

La exigencia democrática del juicio

G. Lucas¹

¹ Escuela Internacional de Doctorado de la Universidad de Murcia, gonzalo.lucas@um.es

El objetivo de la presente comunicación es analizar las posibilidades y limitaciones que el trabajo de Hannah Arendt nos plantea para pensar la complejidad de las relaciones entre verdad y democracia. A pesar de que ha llegado a ser un lugar común por parte de la crítica sostener que la apuesta arendtiana por la democracia radical conlleva la dispensabilidad de la verdad, este trabajo pretende poner en cuestión la rotundidad de semejante juicio. Si bien es cierto que afirmaciones de la propia Arendt parecen dar pábulo a esta crítica¹, y en ese sentido no puede decirse que sea infundada, consideramos que su planteamiento gana en profundidad si se lo entiende antes como un esfuerzo por impugnar el modo como ha sido enmarcado el problema que como la mera afirmación de la primacía de la democracia sobre la verdad. Por tanto, solo una reflexión crítica sobre las categorías desde las que ha sido pensada la política nos permitirá sustraernos de la trampa dicotómica que nos obliga a optar o por la verdad o por la democracia. Debemos preguntarnos qué nos está diciendo Arendt cuando nos habla de verdad, de libertad, de opinión, de objetividad, de subjetividad,... Para ello, proponemos dos rutas de acceso a dicho ejercicio de resignificación: por un lado, la contraposición que, a propósito del concepto de *doxa*, establece entre el distinto modo que tienen Sócrates y Platón de concebir la política y, por otro, el análisis del juicio estético kantiano y su analogía con el juicio político. Si en los diálogos platónicos queda fijada la consideración que toda la tradición filosófica, a partir de ese momento, dispensará a la política², en Sócrates y Kant detecta Arendt dos momentos en donde es cuestionado el lugar desde el cual el filósofo ha dirigido su mirada a la esfera de los asuntos humanos.

Sócrates: la verdad en la *doxa*

Arendt sostiene que la relación entre verdad y democracia se tornó problemática cuando, en el marco de la crisis de la democracia ateniense, se desencadenó el conflicto entre la filosofía y la política. De acuerdo con su lectura, la filosofía, desde Parménides pero fundamentalmente a partir de Platón, ha encontrado dificultades para pensar conjuntamente verdad y democracia, como si no hubiera otro modo de relacionarlas más que procediendo por subordinación, como si la afirmación de la una sólo pudiera realizarse previa renuncia a la otra. La condena de Sócrates por la Atenas democrática testimonió, siguiendo el relato platónico, la imposibilidad de cualquier intento de reconciliar una y otra: la verdad no podía emanar del *demos*, incapaz de trascender los límites de lo idiosincrásico (*doxa*): *“El espectáculo de Sócrates sometiendo su propia doxa a las*

¹ En no pocos lugares parece Arendt insinuar, cuando no afirmar abiertamente, la incompatibilidad entre una y otra. Valga como muestra: “Vista con la perspectiva de la política, la verdad tiene un carácter despótico” (Arendt, 1996: 253).

² Arendt recurre a Pascal para ejemplificar, no sin cierto sarcasmo, el desdén con el que la filosofía ha contemplado tradicionalmente el bullicioso latido de la *polis*: “Si han escrito de política, era como si trataran de arreglar un hospital de locos” (Pascal, citado por Arendt 2012: 47). El ámbito político es definido, desde la filosofía, como un espacio anómico, transido de inestabilidad, al que solo una normatividad heterónoma puede conferir orden.

opiniones irresponsables de los atenienses, y siendo sobrepasado por una mayoría, provocó que Platón despreciara las opiniones y anhelara criterios absolutos" (Arendt, 2015: 45). La conclusión aristocrática a la que arribaba el razonamiento platónico era que el contexto democrático actuaba como disolvente de las diferencias, impedía distinguir a los mejores de los peores, corroía la idea de justicia en virtud de la cual las diferencias "naturales" o funcionales de los ciudadanos debían tener su reflejo en el orden político. Solo desde ese estado de orfandad normativa podría explicarse la ceguera de los atenienses, solo así podía resultar inteligible la decisión de considerar intolerable y dañina la presencia en la ciudad del mejor de sus miembros. Por tanto, urgía un nuevo orden sociopolítico: la desigual distribución social del conocimiento habría de llevar aparejada la jerarquización social del trabajo político a fin de preservar el bien de la polis. La autoridad epistémica, que en la estrategia platónica sufre un proceso de privatización al ser evacuada del foro público, deviene, finalmente, autoridad política.

