la comprensión histórica y en el significado de sus acontecimientos, y primacía en lo estético, en cuanto que el genio se ha de acomodar al gusto, como veremos. Aquí encontramos una primacía aristotélica de la vida teórica, que contrasta con la primacía kantiana de lo práctico, sobre la base de que esa visión reflexiva y distanciada de la realidad nos posibilita comprender más adecuadamente sus particularidades, su estructura concreta, y por tanto también intervenir más adecuadamente en el ámbito de lo político, más allá de las máscaras de los actores.<sup>30</sup>

### C.- La finalidad de la historia

Arendt ve una contraposición, incluso una contradicción, entre la filosofía moral kantiana y su filosofía de la historia, que cifra en una oposición entre el individuo y el género humano. Mientras que la moral de Kant centra su interés en la dignidad del individuo como fin en sí mismo, el progreso histórico sin límites de la especie humana hace del individuo un mero eslabón de la cadena, un instrumento del proceso, contraviniendo a su dignidad. El progreso lo es de la especie y resulta poco provechoso para el individuo, nos dice Kant, de manera que aquí se descuida lo particular en favor de lo universal, lo cual no es algo propio de Kant (*cf.* Arendt 2003a: 109-110).

Yo diría que más que contradicción, hay complementariedad. La razón, o sea, la subjetividad en sus más hondas raíces, es a la vez individual e intersubjetiva, y esas dos determinaciones han de tener su desarrollo propio. El individuo alcanza su perfección en los postulados de inmortalidad y Dios, que tendríamos ciertamente que reinterpretar desde el modo de pensar transcendental. Y añadamos ahí igualmente la iglesia racional, lo estético, o el amor, etc. La intersubjetividad racional por su parte, al englobar a todos los individuos, tiene un desarrollo propio, que es la trama de la historia, y de la cultura en general.

---

<sup>29</sup> Esta fue la experiencia que le llevó a Arendt a estas reflexiones, y en concreto la airada reacción de los judíos ante su libro *Eichmann en Jerusalén* y la descripción que ella hacía en él del papel ambiguo que jugaron los Consejos Judíos (*Judenräte*) en tiempos del nazismo. En esa controversia los judíos jugaban el papel de actor y Arendt el del espectador o Juicio reflexionante. Es claro, sin embargo, que ella hace aquí en verdad la descripción de un espectador ideal.

<sup>30</sup> ¿Sabrá escribir la prudencia humana algo derecho entre toda esta maraña de intereses? Problemas como una constitución justa en cada Estado, una aplicación no corrupta de la misma: hambre, salud, casa, educación, oportunidades, etc., el establecimiento de relaciones justas, jurídica y económicamente, entre los distintos Estados, una preservación ecológica de la Tierra, único hábitat estrecho en el que podemos vivir (estamos encerrados como en una jaula, o en una charca), etc. Es algo, sinceramente, que está abierto, al menos todavía.

## 5.- El Juicio estético y el *sensus communis*

Entremos ya en la tercera de las perspectivas kantianas sobre el hombre, según el esquema de Arendt. Partamos de un texto que ya se ha citado: «Dado que Kant no escribió su filosofía política, la mejor forma de descubrir lo que pensaba al respecto es regresar a la “Crítica del Juicio estético”, donde, al discutir la producción de las obras de arte en su relación con el gusto, que juzga y decide sobre ellas, afronta un problema análogo» (Arendt 2003a: 116). ¿Qué problema análogo? Ya lo sabemos, el par de conceptos actor-espectador. «Kant está convencido de que el mundo sería un desierto sin el hombre, [...] sin espectadores» (Arendt 2003a: 116) en cuanto a lo bello y a lo sublime naturales. En el ámbito del arte, ese par de conceptos se concreta en el de genio y gusto (cf. Arendt 2003<sup>a</sup> 116ss.; 122): «Para el enjuiciamiento de objetos bellos como tales se exige gusto, pero para el arte mismo, es decir, para la producción de tales objetos se exige genio» (KU § 48 (inicio), Ak. V, 311). Lo propio del genio es la imaginación creadora, y funciona aquí por tanto como actor, mientras que lo característico del gusto es el juicio reflexionante, o sea, ser espectador. El genio crea formas nuevas, inspiradas por el *Geist* (espíritu, chispa), y expresa simbólica y metafóricamente lo que de otro modo sería inefable e incommunicable. Pero para que no sean absurdas e incomprensibles sus creaciones, él debe acomodarse al gusto: «la originalidad del artista (o la novedad del actor) depende de su capacidad para hacerse comprender por aquellos que no son artistas (o actores)» (Arendt 2003a: 118). En el acto creativo están ya pues los espectadores, y de nuevo encontramos la primacía de éstos sobre el actor. Arendt, preocupada por el tema de la comunidad política, acentúa el papel del gusto sobre el del genio. Éste es un don particular de algunos, el gusto es sin embargo universal y por él el arte entra en el ámbito de lo público, el de los críticos y los espectadores. «Los espectadores existen sólo en plural» (Arendt 2003a: 119). A Arendt le está interesando la pregunta opinable de por qué ha de haber varios hombres y no uno sólo, por qué tiene que haber comunidad, sociedad política.

