

JUICIO POLÍTICO, COMPETENCIA CÍVICA Y PENSAMIENTO REPRESENTATIVO. UN ENSAYO DE FUNDAMENTACIÓN

POLITICAL JUDGMENT, CIVIC COMPETENCE AND REPRESENTATIVE THINKING. AN ESSAY OF FOUNDING

FERNANDO BÁRCENA ORBE

Universidad Complutense. Departamento de Teoría e Historia de la Educación. Facultad de Educación. Edificio La Almudena, Pº de Juan XXIII s/n., 28040 Madrid.

RESUMEN

En este artículo se analiza la facultad de juicio político como una destreza principal de la dimensión cognitiva de la competencia cívica. El objetivo del artículo es colaborar en la construcción de una sólida base conceptual y filosófica para los estudios sobre la educación de la ciudadanía. Para ello, el autor presenta y evalúa la importancia, para el contexto de la reflexión educativa, del pensamiento político de Hannah Arendt, y en particular su teoría del juicio político.

SUMMARY

In this paper the faculty of political judgment is analysed, conceived as a main craft of the cognitive dimension of civic competence. The objective of the paper is to help in building a secure conceptual foundation, from a philosophical point of view, in the theoretical studies of citizenship education. To this end, the author presents and evaluates the importance of Hannah Arendt's political thought, and particularly her theory of political judgment, to the context of educational reflection.

I. INTRODUCCIÓN.

El propósito de este artículo es intentar una fundamentación teórica de la facultad de juicio político concebido como una categoría de especial relevancia en la explicación de la madurez cívica¹.

En el actual debate pedagógico en torno a la educación cívica no se ha prestado una especial atención al juicio político como ingrediente de la competencia cívica. De hecho, la introducción de la educación moral y cívica dentro del currículo de la reforma educativa española, por poner un ejemplo, ha llevado a los estudiosos del tema a desarrollar programas y materiales adecuados para ser llevados a la práctica por los educadores, pero es casi nula una investigación teórica sobre la educación cívica a la luz de las más importantes tradiciones filosóficas de pensamiento ético-político². Existe una «pedagogía de la educación cívica», o al menos un intento de elaboración de la misma, pero no una *filosofía de la educación cívica*. Este artículo intenta realizar una contribución en esta última dirección.

En este trabajo me voy a referir a la facultad humana de juzgar en tanto que destreza política de una ciudadanía madura. Este punto de vista no implica compromiso alguno con la idea de que el juicio no sea el ejercicio individual y personalísimo de una modalidad de pensamiento. Simplemente deseo subrayar la idea de que, en el contexto de nuestras sociedades democráticas actuales, es necesario habilitar al ciudadano para mejorar su competencia como un ser político diestro en las artes de la deliberación pública y el juicio político³.

II. EL JUICIO Y LA DIMENSIÓN COGNITIVA DE LA COMPETENCIA CÍVICA.

El estudio de la educación cívica, desde el punto de vista de una filosofía de la educación, presenta, al menos, dos fuentes de interés principales. En primer

1. Debo advertir ya desde el principio que cualquier intento de elaboración de una «teoría» del juicio —sea este político o de otra índole— puede resultar un contrasentido desde la perspectiva según la cual todo juicio, como expresión de la capacidad humana de juzgar, muestra precisamente las «limitaciones» de toda teoría. Por eso asumo aquí enteramente la siguiente advertencia, que formula Ronald Beiner en su ensayo *Political Judgment*, Methuen, Londres, 1983 (trad. española: *El juicio político*, F.C.E., México, 1987): «Por tanto, cuando hablo de una teoría del juicio, no quiero decir más que una reflexión razonada acerca de la facultad de juicio» (p. 174). Siempre que se cite esta obra, se hará por la versión española.

2. Por tales tradiciones entiendo las que forman el sustrato histórico-ideológico de la actual controversia protagonizada, dentro de la filosofía moral y política contemporánea, por los teóricos del liberalismo y los pensadores comunitaristas. Como este debate tiene su contexto propio en el ámbito angloamericano, no es extraño que en España todavía no se le haya prestado especial atención en los estudios sobre educación moral y cívica. Para hacerse una idea de la importancia que el mencionado debate tiene para la demarcación curricular de la educación cívica, puede consultarse: NATIONAL COUNCIL FOR THE SOCIAL STUDIES (1919) *CIVITAS: A Framework for Civic Education*. Whashington, Center for Civic Education.

3. Sobre la importancia de la deliberación en la educación y la sociedad, véase la reciente publicación: DILLON, J.T. (Ed.) (1994) *Deliberation in Education and Society*. Norwood, Nueva Jersey, Ablex Publishing Corporation.

lugar, el estudio de la *dimensión moral* de la competencia cívica. Bajo este primer punto de vista la educación de la ciudadanía parece estar relacionada con el problema más amplio de su educación moral. Lógicamente, aquí las perspectivas teóricas que se pueden adoptar son diversas. Una de tales perspectivas —que no desarrollaré en este trabajo, pero que me parece del mayor interés— se refiere al tema de la formación del *carácter cívico*. La idea que subyace a la necesidad de estudiar esta dimensión «moral» de la competencia cívica radica en la afirmación de que la supervivencia de una fuerte democracia depende mucho menos del estudio de una teoría de la justicia o de la «estructura básica» de la sociedad que de una ciudadanía éticamente sensibilizada y capaz de construir su carácter mediante la práctica de determinadas virtudes cívicas⁴.