El relato platónico –que es el relato de la filosofía– se construye, dirá Arendt, no en continuidad con la reflexión socrática, sino desde la ruptura con ese legado. Arendt insiste en resaltar la distancia entre maestro y discípulo a partir del modo en que uno y otro se posicionan ante polis: si Sócrates trata las cosas políticas, las discute, desde el punto de vista de la ciudad, Platón instituye la filosofía política en abierta oposición a los asuntos humanos con el fin de someterlos (Abensour, 2007: 102). La figura de Sócrates, no obstante, no está exenta de ambigüedad pues representa la bisagra entre lo prefilosófico político y lo filosófico en sentido estricto (Cassin, 2008: 180), lo cual hace que, en ocasiones, aparezca cubierto con ropajes sofísticos y que en otras sea difícil no verlo como el pálido reflejo de su discípulo. Pese a todo, cuando Arendt se refiere a él como un "pensador no profesional" –algo que, por cierto, también dirá de Kant– pretende subrayar su condición simultánea de pensador y ciudadano. El pensamiento, tal como es practicado por Sócrates, no se ha escindido todavía de la acción, *bios politikos* y *bios theoretikos* no han revelado aun su incompatibilidad. La actividad del pensador no hace de la soledad su condición de posibilidad, sino que el pensamiento surge y se desarrolla anclándose en el mundo, entre los otros, junto a otros.

En Arendt el par conceptual *doxa-alétheia* desempeña un rol fundamental para explicar la discontinuidad entre Sócrates y Platón. A raíz de la condena sufrida por aquel, Platón comienza a poner "en duda ciertas enseñanzas fundamentales de Sócrates" (Arendt, 2015: 44) y entre aquello que urge reformular destaca el concepto mismo de *doxa* y su relación respecto a la verdad. En el tiempo prefilosófico –en el tiempo anterior a la hegemonía del *bios theoretikos*– la *doxa* se entendía como "la formulación en el discurso de lo que *dokei moi*, esto es, "de lo que me parece a mí"" (Arendt, 2015:51-52), la *doxa* revelaba el modo como a cada uno se le presenta el mundo y, remarca nuestra autora, "no era arbitrariedad y fantasía subjetiva, pero tampoco algo absoluto y válido para todos" (Arendt, 2015: 52). Por tanto, la *doxa* designaba un espacio intermedio entre lo arbitrario y lo absoluto, un espacio de posibilidades de lo que no es ni lo uno ni lo otro. Ese justamente era el espacio político, el de la actualización de lo posible por medio de la acción libre. Para Platón, sin embargo, la verdad será siempre "entendida como lo contrario de la opinión" (Arendt, 2015: 45), y, sentencia Arendt, semejante "oposición entre verdad y opinión ciertamente fue la conclusión más antisocrática que extrajo Platón del juicio de Sócrates" (Arendt, 2015: 46). Afirmar que no todas las opiniones son universalmente válidas es distinto a decir que todas las opiniones son erróneas. El sino de

la política corre distinta suerte a la luz de una afirmación u otra, porque ninguna democracia es concebible si enfocamos la relación verdad-opinión en términos de antagonismo:

Si fuera posible un conocimiento seguro y total (*episteme*) de la esfera humana, la política tocaría inmediatamente a su fin y la democracia sería imposible y a la vez absurda, pues la democracia supone que todos los ciudadanos tienen la posibilidad de alcanzar una *doxa* correcta y que nadie posee una *episteme* de las cosas políticas (Castoriadis, 2005: 116)

La epistemocracia que Platón alza frente a la democracia supone una nueva geografía de la verdad y una redistribución del poder: allí donde antes se situaba la oportunidad de mejorar las *doxai* particulares, ahora solo hay error y confusión. Si Platón estaba convencido de que ninguna verdad cabe esperar de la deliberación pública, para Sócrates, quien no hacía más que reflejar el sentir común griego, todas las verdades que el hombre puede conocer, lejos de ser absolutas, están condicionadas justamente por la forma en que aparecen, están “adheridas” a la *doxa*: “La verdad absoluta, que sería la misma para todos los hombres y, por tanto, desconectada, independiente de la existencia de cada hombre, no puede existir para los mortales” (Arendt, 2015: 56). La democracia es, precisamente, la manera que la polis concibió para atenuar tal insuficiencia, a saber, la construcción común pero también tensa de esa verdad que reclama la participación de todos y cada uno. Si Arendt ha sido alineada junto a quienes han despreciado el valor de la verdad para la política, quizás sea porque siempre rechazó cualquier verdad, como Platón anhelaba (Latour, 2001: 269), con la que se pretendiera vaciar el ágora.