Pues bien, el gusto se basa en una especie de sentido común o *sensus communis*. Ahora bien, la expresión «sentido común» tiene en Kant dos significados, claramente diferenciados en la KU § 40, y sin embargo el texto de Arendt parece confundirlos: el sentido común estético o gusto, y el sentido común lógico o sano juicio (sano entendimiento). El primero juzga mediante un sentimiento, el segundo, por medio de conceptos. Ambos nos capacitan para integrarnos en una comunidad de forma no violenta y ni siquiera coercitiva (con el constreñimiento del poder o incluso el de la verdad no discutible) sino la de la comunicación persuasiva en el ámbito de lo opinable, y eso es lo que le está interesando a Arendt, pues configuran la comunidad desde la que ella quiere pensar la política como encuentro y armonización en el sentir y en el pensar.<sup>31</sup>

### A) El *sensus communis logicus*

En primer lugar tenemos el llamado sano entendimiento, calificado como sano por cuanto que juzga bien. Ése es el *sensus communis logicus* (cf. KU § 40 nota última, Ak V, 295 nota). Hacia él van dirigidas las tres máximas del entendimiento común humano expuestas en ese § 40 (cf. Arendt 2003a: 130-132), máximas que indican el modo de pensar racionalmente correcto. La primera de ellas es la de pensar por sí mismo, que la razón sea activa y no se deje llevar por los prejuicios y la superstición (Ilustración). La

---

<sup>31</sup> Arendt 2003a: 130. Véase también el final del artículo «La crisis en la cultura: su significado político y social», en *Entre el pasado y el futuro* (2003b: 335-342).

segunda exige ponerse a pensar desde el punto de vista y según las razones de los otros. La tercera ordena pensar con coherencia y consecuentemente.

Es la segunda de estas máximas la que atrae la atención de Arendt, pues postula una pluralidad y una comunidad de seres racionales. Con esta máxima, el pensar quiere liberarse del condicionamiento al que se ve sometido por la limitación empírica del sujeto en el conocer y en sus intereses, y abrirse al ámbito universal de la verdad y de la comunidad racional, a fin de ser una persona amplia en el modo de pensar. «Una “mentalidad amplia” es la condición *sine qua non* del juicio correcto» (Arendt 2003a: 134), en donde el sujeto prescinde de las condiciones y circunstancias privadas y se libera de ellas por medio de la imaginación y la reflexión; «se mueve así en un espacio potencialmente público, abierto a todas partes; en otras palabras, adopta la postura del ciudadano cosmopolita kantiano» (Arendt 2003a: 84). Ése es el método además que el mismo Kant usó para llegar a su Crítica, oscilando y sopesando los dos partidos en disputa: los racionalistas y los empiristas, Newton y Leibniz. Arendt trae a colación dos cartas de Kant a Marcus Herz (cf. Arendt 2003a: 83), pero se podrían aducir otras muchas reflexiones del Kant precrítico. Es un modo de pensar que, utilizando el símil suyo, podríamos llamar «el método de la balanza»<sup>32</sup>: al igual que para ver la rectitud de la balanza se cambian de platillos los pesos y la mercancía, del mismo modo en las cuestiones del pensamiento hay que ponerse en los dos puntos de vista que se oponen en cada cuestión y sopesarlos como si fueran propios, para después poderlos comparar sin partidismos. Eso le llevó a Kant a descubrir el carácter antinómico de la razón y a su «gran luz» de 1769,<sup>33</sup> el inicio de su camino hacia la Crítica.<sup>34</sup> El pensamiento crítico, concluye Arendt, necesita percibir la perspectiva de los demás, no estar desvinculado de los otros.

