

La capacidad de juicio para una ciudadanía democrática

Mayte Muñoz
Universidad Intercontinental
maytems@yahoo.com

Resumen:

Desde la reapropiación arendtiana del juicio reflexionante kantiano, muestro cómo la llamada mentalidad ampliada, la capacidad de ponerse en el lugar del otro, se sostiene en una actitud moral de respeto al otro y de reconocimiento mutuo. Esta lectura del juicio llevada al contexto de la política, me permite defender que la capacidad del juzgar es indispensable para una ciudadanía democrática.

Palabras clave: Democracia, juicio reflexivo, ciudadanía, *sensus communis*, Hannah Arendt.

The Ability to Judge for a Democratic Citizenship

Abstract:

Since the Arendtian reappropriation of Kant reflective judgment, I show how the so-called extended mentality, the ability to put in the place of the other, is held in a moral attitude of respect for the other and mutual recognition. This reading of the judgment led to the context of the politics, allows me to defend the capacity of the judgment is indispensable for a democratic citizenship.

Keywords: Democracy, Reflexive Judgement, Citizenship, *sensus communis*, Hannah Arendt

***La capacidad de juicio
para una ciudadanía democrática***

*Pensar, en su sentido no cognitivo y no especializado,
concebido como una necesidad natural de la vida humana,
como la actualización de la diferencia dada en la conciencia,
no es una prerrogativa de unos pocos sino una facultad
siempre presente en todo el mundo (...)*

Hannah Arendt
El pensar y las reflexiones morales)

Juzgamos acerca de lo que compartimos como ciudadanos, juzgamos sobre los asuntos públicos. En esta tarea se entrecruzan temas tan importantes como la tolerancia, la persuasión, la deliberación, y de manera sobresaliente, la confianza. Ahora bien, uno de los problemas que enfrentan los ciudadanos de las sociedades democráticas es cómo hacer juicios críticos en ausencia de una única concepción del bien, o visto desde otra perspectiva, cómo juzgar las acciones de los demás en el seno de una ciudadanía democrática.

En las páginas siguientes voy a defender que la facultad de juicio podría facilitar una descripción de las comunidades políticas como espacios que unen a las personas y les habitúan a considerar las cosas desde puntos de vista distintos del propio. Es por ello que, argumentaré a favor de la tesis de que el juicio político es una capacidad fundamental para una ciudadanía democrática.

Son varios los autores, (Seyla Benhabib¹, Linda M.G. Zerilli², Mauricio Passerin d'Entrevés³, Alessandro Ferrara⁴,

¹ Seyla Benhabib: *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press, 1992, y Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Londres y Thousand Oaks, Sage, 1996.

entre otros) que buscan, en sus discusiones acerca de la teoría del juicio arendtiana, sostener un compromiso con el diálogo, en ausencia de principios básicos comunes en las sociedades diversas, plurales, multiétnicas y multirraciales contemporáneas.⁵ Es en este mismo tenor que, poniendo entre paréntesis ciertas discrepancias de interpretación, desarrollaré mis planteamientos.

La pregunta por la capacidad de juicio surge para Hannah Arendt a raíz del colapso de criterios heredados de juicio o lo que llama, “la ruptura definitiva con la tradición” que marcó el evento político definitivo del siglo XX, el totalitarismo. Enfrentarse a la figura de Eichmann, pensar en lo acontecido fue para ella el detonante de sus reflexiones sobre el juicio político. También para los teóricos contemporáneos⁶ el problema de cómo juzgar en ausencia de normas o conceptos heredados es de suma relevancia. En mis reflexiones, el problema no es el colapso de las normas sino la relación entre las normas, la capacidad de juzgar críticamente y la posibilidad de constituir sociedades democráticas.

Iniciaré presentando de manera sucinta el modelo, o cabría decir, los modelos de juicio que Arendt esboza⁷. Para

² Linda Zerilli: "The practice of Judgment: Hannah Arendt's Copernican Revolution", en Jane Elliott & Derek Attridge (eds.): *Theory after Theory*, London, Routledge, 2011.

³ Mauricio Passerin d'Entrevés: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London/New York, Routledge, 1994.

⁴ Alessandro Ferrara: *Justice and Judgment*, London, Sage, 1999.

⁵ Una buena muestra del interés despertado por Arendt con relación a este tema puede encontrarse en Ronald Beiner & Jennifer Nedelsky (eds.): *Judgement, Imagination and Politics*, New York, Rowman and Littlefield, 2001.

⁶ Véase, además de los arriba mencionados, Nancy Fraser: *Justice Interruptus*, New York, Routledge, 1997 y Iris Marion Young: *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

⁷ Aunque discrepo de la tesis interpretativa según la cual podemos encontrar en los escritos arendtianos dos modelos del juicio político,

**La capacidad de juicio
para una ciudadanía democrática**

abordar esta cuestión hubiera podido remontarme hasta Aristóteles y Kant⁸. En tal caso, hubiera rastreado en sus obras las raíces de las reflexiones arendtianas acerca del juicio político que, a decir de algunos intérpretes, retoma de los planeamientos de Aristóteles y, como es de sobra conocido, de la *Crítica del Juicio* kantiana.⁹ Sin embargo, no me adentraré aquí ni en las fuentes del juicio político ni en el acopio que de ellas hace Arendt. Me ocuparé ahora, más que del asunto exegético, de señalar algunas de las implicaciones que supone pensar el juicio político como característica *sine qua non* de una ciudadanía democrática.

Hannah Arendt me permitirá defender un punto de vista moral a través de la reapropiación que ella hace de juicio reflexivo kantiano. Mi perspectiva es la siguiente:

es cierto que, a nivel expositivo, es útil mostrar los dos énfasis que pueden hacerse en relación con el tema del juicio y la política; a saber: el juicio desde la perspectiva del actor y el juicio desde la mirada del espectador.

- ⁸ Con relación a la aparente aporía que supone la interpretación del juicio por parte de Arendt, entre una mirada a la *phronesis* con ello el énfasis en lo particular y la recuperación de Kant y por ello el deseo de universalidad, recomiendo ampliamente el artículo de Avery Goldman: "An antinomy of political judgment: Kant, Arendt, and the role of purposiveness in reflective judgment", *Contemporary Philosophy Review*, 2010, N^o 43, pp. 331–352.
- ⁹ Según la opinión de Seyla Benhabib, de la que discrepo: "Arendt's reflections on judgment do not only vacillate between judgment as a moral faculty, guiding action, versus judgment as a retrospective faculty, guiding the spectator or the storyteller. There is an even deeper philosophical perplexity about the status of judgment in her work. This concerns her attempt to bring together the Aristotelian conception of judgment as an aspect of *phronesis* with the Kantian understanding of judgment as the faculty of "enlarged thought" or "representative thinking." (*The Reluctant...*, *Op. Cit.*) Estoy más de acuerdo con M. Passerin d'Entrevés (*Op. Cit.*), quien señala que con respecto a las dos fuentes filosóficas, es decir, Aristóteles y Kant, su oposición es más aparente que real. Considero con Passerin que con base en ambos filósofos, Arendt fue capaz de subrayar la importancia de la atención al particular y la preocupación por el universal que es el sello del buen juicio.