El juicio como práctica de la democracia

En una célebre entrevista concedida a Günter Gaus afirmó Arendt que siempre ha habido, por parte de la filosofía, una suerte de hostilidad hacia la política, pero que Kant constituía una excepción a esa actitud propia del filósofo (Arendt, 2005: 18). En efecto, a él acude Arendt para renovar la mirada sobre la política. El tratamiento del juicio estético al que Kant consagra su tercera *Crítica* supuso para Arendt una fuente de inspiración para el desarrollo de su concepción del juicio político³. Sobre el trasfondo de la cuestión totalitaria como fenómeno político sin precedentes en la historia, Arendt se pregunta ¿es posible seguir juzgando?, ¿es posible seguir pensando sin el fundamento de categorías firmes, cuando estas han revelado su obsolescencia? Con la ayuda de Kant, Arendt responde afirmativamente. El tipo de juicio que Kant denominó *reflexionante* es aquel en virtud del cual, en situaciones como la descrita, puede seguir ejerciéndose la actividad de juzgar. A la hora de formular un juicio, cabe contemplar un doble escenario: si por juicio entendemos la facultad de pensar lo particular, la operación no reviste complejidad cuando lo general está dado y procedemos por subsunción; en cambio, cuando ante

³ En las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* sintetiza las claves de su lectura: “Los temas abordados en la *Crítica del Juicio* —lo particular, ya se trate de un hecho natural o de un acontecimiento histórico; la facultad de juzgar, entendida como la facultad de la mente humana para tratar de lo particular; la sociabilidad como condición para ejercer dicha facultad, es decir, la percepción de que los hombres dependen de sus semejantes no sólo porque poseen un cuerpo y unas necesidades físicas, sino precisamente a causa de sus facultades mentales— son temas, todos ellos de importante significado político —esto es, importantes para la política—” (Arendt, 2012: 35).

nosotros sólo tenemos lo particular y nada más, entonces el juicio deviene una “facultad que combina, de manera misteriosa, lo particular y lo general” (Arendt, 2012: 140). En el primer caso estaríamos ante un juicio *determinante* y, en el segundo, ante otro *reflexionante*. Para nuestra autora, “el verdadero juicio comienza allí donde lo que Kant llamaba juicio determinante falla o fracasa” (Zerilli, 2008: 248). La singular validez de los juicios *reflexionantes* –que poseen una validez *universal subjetiva*– viene a descubrir un espacio epistémico *difuso, intermedio*, una zona densa en matices donde el filósofo sólo distinguía blanco y negro. De modo análogo a la *doxa*, tales juicios no alcanzan una *validez objetiva*, pero tampoco son meras expresiones de preferencias subjetivas. ¿Cómo pensar entonces la validez de lo contingente? ¿Cómo hacer compatible el hecho de que, al juzgar la belleza de una pintura o de un poema, reconocemos la imposibilidad de aducir una evidencia última que sustente el contenido de nuestro juicio pero, al mismo tiempo, nos resistimos a aceptar que ese juicio es arbitrario sin más, y que tan lícita es su afirmación como su negación?, es decir ¿qué clase de “verdad” ponemos en juego cuando juzgamos? En la medida en que el juicio estético es concebido como el caso particular de una regla indecible cuya confirmación, no obstante, espero obtener por la adhesión de los demás, la validez del juicio se desplaza al espacio *inter-subjetivo*. El ámbito de la intersubjetividad surge en base a la existencia de un sentido común, un sentido compartido por todos los sujetos juzgantes, que actúa como garantía de que los juicios aparentemente más privados (los juicios de gusto) están referidos a un mundo no-subjetivo, a un mundo “común a todos” (*koinon*) y son, por ende, *comunicables*. La validez del juicio encuentra su fundamento en la publicidad o en su comunicabilidad, por cuanto el asentimiento de los otros, aun cuando esperable, no puede ser exigido ni es inmediatamente realizable, sino que únicamente *podrá* producirse tras un intercambio de pareceres, tras un proceso deliberativo. El debate público, el encuentro con los otros, la consideración de los distintos puntos de vista –en definitiva, el ejercicio de lo que Arendt denomina una “mentalidad amplia”– hacen posible que un determinado juicio, que comporta una innegable dimensión subjetiva, generalice su validez:

Cuantos más puntos de vista tenga yo presentes cuando estoy valorando un determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más validas mis conclusiones, mi opinión (Arendt, 1996: 254).