Estas máximas del *sensus communis*, piensa Arendt, «son pertinentes y necesarias sólo en cuestiones de opinión y en los juicios [...], atestiguan “el giro en el modo de pensar” (*Denkungsart*) en las cuestiones mundanas regidas por el sentido comunitario» (Arendt 2003a: 131). Por eso ella sostiene que sólo en esa esfera (sobre todo en lo político) hay propiamente juicios, o sea, una reflexión conducente a la formación del pensamiento. Es la esfera de la opinión, donde «no se puede obligar a nadie a estar de acuerdo con los propios juicios [...], sólo se puede “solicitar” o “cortejar” el acuerdo de los otros» (Arendt 2003a: 133-134), recurriendo al sentido comunitario y como miembro de una comunidad (de ahí el auge actual de la retórica). «Si uno dice “el cielo es azul” o “dos más dos son cuatro”, no está “juzgando”; dice lo que es, obligado por la evidencia de sus sentidos o de su mente» (Arendt 2003a: 133). Ni tampoco los juicios morales son «el resultado de la reflexión y de la imaginación, así pues, no son juicios en sentido estricto» (Arendt 2003a: 133-134).

Esa forma de pensar y de juzgar según dichas máximas atañen a la sociabilidad, que es el origen de la humanidad del hombre, su esencia (*KU* § 41), y el objetivo principal de la Naturaleza.<sup>35</sup> Y esa universal comunicación, tanto en el sentido lógico como en el

---

<sup>32</sup> *Sueños de un visionario*, Ak. II, 348-349. Pero este método ya está presente en el *Beweisgrund* (Ak. II, 67-68).

<sup>33</sup> «Al principio esta concepción surgía entre tinieblas, dice Kant en una Reflexión que Adickes fecha entre 1776-1778. Yo ensayaba, con toda seriedad probar una proposición y su contraria, no para construir una doctrina de la duda, sino porque sospechaba una ilusión del entendimiento y quería descubrir dónde se escondía. El año 69 me proporcionó una gran luz» (Kant, Reflexión 5037, Ak. XVII, 69).

<sup>34</sup> Carta de Kant a Garve del 21-9-1798 (Ak. XII, 257-258).

<sup>35</sup> Arendt 2003a: 136. Arendt ve contradicción en la idea de que la sociabilidad sea a la vez origen y objetivo. Yo vería más bien una estructura propia de la subjetividad transcendental que comprende su ser como tarea.

estético, dice Kant en el § 41 de la *KU*, que tanto le interesa a Arendt, parece ser un pacto originario dictado por la humanidad misma, un pacto que se convierte en una máxima o imperativo de la acción (cf. Arendt 2003a: 138, 140). «Cuando se juzga y cuando se actúa en el ámbito político, uno debe orientarse según la idea –no según la realidad efectiva– de que se es un ciudadano del mundo y un *Weltbetrachter*, un espectador del mundo» (Arendt 2003a: 139), frente a «la parcialidad del actor, que al estar implicado, nunca ve el significado de la totalidad» (Arendt 2003a: 142). Ésa es la idea final que le está interesando a Arendt. De todo esto, ella concluye finalmente la necesaria pluralidad de los hombres.<sup>36</sup> «Kant destaca que al menos una de nuestras facultades mentales, la facultad de juzgar, presupone la presencia de los otros» (Arendt 2003a: 136). Los juicios, los sentimientos y las emociones tienen valor en la medida en que pueden ser comunicados, y eso es posible «si se es capaz de pensar desde el punto de vista del otro, ya que en caso contrario [...] nunca se hablará de un modo comprensible» (Arendt 2003a: 136).