Teniendo en cuenta que el pensar representativo es para ella la forma de pensamiento político por excelencia y considerando que este tipo de pensamiento implica adoptar el punto de vista de los demás —y se caracteriza, como veremos, por su comunicabilidad y su intersubjetividad—, entonces este “ponerse en el lugar del otro” se tiene que sostener en una actitud moral de respeto al otro y de reconocimiento mutuo.

1. El juicio

Es común leer que en las obras arendtianas podemos encontrar dos modelos de juicio: el primero de ellos desarrollado durante los años sesenta¹⁰ y el segundo modelo en su escritos de los setentas. De acuerdo con esta lectura, cuyo principal promotor fue Ronald Beiner¹¹, podemos establecer dos fases: una temprana, en la cual el juicio es la facultad de actores políticos que actúan en la esfera pública, y una posterior, en la que el juicio es el privilegio de los espectadores. Literalmente nos dice Beiner:

In her earlier writings (for example, in “Freedom and Politics,” “The Crisis in Culture,” and “Truth and Politics”) Arendt had introduced the notion of judgment to give further rounding to her conception of political action as a plurality of actors acting in concert in a public space... In the later formulation, which begins to emerge in the Kant Lectures as well as in both “Thinking and Moral Considerations” and the *Thinking* volume,

¹⁰ En *The Human Condition*, (*Vita activa vom tätigen Leben*, en la versión alemana), sólo hace referencia al juicio en un pie de página donde alude a Kant. Hannah Arendt: *The Human Condition*. Chicago, Chicago University Press, 1958, p. 235.

¹¹ R. Beiner: “Hannah Arendt on Judging,” en *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

**La capacidad de juicio
para una ciudadanía democrática**

she approaches judging from a quite different, and much more ambitious, point of view.¹²

El hecho de que la teoría del juicio aparezca en sus ensayos posteriores a *The Human Condition* en el espacio público, y por tanto, en la *vita activa*, pero a la vez, Arendt la haya querido explicar en su obra sobre la *vita contemplativa*, *La vida del espíritu*, ha supuesto que muchos de sus comentaristas¹³ establezcan una duplicidad con relación al juicio, esto es, la existencia de dos modelos del juicio: el juicio en la acción y en la contemplación. Sin embargo, esta manera de concebir el juicio es una confusión. El esfuerzo arendtiano consiste precisamente en romper con el abismo abierto entre acción y contemplación y, tal como afirma desde *La Condición Humana*, rechazar el predominio de la vida contemplativa sobre la vida activa. No es este el lugar para desarrollar este problema de interpretación que sólo dejaré aquí apuntado¹⁴. El juicio no es sólo la capacidad de pensar sino también la capacidad de percatarse, y ésta tiene que ver con el espectador, aquel que juzga y reflexiona críticamente; reflexión que, si bien en principio es solitaria se da ahí, en el mundo común. “El juicio depende de la presencia del otro”¹⁵.

¹² *Ibid.*, p. 93.

¹³ Son varios los intérpretes que están de acuerdo con la lectura que Beiner hace del juicio. Podemos mencionar Richard J. Bernstein, Dana Villa, Seyla Benhabib, entre otros.

¹⁴ María Pía Lara ha desarrollado una interesante línea de interpretación que se opone a la lectura más extendida que mencionamos en las notas previas. Ella recupera las influencias de Heidegger y Nietzsche en la obra arendtiana para reconciliar, con relación al juicio, la perspectiva del actor y la del espectador. Véase *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*, Barcelona, Gedisa, 2009. Especialmente ver el Cap. 4.

¹⁵ Hannah Arendt: “The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance” en *Between the Past and the Future*, Nueva York, Penguin Books, 2006. Hay versión en castellano: “Crisis de la cultura su significado político y social” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona,

Sólo por motivos heurísticos, podemos recuperar estos dos énfasis, dos miradas a un mismo concepto. En el primero de ellos, Arendt destaca la capacidad del ciudadano de reflexionar acerca de su mundo y tomar decisiones, se trata del juicio entendido como una facultad de los actores políticos. En lo que podría considerarse una segunda mirada, centrada en el juicio desde el punto de vista de la vida contemplativa, lo que Beiner denomina “el privilegio de los espectadores”, Arendt habría prestado más atención al juicio emitido por aquel que observa los acontecimientos, el juicio como facultad del espectador. Sin embargo, insisto, se trata únicamente de una cuestión de énfasis.

1.1. El juicio, una facultad de los actores políticos

El juicio es, en términos kantianos, la capacidad que subsume lo particular en lo universal. Kant distingue entre el juicio *determinante* y el *reflexionante*. En el primero, la regla universal está dada. En el segundo, lo particular está dado y lo que se busca es la regla o el principio. Es un juicio singular y en él los conceptos involucrados no determinan el objeto del juicio. El juicio *reflexionante* puede ser a su vez teleológico o estético. Es en este último en el que Arendt encuentra el modelo para el juicio político. “La *Crítica del juicio* es –nos dice– el único de los grandes escritos de Kant en el que su punto de partida es el *mundo* y los sentidos y capacidades que hacen posible a los hombres (en plural) encontrar su lugar como habitantes de éste. Quizás ésta no es todavía una filosofía política, pero ciertamente es su condición *sine qua non*”.¹⁶

Península, 1996, pp. 209-238. (En adelante CC, seguido de la página). Para la cita, CC., p. 233.

¹⁶ Hannah Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, (Ronald Beiner ed. and interpretative essay) Chicago, Chicago University Press, 1982, p. 141-142. (En adelante *Kant's Lectures*, seguido de la página.)

***La capacidad de juicio
para una ciudadanía democrática***

Arendt se basa en la teoría del juicio reflexionante de Kant. Si bien el juicio, “en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal”¹⁷, el juicio reflexionante debe encontrar el universal, porque sólo el particular le es dado. El juicio determinante subsume los particulares a las leyes universales trascendentales que da el entendimiento: “La ley le es presentada *a priori*, y no tiene necesidad, por tanto, de pensar por sí mismo en una ley, con el fin de poder subordinar lo particular en la naturaleza a lo universal”¹⁸. Por su parte, el juicio reflexionante carece de una ley *a priori* y de un principio que pueda sacar de la experiencia para ascender de lo particular a lo general.

La demanda de objetividad y universalidad de este tipo de juicios, los juicios de gusto, es atendida por Kant a través de dos recursos: el *sensus communis* y a la validez ejemplar. El ejemplo es un particular contingente que, en su propia particularidad, revela una generalidad la cual no podría determinarse de ningún otro modo. Los ejemplos, pues, funcionan a la manera de modelos para el juicio cuando nos enfrentamos a objetos o eventos particulares. Los juicios estéticos se apoyan en ejemplos:

[...] El sentido común, de cuyo juicio doy yo aquí mi juicio de gusto como un ejemplo, y por el cual concedo validez *ejemplar*, es una mera norma ideal. Con esta norma presupuesta, podríamos con derecho convertir en regla para todos, un juicio que concuerda con ella y también la complacencia en un objeto que ese juicio exprese. Y es que el principio, aunque es sólo subjetivo y se lo asume, empero, como subjetivo-universal (una idea necesaria para cada cual), podría, en lo que toca a la unanimidad de diferentes sujetos que juzgan,

¹⁷ KU, Introducción, IV, p. 102.