No obstante, la universalidad o la validez de los juicios son siempre litigiosas porque suponen un cierre, un acuerdo, que nunca es definitivo, que siempre está bajo la amenaza de impugnación: “el interminable discurso entre los hombres jamás cesará mientras el hombre siga existiendo” (Arendt, 1992: 38). La verdad del juicio no es verificable por su identidad con un estado de hechos, se trata más bien de “algo que tiene que ser precisamente descubierto mediante su realización progresiva” (García Ruíz, 2016: 73). Por medio del juicio descubrimos nuestra pertenencia a una comunidad, descubrimos a quienes comparten con nosotros la vida, lo cual no quiere decir que ese “sentimiento comunitario” sea el fundamento que otorga validez a nuestros juicios, sino que ese sentido común, al tiempo que estabiliza nuestros consensos, es lo que contestamos, modificamos, ampliamos, reactualizamos, al ejercer la actividad de juzgar.

En el juicio *reflexionante-estético* kantiano, en su genuina *autonomía*, encuentra Arendt el modo de responder al desafío platónico y rescatar a la política del descrédito al

que la tradición filosófica la ha relegado. La *insuficiencia epistémica* inherente al juicio (*reflexionante*), su carácter no concluyente, no definitivo, que tantos recelos ha suscitado entre los filósofos profesionales es, justamente, motivo de júbilo para la teórica alemana. La constatación de que no hay certidumbres *a priori* no implica necesariamente entregarnos al escepticismo, aunque sea un riesgo siempre presente, más bien nos urge a tejer, destejer y retejer infatigablemente, como Penélope, el tapiz democrático⁴. Si esperábamos un método, Arendt solo nos legó una práctica: desde el punto de vista político, una vez sabemos que ya no hay un *afuera de la caverna*, que ningún conjunto de *mores* vendrá en nuestro auxilio, lo más valioso que podemos hacer es asumir la responsabilidad de juzgar, de juzgar críticamente, es decir, ponderando nuestra posición con la de todos y cada uno. A través de la práctica del juicio constituimos el mundo que nos constituye. Actuar así no garantiza el acuerdo pero, en caso de producirse, y nunca debemos dejar de insistir en ello, será común y sin coacción. Arendt creyó encontrar en la tercera de las *Críticas*, donde según ella residía la filosofía política no escrita de Kant, un punto de apoyo para reivindicar el valor de la opinión frente a la verdad del filósofo. La concepción del juicio político en términos de juicio *reflexionante* le permite salvaguardar la libertad inherente a la praxis política, ensayar las posibilidades de una nueva filosofía política –de un pensamiento no hostil a la política– fundada en la *pluralidad*, precisamente en aquello que la filosofía, desde Platón hasta Marx, se ha empeñado en sofocar. Semejante pluralidad, lejos de constituir una amenaza, es el único lugar donde buscar, y quizás encontrar, la única verdad que nos es dado esperar, la única verdad democrática.

Referencias bibliográficas

- ABENSOUR, M. (2007). *Para una filosofía política crítica. Ensayos*, Barcelona: Anthropos.
- ARENDR, H. (1992). *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona: Gedisa.
- ARENDR, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona: Península.
- ARENDR, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid: Caparrós Editores.
- ARENDR, H. (2012). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona: Paidós.
- ARENDR, H. (2012). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona: Paidós.
- ARENDR, H. (2015). *La promesa de la política*, Barcelona: Austral.
- CASSIN, B. (2008). *El efecto sofístico*, Buenos Aires: FCE.
- CASTORIADIS, C. (2005). *Los dominios del hombre*, Barcelona: Gedisa.
- GARCÍA RUÍZ, A. (2016). *Impedir que el mundo se deshaga. Por una emancipación ilustrada*, Los libros de la catarata: Madrid.
- THIEBAUT, C. (2010). Tolerancia y hospitalidad. Una reflexión moral ante la inmigración (A Rafael del Águila, *in memoriam*). *Arbor*, CLXXXVI 744 julio-agosto (2010), 543-554.
- ZERILLI, L. (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad*, Buenos Aires: FCE.

⁴ En una línea muy próxima al planteamiento arendtiano, ante la pregunta sobre dónde situar los límites de la tolerancia, el profesor Carlos Thiebaut afirma: “No hay criterio absoluto para ello; sólo el ejercicio de nuestros juicios y de nuestros debates en los que tejemos la aceptación de las diferencias (de las razones diferentes a las nuestras) de los otros y de las razones que les damos, unas razones que, al contar con la perspectiva de la segunda persona, modifican, van modificando, las nuestras. La tolerancia, el movimiento de la tolerancia, es la constatación de que no hay, *a priori*, nada fijado en algún cielo o en algún infierno, en algún texto o por alguna autoridad, que defina qué es la condición humana o cómo debe ser” (Thiebaut, 21010: 548-9).