Y aquí viene a colación, de nuevo, el derecho de expresar públicamente las ideas, como libertad política esencial. Pues la misma capacidad de pensar depende de ella, y mucho más el pensamiento crítico, cuyo máximo representante posclásico es para Arendt (cf. Arendt 2003a: 82) Kant. «Se dice, por cierto, que un poder superior puede quitarnos la libertad de hablar o de escribir, pero no la libertad de pensamiento. Sin embargo, ¡cuánto y con qué corrección pensaríamos si no pensáramos por decirlo así en comunidad con otros, a los que comunicar nuestro pensamiento y ellos a nosotros los suyos! Puede decirse, por tanto, que aquel poder exterior que arrebató a los hombres la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos, les quitó también la libertad de pensamiento: la única joya que aún nos queda junto a todas las demás cargas civiles y sólo mediante la cual puede procurarse aún consejo contra todos los males de este estado».<sup>37</sup> En la sociedad hay que obedecer, pero para que esa obediencia concuerde con la libertad, el hombre ha de ser persuadido racionalmente, de modo que «el pensamiento crítico es, en principio, antiautoritario» (Arendt 2003a: 76).

#### B) *La confusión de sentidos comunes en Arendt*

Arendt mezcla este *sensus communis logicus*, el que actúa según conceptos, y en concreto conforme a las máximas expuestas, con el estético, que se basa en un sentimiento. Ella no los distingue, y los toma que siendo uno solo. Así, tratando del gusto, introduce, como un ejemplo de ese *sensus communis*, que referido al gusto no puede ser sino el estético, lo que Kant dice en su *Antropología* § 53 acerca de la locura (Arendt 2003a: 120, 130) en cuanto pérdida del sentido común y caída en un *sensus privatus*, siendo así que la locura está colocada ahí dentro del apartado titulado «Sobre las debilidades y enfermedades del alma en relación con su capacidad de conocer» (§§ 45-53), es decir, que es puesta en relación con el sentido común lógico. O en Arendt 2003a: 129, entre el sentido y la razón no coloca el juicio en general, sino el juicio estético, que se fundaría en el intelecto común sano. De igual modo, en Arendt 2003a: 132 y 134-135, después de tratar las tres máximas del sentido común (del sentido común lógico, pues el estético no se dirige por medio de reglas), concluye diciendo: «El gusto es ese “sentido comunitario” (*gemeinschaftlicher Sinn*)» (Arendt 2003a: 132), y la imparcialidad que

---

<sup>36</sup> Arendt 2003a: 80. También la hubiéramos podido deducir la pluralidad de los hombres desde otros momentos del sistema.

<sup>37</sup> Kant, «¿Qué significa orientarse en el pensar?, Ak. VIII, 144. «La razón no está hecha para aislarse, sino para ponerse en comunidad» (Kant, Reflexión 897, Ak. XV, 392.). «Pues es una vocación natural de la humanidad el comunicarse entre sí, sobre todo en lo que concierne a los hombres en general» (Kant, «Sobre el tópico: eso puede ser correcto en teoría...», Ak. VIII, 305).

procuran las máximas es lo que «en Kant recibe el nombre de “desinterés”, el placer desinteresado en lo bello» (Arendt 2003a: 134-135).

Por esa confusión entre los dos tipos de sentidos comunes, ella concluye: «El aspecto más sorprendente de esto es que el sentido común, la facultad de juzgar y discernir entre lo correcto y lo que no lo es, debe fundarse en el sentido del gusto» (Arendt 2003a: 120). Nosotros hemos visto que no es así, que debe fundarse en máximas o conceptos correctamente aplicados. El gusto juzgará si la expresión de esos juicios es bella en su forma, no si es correcta en su contenido, ni siquiera si lo expresado por ejemplo en una novela es correcto en cuanto a su contenido científico, moral o político. Y no sólo el criterio de lo correcto lógico debe fundarse en el gusto, sino que Arendt sostiene que, de la misma manera que la *Crítica del Juicio* le surge a Kant desde una inicial «Crítica del gusto», podemos decir que la misma facultad de juicio se deriva del sentido del gusto (Arendt 2003a: 123, 127), que es algo así como afirmar que el todo (la facultad de juzgar en su conjunto) procede de una parte de ese todo (la facultad de juzgar sobre lo bello), o que una facultad procede de una manifestación de la misma.