¹⁸ KU, Introducción, sección IV, p. 103.

exigir asentimiento universal, al igual que un principio objetivo, a condición de que se estuviese seguro de haber hecho una correcta subsunción.¹⁹

De este modo, el principio para determinar la validez de dichos juicios no descansa en el objeto juzgado sino en la aprobación o desaprobación de lo juzgado atendiendo a esta regla que constituye el sentido común, y ello depende de la comunicabilidad, de la publicidad. Cada cual dispone de un sentido comunitario que le capacita para integrarse en la comunidad y del que depende la comunicación intersubjetiva. De ello depende a su vez la posibilidad de que un juicio particular adquiera validez ejemplar. El juicio poseerá validez ejemplar en función de que el ejemplo elegido sea adecuado o no, y cuanto mayor sea la competencia del receptor en su adecuación, mayor será la “recepción” y, por consiguiente, las condiciones que hacen posible la “experiencia estética”. La imposibilidad de disponer de una regla que pueda ser aplicada a la contingencia de los particulares, en consideración a lo universal, viene a ser resuelta por la ejemplaridad, a través de la cual lo particular mismo parece revelar la regla general necesaria. “La necesidad de adhesión universal pensada en un juicio del gusto es una necesidad subjetiva que se representa como objetiva bajo la presuposición de un sentido común”.²⁰

Un juicio será válido, es decir, poseerá “validez ejemplar”, si el ejemplo elegido es adecuado. Cuando una regla no pueda ser aplicada a los eventos particulares, la validez ejemplar permitirá que el particular mismo revele la regla universal, que de otra manera, no se revelaría.

¹⁹ Kant, *KU*, § 22, p. 239.

²⁰ *KU*, § 22.

***La capacidad de juicio
para una ciudadanía democrática***

En su ensayo *The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance*²¹, Arendt nos da ya algunos atisbos de su interpretación del pensamiento kantiano a este respecto. Su interés es destacar que la riqueza del juicio radica en un acuerdo potencial con los demás. Así, afirma que “en la *Crítica del Juicio*, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser capaz de “pensar poniéndose en el lugar de los demás” y que, por tanto, él llamó “modo de pensar amplio”²².

Arendt recupera de la *Crítica del juicio* de Kant el concepto de la imaginación que permite ponerse en el lugar de otro. La imaginación precede al juicio, no al tipo determinante que subsume lo particular a un universal previamente establecido, sino al tipo reflexionante que no considera a un universal para postular un juicio particular. Según este planteamiento, la validez del juicio depende de la posibilidad de pensar poniéndose en el lugar del otro. De modo que un primer aspecto del juicio político que debemos tener presente es su carácter esencialmente representativo: “me formo una opinión tras considerar un determinado tema desde distintos puntos de vista, —nos dice Arendt en su ensayo “Verdad y Política”— recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento”²³. Esto es posible, como vimos, gracias a la imaginación. Por la posibilidad de —robándole a Hannah Arendt la expresión— “ir de visita” a otras perspectivas de mundo, gracias a la imaginación, nos es posible dotar de imparcialidad a nuestros juicios. La imparcialidad no es un lugar intemporal, un punto arquimédico o un vacío de

²¹ CC, pp. 233-234.

²² CC., p. 232.

²³ “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro, Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 254.

particulares sino más bien una saturación de particulares²⁴.

Arendt establece una distinción clara entre esta forma de discernimiento capaz de juzgar y el pensamiento especulativo. Este último trasciende por completo el sentido común mientras que aquel se arraiga en ese sentido común que compartimos con los otros al tiempo que compartimos el mundo²⁵: el *sensus communis*. Se trata, de acuerdo con la interpretación arendtiana, de una especie de sexto sentido que coordina los otros cinco y asegura que las percepciones que adquirimos a través de los otros sentidos sean veraces. Desde él adquirimos la *sensación de realidad*²⁶. De manera que, en los juicios políticos, se adopta una decisión que si bien está mediada por lo subjetivo, —esto es por el lugar que la persona que juzga ocupa en el mundo compartido—, deriva (dicha decisión) de la objetividad del mundo dada por el hecho de que mundo es lo común a todos²⁷. La validez del juicio no depende del Yo, o de la autoconsciencia, “sus alegatos de validez nunca pueden extenderse más allá de los otros en cuyo lugar se ha puesto la persona que juzga para plantear sus consideraciones”²⁸. El juicio no aspira a la verdad universal como el razonamiento lógico. Basándose nuevamente en Kant, Arendt afirma que el juicio es persuasivo, porque busca que sus interlocutores estén de acuerdo. Incluso,

²⁴ Considero que es en este punto donde Arendt ofrece una perspectiva novedosa que supera los planteamientos de corte universalista de J. Rawls y J. Habermas.

²⁵ CC., p. 234.

²⁶ Cfr., *La vida del espíritu El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, (trad. Reicardo Montoro y Fernando Vallespín), Madrid, Centro de estudios Constitucionales, 1984, (En adelante VE seguido de la página). Para la referencia actual, VE, p. 67 y 68.

²⁷ Nos dice Arendt en *La Condición humana*: “El único carácter del mundo con el que calibrar su realidad es el de ser común a todos (...)”, p. 231.

²⁸ CC., p. 233.

***La capacidad de juicio
para una ciudadanía democrática***

Arendt afirma en *Truth and Politics*, que cuantas más opiniones haya en una discusión, más fuertes serán las conclusiones de la misma. Esto es posible gracias a la “mentalidad extendida” (*enlarged mentality*)²⁹. La mentalidad extendida o ampliada es la capacidad de representar, mediante la imaginación, lo que otros perciben y comunican gracias al discurso. Al igual que el juicio de gusto que Kant caracterizó, el juicio político no puede ejercerse en solitario, requiere de la comunicabilidad, así como del acuerdo y el reconocimiento general³⁰. Esta facultad se desarrolla necesariamente dentro de un espacio público y crítico, que la persona que juzga comparte con los demás participantes de la comunidad política.

El juicio político, en tanto juicio *reflexionante* y no *determinante*, no es de ninguna manera definitivo, sino que se integra en el entramado de la acción y el discurso para ir construyendo el espacio público. Es más, deberá ser juzgado por otros buscando lo que Arendt denominó un *consenso cortejado*. Esta noción de consenso cortejado nos ofrece otro aspecto en el que es importante considerar al juicio, su carácter persuasivo. El juicio político, como el juicio de gusto, es persuasivo. No busca la verdad sino el acuerdo.

La cultura y la política —nos dice Arendt— (...) van juntas porque no es el conocimiento o la verdad lo que en ellas está en juego, sino más bien el juicio y la decisión, el cuerdo intercambio de opiniones sobre la esfera de la vida pública y el mundo común y la decisión sobre la clase de acciones que se emprenderán en él, además de cuál deberá ser

²⁹ Cfr. Hannah Arendt: “Truth and Politics” en *Between the Past and the Future*, Nueva York, Penguin Books, 2006, p. 241.