Pero la intención básica de Arendt pienso que es correcta: en el juzgar y en la comunicabilidad, en la acción política y en las cosas opinables, en la creación poética y en la articulación de la experiencia particular, el sentido común, tanto el lógico como el estético, es el suelo del que se parte, y es aquello hacia lo que se tiende. Es el suelo, o «prejuicio» en el sentido hermenéutico, del que se ha de partir para ser entendido y formar comunidad. Pero eso no significa mera pasividad y repetición de lo ya dicho, consensuado y hecho. El genio artístico no ha de repetir lo ya dicho, sino innovar. Por tanto, ese *sensus communis* ha de ser renovado y reformulado, reelaborado y modificado en ese reflexivo co-pensar de todos los miembros de la comunidad; el sujeto ha de ser activo y creador desde sí, y esa creación ha de contribuir a la recreación del *sensus communis*.

### C) *El sensus communis aestheticus*

El sentido común estético es el gusto. Éste, piensa Kant en el ya citado § 40 de la *KU*, puede llamarse con más razón que el lógico «sentido común», pues se basa en el sentimiento, no en conceptos. Pues bien, el gusto también requiere comunidad y «comunicabilidad general». «El gusto es, dice Kant, la facultad de juzgar a priori la comunicabilidad de los sentimientos [el de lo bello, y de cualquier sentimiento a través de lo bello] que están ligados a una representación dada, sin mediación de un concepto» (*KU* § 40, Ak. V, 296). Eso es así porque lo bello pone a la imaginación y al entendimiento en la mejor disposición y estado para la comunicación. En él la imaginación juega, no se cansa ni es forzada por la disciplina de un concepto coactivo, sino que le es gozoso pararse ahí (*verweilen*), atender, prestar atención. El entendimiento, por su parte, se satisface en el orden conseguido. Hay multiplicidad interesante y unidad no fatigosa, una multiplicidad dominada por la forma. Y esa armonía entre los dos provoca el sentimiento de lo bello, pues ella sólo es captada por esa conciencia que llamamos sentimiento estético.

Confunde Arendt el gusto estético con el gusto como uno de los cinco sentidos, y ve entonces ahí una paradoja (Arendt 2003a: 120-125, 127). La vista, el oído y el tacto son sentidos objetivos, mientras que el olfato y el gusto son sentidos privados, que además muestran el agrado y el desagrado instantánea e irresistiblemente. Y Arendt se pregunta: ¿cómo es posible que la facultad de discernir entre lo correcto y lo incorrecto (hemos visto ya que ése no es el gusto, sino el juicio lógico) se base en un sentido privado? La solución según ella es la imaginación, capaz de hacer presente lo ausente y de suscitar en nosotros el agrado o desagrado en la mera representación. Opino que no es así, sino que en el arte y en lo estético en general el objeto tiene que estar presente;

por eso es «estética», *aisthesis*, percepción sensible. La imaginación aquí no juega con lo ausente, sino con la forma de lo presente. Arendt, siguiendo con esa idea, sigue afirmando que el gusto (como sentido), se convierte en Kant «en el vehículo del juicio; porque sólo el gusto y el olfato son discriminatorios por su misma naturaleza, y sólo estos sentidos se relacionan con lo particular qua particular» (Arendt 2003a: 123). Pero nosotros sabemos, primero, que todo sentido se relaciona con lo singular en cuanto singular, segundo, que el gusto como sentido no puede convertirse en vehículo de lo bello, justamente porque es demasiado directo y pegado a la materialidad del objeto, al agrado o desagrado sensible y material que el objeto *produce* y, tercero, que el gusto estético no tiene que ver, por tanto, con el gusto-sentido, sino con el libre juego de la imaginación ante la mera forma del objeto (lo que no logra hacer el gusto-sentido), en armonía con el entendimiento en general.