³⁰ *Kant’s Lecture*.

su aspecto en adelante, qué clase de cosas debe aparecer en él.³¹

Estos planteamientos, rápidamente esbozados, nos ofrecen cuatro rasgos fundamentales en el juicio político: en primer lugar, su carácter representativo que presupone, como veremos seguidamente el concepto de pluralidad; en segundo lugar, la validez del juicio político no es la validez universal propia del pensamiento especulativo sino la que obtenemos a través de la ejemplaridad. En tercer lugar, la vinculación del juicio con el *sensus communis*, el juicio reflexionante requiere de la comunicabilidad, le es inherente la publicidad, por ello, no sería posible sin un sentido común. Y, por último, su carácter persuasivo, el juicio reflexionante busca el acuerdo.

Todos estos rasgos del juicio se aplican, o al menos se deberían aplicar, a la facultad de juzgar del actor, es decir, al ciudadano en su cotidiano compartir en el espacio público. Hay otro acercamiento posible a la capacidad de juzgar que, según varios autores, es más propio de las sociedades democráticas contemporáneas: el espectador reflexivo.

1.2. El juicio, privilegio de los espectadores

En su artículo “Thinking and Moral Considerations”³², una conferencia que fue publicada en 1971 pero dictada en 1965, Arendt analiza de manera breve la relación entre el pensar y el juzgar. El juicio es presentado en esta obra como una forma de pensamiento. Ella nos dice:

³¹ Arendt, Hannah: “Verdad y política”, *Op. Cit.*, p. 235.

³² En Hannah Arendt, “Thinking and Moral Considerations: A lecture” en *Social Research*, 1971, 38, Nro.3, p. 417-446. Traducido como “El pensar y las reflexiones morales” en *De la historia a la acción*, (Introducción de Manuel Cruz), Barcelona, Paidós, I.C.E./U.A.B., 1995, pp. 109-137; Tit. (En adelante *PRM*, seguido de la página).

***La capacidad de juicio
para una ciudadanía democrática***

La presuposición para este tipo de juicio no es el alto desarrollo de la inteligencia o sofisticación en cuestiones morales, sino meramente el hábito de vivir juntos explícitamente con uno mismo, esto es, el hábito de estar comprometido en el silencioso diálogo entre mí y mí mismo que desde Sócrates a Platón llamamos usualmente pensar³³.

El juicio es una facultad de la vida contemplativa junto con la voluntad y el pensar. Ahora bien, tanto en este breve ensayo³⁴ como en *The Life of the Mind*, (1978), Arendt establece matizaciones y distinciones claras entre la capacidad de pensar y la de juzgar. Estaba previsto originalmente que esta obra estuviera estructurada en tres partes, “Pensamiento”, “Voluntad” y “Juicio” respectivamente. Como es sabido, Arendt murió después de haber escrito tan sólo dos epígrafes de la tercera parte que pensaba dedicar al juicio. Que la tercera parte no haya sido escrita resulta problemático, pues la exposición sobre el juicio resolvía varios problemas de los dos capítulos anteriores. Sin embargo, pese a que Arendt no haya completado el tercer apartado de *The Life of the Mind*, algunas tesis sobre el juicio se pueden encontrar en las *Kant Lectures* dictadas en la New School for Social Research en 1970. Tal como he apuntado en el apartado previo, en las *Kant Lectures*, Arendt afirma que la *Crítica del juicio* presenta la filosofía política de Kant que ella comparte: mediante la explicación del esquematismo de Kant que aparece en su *Crítica de la razón pura*, los conceptos de “validez ejemplar”, “modo de pensar amplio” e “imaginación” en su *Crítica del juicio*, Arendt presenta una teoría del juicio incompleta, pero sumamente sugerente.

³³ Citado por Richard J. Bernstein: *Hannah Arendt and The Jewish Question*, Massachusett, Mit Press, 1996, p.172. (La traducción es mía.)

³⁴ *PRM*, p. 114.

Arendt afirma que la diferencia entre el pensamiento y el juicio consiste en que el pensamiento trabaja con invisibles o con representaciones de cosas ausentes mientras que el juicio trabaja con particulares o con cosas cercanas. Al final de su vida, Arendt explica la relación entre ambas facultades con la figura de Sócrates. Este filósofo griego representa al pensamiento crítico, el cual, en vez de descubrir verdades universales, destruye opiniones sin examinar. Sócrates será el prototipo de este espectador reflexivo, aquel que es capaz de juzgar, poniéndose en el lugar del otro:

Un pensador, en definitiva, que sepa siempre estar como un hombre entre los hombres, que no esquive el foro, que sea un ciudadano entre los ciudadanos, no haga nada ni pretenda nada salvo lo que en su opinión tienen derecho a ser y hacer los ciudadanos³⁵.

Arendt se sirve de una serie de comparaciones para caracterizar al espectador reflexivo, a saber: el tábano, la comadrona y el torpedo³⁶. El espectador reflexivo como el tábano sabe aguijonear a los ciudadanos, les incita “a la reflexión y el examen crítico, actividad sin la que la vida, en su opinión, no valdría gran cosa y no se podría considerar incluso como tal”³⁷. Como haría una comadrona, el espectador reflexivo sabe cómo liberar a los otros de los falsos pensamientos; y, como un torpedo, produce una “parálisis” que permite la reflexión (recordemos que el pensar es una actividad que tiene un fin en sí mismo). La parálisis provocada por el pensar es, pues, doble: interrumpe cualquier otra actividad y además, aturde debido a que pone en cuestión las normas, las reglas que se aplicaban en cualquier otra conducta general, en otras

³⁵ VE, p. 197.

³⁶ Cfr., PRM, p. 123 y VE, p. 203-204.

³⁷ VE, p. 203. También, PRM, p. 123.

***La capacidad de juicio
para una ciudadanía democrática***

palabras, pone en crisis los prejuicios³⁸. Así, el pensar deviene crítico porque evita que los ciudadanos se aferren a las reglas de conducta establecidas.

Siguiendo estas comparaciones pareciera que Arendt está estableciendo una distinción entre este espectador reflexivo y el actor político. Como decía al inicio, diversos autores han planteado dos modelos del juicio que dependen de la mirada a la agencia o al pensamiento. De manera que en los últimos escritos se enfatiza el papel del espectador que puede tomar distancia de los hechos, ganar en imparcialidad y, en su papel de narrador, dejar constancia de lo acontecido. Sería éste un acercamiento al juicio más desde la moral que desde la política. Si bien esto es cierto, no hay que olvidar que este espectador reflexivo no es aquel que desde su asiento —un lugar intemporal, la región del pensar— puede disfrutar del espectáculo y juzgar la representación porque no participa en ella. Por el contrario, si es posible el juicio para este espectador es porque esta presente observando la representación. No hay representación sin espectadores y al mismo tiempo la actividad del juicio es inherentemente social y pública: el juicio necesita un público, necesita de la publicidad, de la comunicación. A diferencia de lo que ocurre con el pensamiento especulativo, en el caso del juicio, el espectador no está solo, ya que a pesar de no hallarse implicado en el acto, siempre lo está con sus co-espectadores. Tal posibilidad de juzgar como espectadores la debemos al sentido común —que no es más que nuestro sentido del mundo y de su intersubjetividad, una cualidad producida en común—, y a la capacidad de pensar poniéndose en el lugar del otro. Como vengo enfatizando, el juicio no es nunca una actividad privada. “La del juicio es una actividad importante, si no la más importante, en la que se produce este compartir-el-mundo-con-los-demás.”³⁹

³⁸ PRM, p. 125.