Acabemos diciendo que, al igual que ocurre en el sentido común lógico, en el gusto superamos nuestras condiciones empíricas y nos abrimos a la intersubjetividad propia de la subjetividad trascendental, gracias a la mirada desinteresada que ha hecho abstracción de los intereses empíricos individuales. Soy entonces miembro de una comunidad racional y del sentimiento, de seres racionales finitos. La referencia al otro es aquí fundamental en el juicio y en el gusto. «Yo juzgo como miembro de esta comunidad y no como miembro de un mundo suprasensible» (Arendt 2003a: 126). El criterio que el gusto tiene para elegir es la comunicabilidad o la publicidad,<sup>38</sup> y a la inversa, el gusto es el que decide sobre esa comunicabilidad (cf. Arendt 2003a: 129). Es desde esa base común, sentida y pensada, que propician ambos sentidos comunes, el lógico y el estético, desde donde piensa Arendt que el espectador reflexionante ha de abordar las cuestiones políticas y encontrar el acuerdo racional y sentido necesario para crear una comunidad de seres humanos. Ésa es su propuesta.

#### Bibliografía

- Amiel, A. (2001). *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*. Paris: P.U.F.
- Arendt, H. (1988). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós. 2002.
- (2003a). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- (2003b). *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- (2005). *Eichmann en Jerusalén*, Editorial DeBOLS!LLO, Barcelona.
- Auer, D. (ed.). (2003). *Arendt und Adorno*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Beiner, R. (2003). «Hannah Arendt y la facultad de juzgar». En Arendt, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: 157-279.
- Cedronio, M. (1994). *La democracia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*. Bologna: Il Mulino.
- Giusti, R. (1999). *Antropologia della libertà. La comunità delle singolarità in Hannah Arendt*. Assisi: Cittadella.
- Habermas, J. (1975). «El concepto de poder de Hannah Arendt». En: *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus: 205-222.
- Kant, I. (1911) *Kants gesammelte Schrifften*. Berlin: Preußischen und Deutschen Akademie der Wissenschaften.

---

<sup>38</sup> Arendt 2003a: 128. «Nos interesa lo bello sólo [cuando estamos] en sociedad [...] Un hombre abandonado en una isla desierta ni adornaría su cabaña ni su persona» (KU § 41). En Arendt 2003a: 125 Arendt nos ofrece otros ejemplos.

- Kristeva, J. (2001). Hannah Arendt. New York: Columbia University Press.
- Leibovici, M. (2000). Hannah Arendt. La passion de comprendre. París: Desclée de Brouwer.
- Meints, W. (1999). «Politische Urteilskraft als "eine Art von sensus communis"». Aspekte einer Theorie der politischen Urteilskraft bei Hannah Arendt». En: Lenk, W. (ed.) Kritische Theorie und politischer Eingriff. Oskar Negt zum 65. Geburtstag. Hannover: Offizin: 181-192.
- Meints, W & Klinger, K. (eds.). (2004). Politik und Verantwortung. Zur Aktualität von Hannah Arendt. Hannover: Offizin.
- Rivera de Rosales, J. (1993). El punto de partida de la metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana. Madrid: UNED.
- (1998). Kant: la "Crítica del Juicio teleológico" y la corporalidad del sujeto. Madrid: UNED.
- Schelling, Fr. W. J., ed. del hijo de Schelling, J.G. Cotta, Stuttgart-Augsburgo, 1856-61; reed. con nueva ordenación en Schellings Werke nach der Originalausgabe in neuer Anordnung, ed. M. Schröter, C. H. Beck, Munich, 1927-59, 12 vols.
- (1988). Sistema del Idealismo transcendental, Rivera de Rosales J. & López Domínguez, V. (eds.). Barcelona: Anthropos.
- Tassin, É. (1999). Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique. París: Payot & Rivages.
- Varios, La faculté de juger, Les Éditions de Minuit, Paris, 1985.
- Villa, D. (1999). Politics, philosophy, terror. Essays on the thought of Hannah Arendt. Princeton: Princeton University Press.
- Villa, D. (ed.) (2000). The Cambridge Companion to Arendt. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiner, R. & Nedelsky, J. (eds.). Judgment, imagination, and politics. Themes from Kant and Arendt. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Yar, M. (2000). «From actor to spectator. Hannah Arendt's "two theories" of political judgment». En: Philosophy & Social Criticism 26:1-27. Versión electrónica en: [http://www3.baylor.edu/American\\_Jewish/resources/jphil\\_articles/arendt-actor.pdf](http://www3.baylor.edu/American_Jewish/resources/jphil_articles/arendt-actor.pdf).
- Young-Bruehl, E. (2004). Hannah Arendt. For love of the world. New Haven: Yale University Press.