³⁹ CC, pp. 233-234.

Es posible establecer un vínculo, siguiendo la propuesta de Maurizio Passerin, entre el pensamiento y el juicio. La actividad de pensar y el juicio están conectados de una manera doble:

En primer lugar, pensar —el diálogo silencioso conmigo mismo— disuelve nuestros hábitos fijos del pensamiento y las normas de conducta y así prepara el camino para la actividad de juzgar los datos sin la ayuda de los universales preestablecidos. No es que el pensamiento proporcione un juicio con nuevas reglas para subsumir lo particular bajo lo universal. Por el contrario, afloja la empuñadura del universal sobre lo particular, liberando así el juicio de categorías petrificadas de pensamiento y de las normas convencionales de comportamiento⁴⁰.

Y continúa Passerin:

La segunda forma en la que Arendt conecta la actividad de pensar con la de juzgar es mostrando que el pensamiento, por la realización del diálogo conmigo mismo que se da en la conciencia, produce conciencia como un subproducto. Esta conciencia, a diferencia de la voz de Dios o lo que pensadores más tarde llamaron *lumen naturale*, no da ninguna prescripción positiva; sólo nos dice lo que no se debe hacer, qué evitar en nuestras acciones y relaciones con otros, así como de lo que arrepentirse⁴¹.

De esa manera, el juzgar entendido como subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo. En sus palabras: “La

⁴⁰ M. Passerin d'Entrevès, *Op. Cit.*, p. 109.

⁴¹ *Ídem*, p.110.

***La capacidad de juicio
para una ciudadanía democrática***

manifestación del viento del pensar no es el conocimiento sino la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo⁴². Así, la capacidad de juzgar es asunto de todos. Dejar de pensar es evitar la relación consigo mismo.

Considero que Arendt presenta una misma facultad de juicio para la *vita* activa y para la *vita* contemplativa, así como hay un mismo sujeto que en algunas ocasiones actúa y en otras, sólo observa críticamente y narra lo acontecido. Las diferencias en la teoría del juicio sólo dependen del énfasis que se haga en unas u otras actividades humanas:

Los comentaristas fallan al ver, y esto es en parte culpa de Arendt, que la distinción entre *vita* activa o a la *vita* contemplativa es errónea. La vida de la mente (o al menos sus facultades y actividades constitutivas) y la vida de la acción, son mejor pensadas no como “vidas”, sino como dimensiones o momentos de la existencia humana. Como tales, y de manera muy clara en el trabajo de Arendt, están interrelacionadas de varias maneras... La distinción puede ser mejor pensada como un tipo de herramienta heurística; permite que vemos mejor algunas diferencias importantes y vitales entre las actividades humanas⁴³.

El espectador reflexivo es también un ciudadano que no necesariamente participa en los hechos, y sin embargo, no se encuentra fuera de la esfera de los asuntos humanos. Su lugar está en el mundo común. Como ciudadano tiene la potencialidad de juzgar y actuar y, por lo tanto, construir el

⁴² PRM, p. 137.

⁴³ Lawrence Biskowski: “Practical Foundations for Political Judgement: Arendt on Action and World” en *The Journal of Politics*, Austin: University of Texas Press, vol. 55, Nro. 4, 1993, pp. 867 – 887. Para la cita, pp. 872 y 873.

mundo común, compartido, redefinido constantemente en forma intersubjetiva.

En *The Promise of Politics*, Arendt afirma con toda claridad: “Juzgar es la facultad por excelencia de aquéllos que participan y se comprometen en la acción y la facultad de los espectadores que no participan”⁴⁴.

2. Ciudadanía

Tras esta rápida caracterización de los dos acercamientos al juicio en Arendt, (uno centrado en la acción presente, el otro mirando y reconsiderando la acción en el pasado) es necesario ya vincular esta propuesta con mi tesis: el juicio político es una capacidad fundamental para una ciudadanía democrática. Para ello, será preciso hacer algunas matizaciones con relación al concepto ciudadanía.

“Ciudadanía” es un concepto de múltiples dimensiones. Tiene sin duda una dimensión legal, pero es también un ideal político igualitario y una referencia normativa para las lealtades colectivas. Implica, en principio, una relación de pertenencia con una determinada *politeia* (o comunidad política), una relación asegurada en términos jurídicos, pero también denota una forma de participación activa en los asuntos públicos. De manera que bien podemos afirmar que se trata, por un lado, de una condición de *status*⁴⁵ y,

⁴⁴ Hannah Arendt: “The Promise of Politics”, p. 95 en A. Degryse: “Sensus communis as a foundation for men as political beings: Arendt’s reading of Kant’s Critique of Judgment” en *Philosophy & Social Criticism*, March 2011 vol. 37 no. 3, p. 346.

⁴⁵ Un texto canónico con relación a la ciudadanía es el de T. H. Marshall «Ciudadanía y clase social», publicado en 1950 (Marshall y Bottomore, 1998). He aquí su ya clásica definición: «La ciudadanía es aquel estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Todo el que lo posee disfruta de igualdad tanto en los derechos como en las obligaciones que impone la propia concesión» (Marshall, 1998, 37). La ciudadanía equivale, pues, al

***La capacidad de juicio
para una ciudadanía democrática***

por otro, de una práctica política. No voy a atender aquí todas estas aristas del concepto, aunque es claro que en el debate sobre la ciudadanía confluyen y se enfrentan al menos dos lenguajes políticos diferentes: bien como «condición legal» (la plena pertenencia a una comunidad política particular), asunto del que se ha ocupado en extenso el liberalismo, o bien como «actividad deseable» (vinculada a la participación en el destino de la comunidad política), tema más cercano a las preocupaciones del republicanismo. Para los liberales, la ciudadanía representaría el estatuto jurídico que sirve de soporte para el conjunto de derechos que pueda disfrutar un individuo. Por su parte, la ciudadanía en la acepción republicana gira en torno al asunto las *virtudes públicas* o, lo que es lo mismo, se cifra en un discurso sobre las virtudes del buen ciudadano, definidas éstas como un conjunto de predisposiciones hacia la participación en los asunto de vida en común⁴⁶. Desde esta última perspectiva, para el caso de Hannah Arendt, la ciudadanía se identifica con el autocontrol democrático, esto es, con la capacidad de autogobierno de los sujetos mediante la participación activa en la esfera pública.

status legal que recopila los derechos que el individuo puede hacer valer frente al Estado. En la concepción de Marshall, los derechos sociales serían aquellos que posibilitan que los sujetos más desfavorecidos se integren en la corriente principal de la sociedad y ejerzan plenamente sus derechos civiles y políticos. Esta idea contribuyó enormemente a la reconciliación del pensamiento socialdemócrata con la noción liberal de los derechos.

⁴⁶ Dentro de la tradición republicana se dan cita corrientes diversas que se relacionan con el pensamiento democrático de maneras incluso contrapuestas, que van desde un elitismo político hasta un radicalismo democrático. Republicanos comprometidos con la independencia norteamericana no ocultaban su recelo frente a las asambleas populares y preconizaban medidas institucionales contramayoritarias, como bien señala Arendt en *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza Universidad, 1988.

Para Arendt, la identidad propia del individuo es la que pone de manifiesto su condición de ciudadano, a saber: la capacidad de aparecer en el espacio público, actuando. La auténtica identidad no es un dato de nuestra historia natural, por el contrario es un artificio. Arendt distingue entre el hombre natural, un sujeto que está al margen del cuerpo político, y el ciudadano. En la esfera privada los hombres disponen de una identidad natural, lo dado, pero ésta no les diferencia, no les hace singulares. Sólo a través de la acción y el discurso en la esfera pública, el sujeto revela su singularidad. Mediante la acción, los ciudadanos devienen políticamente iguales al tiempo que singulares en tanto su identidad, —una identidad propia, singular y que por ello les hace distintos unos de otros—, se *muestra*, se *construye*, *aparece* en el espacio público. Lo que se muestra en el espacio público es la singularidad del sujeto en su actuación.

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia.⁴⁷

La aparición en el espacio público supone la construcción de una identidad que viene dada por el reconocimiento de nuestra singularidad que hacen los otros. Siguiendo a la tradición griega, Arendt concibe la acción y el lenguaje como las actividades constitutivas del núcleo de la política y deposita en ellas la dignidad que diferencia al hombre de los animales. Todo individuo en el momento de su nacimiento dispone de una identidad “natural” pero ésta no es la que le hace propiamente humano. Será su aparición en el espacio público lo que

⁴⁷ CH, p. 203.

***La capacidad de juicio
para una ciudadanía democrática***

dote al sujeto de identidad, una identidad como ciudadano. Así, la política es entendida como una actividad que permite a cada individuo construir y desarrollar su identidad mediante sus acciones y discursos; presentarse ante los otros como un sujeto poseedor de una identidad propia, que debe ser reconocida por ellos.

Ahora bien, para Arendt la acción es ilimitada y no revelada al actor, debido a que los seres humanos actuamos en medio de una gran red de relaciones sociales y, por lo tanto, cada acto influye en muchos otros a través de esas relaciones de manera distinta.

En la realización interpersonal de la acción, cualquiera puede fracasar, y si un individuo pierde o sale victorioso no está sólo en sus manos decidirlo, sino también en las del público interactuante. Sin embargo, la soberanía que pide el sujeto autócrata pasa a formar parte de una comunidad que, por su parte, pierde todo poder cuando reprime con violencia la capacidad de actuar y el derecho del individuo a disentir críticamente.⁴⁸

Así, el gran acierto de Arendt consiste en situar a la acción política en medio de un entramado de relaciones humanas que permiten que la realización de la acción política sea necesariamente la realización de la condición humana de la pluralidad.

(...) la pluralidad hace referencia a la construcción que hacemos de nosotros mismos por medio de nuestras acciones y discursos, a nuestro esfuerzo deliberado por manifestarnos ante los demás como

⁴⁸ Hauke Brunkhorst: "Cuestiones Públicas: el republicanismo moderno en la obra de Hannah Arendt, *Sociológica*, Nro. 47 Vigencia de Hannah Arendt, año 16, sep-dic, 2001, p. 46-64.

un “quién” con una historia detrás, no como un “qué”. La pluralidad tiene que ver entonces, con la manera en que aparecemos ante un público, y esto supone, ante todo, la voluntad, la iniciativa de querer ser vistos y oídos por los demás.⁴⁹

De manera que Arendt se interesa por recuperar el mundo común como categoría política frente a la privatización de la vida ciudadana. Pero con la ventaja frente al republicanismo clásico de que este mundo común se entiende preñado de pluralidad⁵⁰. “Esa pluralidad significa no sólo que los asuntos humanos están en un continuo flujo debido a la incesante irrupción de nuevos sujetos y nuevas iniciativas, (...), sino que esa pluralidad también se manifiesta en lo que Arendt denomina *la trama de las relaciones humanas e historias interpretadas*”.⁵¹

Esta noción de pluralidad es fundamental para no confundir los planteamientos arendtianos con el pluralismo político de las democracias representativas. La pluralidad de la que habla Arendt no es un dato. Es el resultado del esfuerzo comprometido de todos y todas por aparecer en el mundo común de manera singular. El espacio público es entendido por Arendt como un ámbito permeado de

⁴⁹ Cristina Sánchez: “Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad”, *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, México, Año 10, Nro. 22/23, pp. 115-116. Para la cita p. 113.

⁵⁰ Con cierta base histórica suele presentarse la propuesta republicana como una perspectiva normativa y excluyente, como un planteamiento político que implica un espacio público clausurado y homogéneo. Desde estos planteamientos sería igualmente difícil asumir el universalismo moral contemporáneo expresado en los derechos humanos. En la variada tradición republicana hay autores ciertamente que responden a este negativo cliché. Entre ellos se encontrarían algunos pronunciamientos de Rousseau, que adolecen de un espíritu exclusivista. No puede aplicarse, como veremos a la propuesta arendtiana.

⁵¹ Cristina Sánchez: *Hannah Arendt. El espacio público*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p. 76.

***La capacidad de juicio
para una ciudadanía democrática***

diversidad, es más, constituido desde la pluralidad. Esto significa un espacio para la expresión de las identidades diversas y para la comunidad; y esto, entonces, implica algo más que un espacio de convivencia y tolerancia de individuos distintos. Desde mi lectura, esto supone una noción de mutuo reconocimiento y de respeto al otro.

Enfatizar debidamente tanto el concepto de identidad como el pluralidad nos permite defender que la ciudadanía, para ella, no se vincula con una determinada relación de pertenencia, sea ésta un linaje o una etnia, ni al dominio de una lengua, ni a un lugar de nacimiento sino que se asocia fundamentalmente al hecho de compartir una vida en común en el marco de una comunidad política.⁵² Como bien señala Maurizio Asserin D'Entrèves:

La Arendt fu in realtà una severa difensora del costituzionalismo e del governo della legge (rule of law), una sostenitrice dei diritti fondamentali dell'individuo (tra cui includeva non solo il diritto alla vita, alla libertà di movimento, di fede e di espressione, ma anche il diritto all'azione e all'opinione), e una critica di tutte le forme di comunità politica fondate sui vincoli del costume o della tradizione, o basate su identità religiose, etniche o razziali. Il pensiero politico della Arendt non può, in questo senso, essere identificato né con la tradizione liberale né con le tesi avanzate da certi critici comunitari, in particolare MacIntyre e Sandel. La Arendt non concepisce la politica come uno strumento per la soddisfazione di preferenze individuali, né come un modo per integrare gli individui attorno a una singola o esclusiva

⁵² Véase, Carlos Kohn: "El derecho a tener derechos. Los fundamentos de la violencia política según Hannah Arendt" en María Teresa Muñoz (Comp): *Pensar el espacio público*. México, Universidad Intercontinental, 2011, pp. 51-74.

concezione del bene. La sua concezione della politica si basa piuttosto sull'idea della cittadinanza attiva, ovvero sul valore e l'importanza dell'impegno civico e della deliberazione collettiva riguardo a tutte le questioni che concernono la comunità politica. La tradizione di pensiero politico con la quale la Arendt si identifica è quella dell'umanesimo civico, rinvenibile negli scritti di Aristotele, Machiavelli, Montesquieu, Jefferson e Tocqueville.⁵³

La referencia no es, pues, la pertenencia a una nación (entendida en su sentido prepolítico de comunidad de historia, lengua y tradiciones culturales), sino, como ya se ha indicado, la integración en una *politeia*.⁵⁴

Tenemos así dos rasgos centrales de la noción de ciudadanía arendtiana: la identidad entendida en términos políticos, esto es, como aparición en el espacio público y la pluralidad como un horizonte; la pluralidad en su carácter activo como un logro que siempre debe preservarse. Ambas son entendidas como condiciones de posibilidad de la acción, en definitiva de la política. En concreto, la pluralidad humana es la condición de posibilidad del poder, en la medida en que el poder brota dondequiera que la gente se une y actúa en concierto. El poder resulta ser un fenómeno impredecible e inestable que depende del acuerdo

⁵³ Maurizio Passerin D'Entrèves: "La teoria della cittadinanza nella filosofia politica di Hannah Arendt", Working Paper, Nro. 102, Barcelona, 1995.

⁵⁴ Con respecto a la nación, Arendt escribe: "La nación representa el "medio" en que el hombre nace, una sociedad cerrada a la que se pertenece por derecho de nacimiento. El Estado [...] es una sociedad abierta, que rige sobre un territorio en que su poder protege la ley y la hace. Como institución legal, el Estado sólo conoce ciudadanos, no importa de qué nacionalidad; su orden legal está abierto a todo el que dé en vivir en su territorio." Hannah Arendt: «La nación», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, pp. 255-260. Para la cita: p.257.

***La capacidad de juicio
para una ciudadanía democrática***

temporal, de lo que Arendt denomina el “consenso cortejado”.⁵⁵ Pero, “(...) no se trata de conseguir un consenso con miras a alcanzar determinados objetivos previamente fijados. Más bien ocurre que el consenso y el acuerdo son fines en sí mismos, y así lo entienden todos los que están implicados.”⁵⁶ El poder es un fin en sí mismo, y se manifiesta como protección y promoción de la libertad a través del consenso y la acción.

Es importante subrayar que para Arendt, resulta ineludible “admitir el carácter contingente y frágil de los asuntos humanos: precisamente porque somos una pluralidad de individuos únicos y diferenciados entre sí, la posibilidad del conflicto y del disenso siempre está presente. La comunidad política, la *polis*, representa un mundo imperfecto —frente al mundo de las ideas— sujeto a la incertidumbre, a la inestabilidad y a la fragilidad de la acción misma”.⁵⁷ Así pues, la política se constituye desde un punto de partida ciertamente inestable: la pluralidad humana. La misma noción de pluralidad lleva implícita la idea de diferencia y con ella, el potencial conflicto. Pero también lleva implícita las ideas de respeto y reconocimiento mutuo.

Desde estos planteamientos, el concepto de ciudadanía recoge el sentido de la acción conjunta en la esfera pública reconociendo la condición de los ciudadanos como pares iguales pero manteniendo la distinción de sus puntos de

⁵⁵ Sobre el concepto de *poder comunicativo* en Hannah Arendt véase Carlos Kohn: “Solidaridad y poder comunicativo: La praxis de la libertad en la filosofía política de Hannah Arendt”, *Res Publica*, Nro. 5, pp. 73-92.

⁵⁶ Joseph M. Esquirol: “En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio”, en Manuel Cruz y Fina Birulés (Comps.): *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 54.

⁵⁷ Sánchez, Cristina: “Hannah Arendt como pensadora...”, *Op. Cit.*, p. 103.

vista. Este concepto se aleja de la idea de una ciudadanía pensada como masa homogénea, en torno a una *identidad* que socave su libertad. Y también de la mera caracterización legal de la ciudadanía.

3. Juicio político y ciudadanía democrática

1) La noción de *sensus communis* que recuperamos al analizar el juicio reflexionante nos abre a la posibilidad de pensar en lo que somos capaces de ver desde posiciones que no son las nuestras, esto es, nos abre a la posibilidad de pensar representativamente y juzgar reflexivamente. Empezamos ya a atisbar la relación del juicio con la noción de ciudadanía democrática.

Según el planteamiento arendtiano, el espacio público es tanto un espacio de aparición que se constituye en el encuentro constante de los ciudadanos plurales, como mundo común. Desde ambos sentidos, esto es como espacio de aparición y como mundo común, podemos atisbar esta otra dimensión, ser espacio para el juicio reflexivo, un espacio para la argumentación y la deliberación crítica.

La idea de mundo común vinculada con la de *sensus communis* es una respuesta para aquellos que dudan de la posibilidad del diálogo sustantivo como forma de construir espacio público. Ser miembro de una comunidad política significa construir un mundo común. A veces puede dar la impresión de que Arendt habla sobre el mundo común como si su posibilidad estuviera dada en el hecho ontológico de la pluralidad humana. Y es cierto que, en su libro *La Condición Humana*, ella tiende a hablar del mundo común como sinónimo de la realidad mundana, entendida como el sentido de objetividad que se genera por la presencia de otras personas que ven lo veo y escuchan lo que oigo, aunque su punto de vista no sea idéntico. Sin embargo, el mundo común no está dado; es un logro político, y raíces están en el hecho de la pluralidad humana. El mundo común no sólo se construye con diferentes perspectivas, sino con actos imaginativos de pensar y juzgar

***La capacidad de juicio
para una ciudadanía democrática***

que tengan en cuenta la pluralidad. Para Arendt, lo que es común para nosotros no es una concepción general del bien o de lo moral y políticamente correcto que todos tendríamos que compartir, sino más bien un espacio público que es creado a partir de la expresión pública de la pluralidad de concepciones integrales. El mundo común es "el espacio en el que las cosas se vuelven públicas". Esta idea del mundo común como el espacio en el que las cosas se vuelven públicas nos recuerda que el carácter político de cualquier práctica humana no se da en la práctica en sí misma sino que se crea a través de lo que Arendt llama acción en concierto. Es en este espacio donde, al hacer público un juicio (piénsese en el 15M o el ocupa Wall Street) corremos el riesgo de ser rechazados como irracionales, o bien, conseguimos que un asunto se vuelva una cuestión política sujeta a debate.

La idea de un mundo común nos invita a reconocer que es nuestra práctica de la política la que convierte el pluralismo de valores en un combate mortal, en lugar de en algo intrínseco de las sociedades democráticas. La afirmación de la pluralidad como algo que sólo puede aparecer en público, en lugar de algo que es privado, en algún sentido, oculto, es crucial. Las diferencias son siempre variables y estos cambios son fundamentales para que los reclamos de grupos o individuos diversos no sean reprimidos y puedan obtener voz política adecuada.

Ahora bien, estas nuevas variaciones de lo comunmente aceptado no estaban ahí desde el inicio —podemos decir, no son originarias— y en muchos casos suponen violaciones a lo comunmente aceptado. Los grupos, los colectivos, las personas ganan su voz política aceptando el riesgo de ser considerados irracionales u ofensivos o incluso, fuera de la ley. Simplemente no podemos saber lo que significará nuestras palabras —o si serán entendidas como irracionales, como locuras, como ofensas, como políticamente irrelevantes, o alguna combinación de las anteriores— antes del momento de su enunciación y recepción. La apertura a las nuevas demandas es fundamental para las sociedades democráticas.

Por tanto, hemos de concebir el mundo común, el espacio público como un ámbito que hace posible que los ciudadanos en singular o los grupos o colectivos se arriesguen a discrepar, disentir o exponer nuevas concepciones sin temor a ser considerados locos, irracionales o subversivos.

2) Recordemos nuevamente que el juicio político es facultad de pensar lo particular sin la mediación de un concepto. En efecto, el desarrollo de una ciudadanía democrática no será posible a menos que reconozcamos que no hay reglas universales, ideas preconcebidas, para hacer juicios sobre cuestiones de interés común. El ejercicio del juicio reflexivo no es el ejercicio de una técnica, no es la aplicación de una regla; tal sería el caso del juicio determinante. Sólo contamos con la práctica de juzgar a partir del mundo común, ejerciendo la capacidad de pensar ampliado y el *sensus communis*. Con la práctica del juicio reflexivo, la expresión de las diferencias de valor puede ser vista, con Arendt, no como algo a ser administrado por una idea de la razón en nombre de la tolerancia y la estabilidad social, sino como susceptible de convertirse en parte del mundo común.

3) Esta es la apuesta de Arendt, para quien las perspectivas plurales son el alma misma de la esfera pública. Las propuestas divergentes se convierten en una amenaza para la esfera pública cuando ya no se expresan en el ámbito público. La validez de los valores expresados como juicios políticos depende no de su redención por alguna agencia objetiva o por el discurso de la razón pública, sino por los juicios reflexivos de los ciudadanos en la práctica política. Para preservar una esfera pública democrática y desarrollar esta práctica de construcción del mundo apelamos al ejercicio del juicio político tal como Arendt lo dejó esbozado.⁵⁸

⁵⁸ Desde el punto de vista de la filosofía y teoría política se postula que la única vía válida para resolver conflictos entre normas, valores y

La capacidad de juicio para una ciudadanía democrática

Esta manera de concebir el juicio político nos invita al tratamiento intersubjetivo de los asuntos comunes. Nos invita a reivindicar la palabra como forma de acción política. Se trata entonces de una concepción de la política muy distinta de aquella que proclama el compromiso entre intereses como fórmula de cohesión social cuya formulación es exterior a la acción política misma. Fundado en tal compromiso parece débil el lazo entre los ciudadanos debido a que el individuo sólo conoce la búsqueda del propio interés y rechaza toda interferencia, toda obligación que pueda trabar su libertad. La ilusión liberal de que la armonía podría nacer del 'libre juego' de los intereses particulares y que la sociedad moderna ya no tiene necesidad de la virtud cívica se ha mostrado peligrosa: cuestiona la participación real de los ciudadanos en la vida pública. Desde dichos planteamientos resulta difícil generar en los ciudadanos el *sensus communis* y el pensar ampliado imprescindibles para el ejercicio del juicio político.

Apelar al *sensus communis* y a la noción de mundo común, no implica una suerte de comunidad política unida por un *bien común*, por una *voluntad general*; la propuesta arendtiana no requiere la supresión de la diversidad en favor de la unidad. Todo lo contrario, ella concibe, como he subrayado más arriba, la ciudadanía desde el concepto de pluralidad.

Desde esta perspectiva, hay mucho que decir en torno al concepto de juicio político como una característica crucial y cotidiana de una ciudadanía democrática. Para reclamar el juicio como una práctica de la ciudadanía democrática, necesitamos pensar dicha práctica más allá de una mera forma de participación. Tendría que entenderse también como una forma de hacer señalamientos y

principios está en el *uso público de la razón* (Kant), la *razón pública* (Rawls), o el *discurso y deliberación pública* (Habermas).

reclamaciones que genera acuerdo sobre cuestiones de interés común mediante la ampliación de nuestro sentido de lo que cuenta como una cuestión común. Pareciera que juzgar y hablar políticamente fuera de los límites establecidos por la razón pública es siempre un riesgo inquietante que puede demandar principios políticos básicos. Sin embargo, el mayor riesgo es ser rechazados por los conciudadanos, tratados, si no como locos como profundamente irracionales y por lo tanto, como no teniendo nada que decir políticamente. Pero de igual manera, dicho riesgo puede constituir algo nuevo: dominios inesperados y temas de debate político democrático legítimo; altavoces imprevistos de juicios políticos y reclamos, que a su vez, generan nuestro sentido del mundo común.

4. Para concluir

La mayor amenaza para las democracias contemporáneas no radica en el conflicto entre doctrinas inconmensurables, sino la pérdida de un mundo común en el que las diferencias de perspectiva puedan ser expresadas y juzgadas pública y críticamente. En este sentido, los actos de juzgar, los juicios que llevan a cabo los ciudadanos deben ser entendidos como la práctica indispensable que supone la construcción del mundo común.

Arendt sostuvo que apelar a una verdad absoluta socava la libertad de los ciudadanos, pues parece colocar la autoridad para actuar políticamente en un orden extra-político. Además, en su opinión, las pretensiones de verdad plantean graves peligros a la política democrática, porque tienden a impedir todo debate. Las pretensiones de verdad suponen una llamada al silencio ensordecedor. De manera que Arendt no le teme al debate que provocan las distintas pretensiones de verdad sino al silencio. Es importante no olvidar que cualquier reclamación, incluyendo el reclamo de verdades evidentes, depende finalmente del acuerdo y el consentimiento; depende de ese *consenso cortejado* que se alcanza a partir del debate, la deliberación y la

***La capacidad de juicio
para una ciudadanía democrática***

argumentación de los juicios emitidos por una ciudadanía democrática. Es justo la incertidumbre acerca de cómo nuestras palabras serán tomadas por otros, lo que permite que el juzgar no sea sólo una actividad para fijar límites, para distinguir entre lo que es racional y lo que no lo es, sino una posibilidad para la construcción de una democracia más incluyente y participativa. Visto desde esta perspectiva, el juicio reflexivo en política descansa en un supuesto moral de reconocimiento mutuo, de respeto a la diferencia desde la pluralidad. La capacidad de juicio es, sin duda, una herramienta fundamental para una ciudadanía democrática.

Brookline, Mass.
10 de junio 2013