Junto a ese primer nivel de análisis se puede añadir lo que llamaré la *dimensión cognitiva* de la competencia cívica. Aquí el interés se centra en el estudio de la facultad de juicio político, es decir, en la capacidad de juzgar políticamente como manifestación de la práctica de la *inteligencia cívica*. De acuerdo con esta segunda dimensión, podemos decir que el ciudadano madura su condición de tal en la medida que es ayudado a construir juicios cívico-políticos relevantes en un contexto pluralista y en ausencia de un fundamento claro y único para el ejercicio de juicio. Un ciudadano competente, por tanto, es aquél que ha sido educado en el arte de la deliberación pública y en las destrezas propias del juicio.

Será esta segunda dimensión de la formación cívica la que será el objeto de análisis en este trabajo. Para ello, lo que hemos de intentar es una investigación específica de la naturaleza del juicio como facultad política. Sólo si damos este primer paso estaremos en condiciones de analizar cuestiones más puntuales.

III. JUICIO POLÍTICO Y EDUCACIÓN DEMOCRÁTICA.

B. Barber, rescatando una línea de pensamiento que se remonta a Aristóteles y que recorre la doctrina de los teóricos de la tradición del «humanismo cívico»⁵, afirma en su libro *Strong Democracy* que una de las principales condiciones facilitadoras de una «democracia fuerte» es una educación de la ciudadanía en la capacidad para elaborar juicios políticos en ausencia de un fundamento claro y único

4. Esta es la postura que se defiende en: KYMLICKA, W. y NORMAN, W. (1995): «Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory», en BEINER, R. (ed.): *Theorizing Citizenship*. Nueva York, SUNY Press, pp. 283-323.

5. Sobre esta tradición, véase: POCOCK, J. G. A. (1975) *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, Princeton University Press; BOCK, G., SKINNER, Q. y VIROLI, M. (1990) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge, Cambridge University Press; SULLIVAN, W. M. (1986) *Reconstructing Public Philosophy*. Berkeley, University of California Press; DAHL, R. (1992) *La democracia y sus críticos*, pp. 35-49 y pp. 360-370. Barcelona, Paidós. OLDFIELD, A. (1990) *Citizenship and Community*. London, R.K.P.; PETTIT, Ph. (1994) «Liberal/Communitarian: MacIntyre's Mesmeric Dichotomy», en HORTON, J. y MENDEUS, S. (Ed.) *After MacIntyre*, pp. 176-204, Cambridge, Polity Press.

para el juicio: «La tarea de la democracia debe ser inventar procedimientos, instituciones y formas de ciudadanía que nutran el juicio político y socorran la elección y la acción comunes en ausencia de una metafísica»⁶.

La idea de Barber es que en sociedades como las nuestras, el pluralismo, el multiculturalismo y la ausencia de un fundamento único y claro —de tipo ideológico, filosófico, metafísico— y universalmente aceptado para la toma de decisiones políticas y la construcción del juicio es un rasgo inherente de la propia democracia que debe tenerse presente si se quiere preparar con realismo una fuerte ciudadanía, una ciudadanía hábil para juzgar, decidir y preparada para el debate y la deliberación públicas, para la conversación cívica y el diálogo. Por eso, para Barber, una sólida ciudadanía, que es condición necesaria de una fuerte democracia, necesita ser adiestrada en las artes de la deliberación y la capacidad de juicio. En su obra *The conquest of politics*, afianza este planteamiento, señalando que el ciudadano es un activo partícipe de la política ilustrado en las artes de la interacción social y caracterizado por la capacidad para distinguir los requerimientos de ‘nuestros’ estilos de pensamiento de aquellos que son ‘mis’ estilos de pensamiento. Hablar del juicio político democrático es hablar de la educación cívica y también de estilos de participación política que van más allá del voto ocasional. Es del juicio político del que hablamos cuando nos referimos al ciudadano competente⁷. Desde el punto de vista del estado de la cuestión del tema del juicio político, donde mejor podemos encuadrar su análisis y problemática probablemente sea en el seno de la obra de Hannah Arendt en la que podemos encontrar una fuente de información privilegiada y una constante referencia a nuestro tema. Será esta última línea de trabajo la que se adoptará preferentemente en este artículo.

Pero para proseguir esta línea de investigación, lo primero que debemos hacer es intentar centrar lo más posible la problemática en torno al juicio político. En el siguiente apartado presentaré algunas perspectivas fundamentales acerca de la naturaleza del saber político y sus relaciones con el ejercicio del juicio, para mostrar en qué términos se ha solido presentar lo que llamaré la «epistemología del juicio político».

IV. JUICIO Y SABER POLÍTICO: PERSPECTIVAS PARA UNA EPISTEMOLOGÍA DEL JUICIO POLÍTICO.

Uno de los principales problemas que tiene que afrontar la construcción de una teoría del juicio político es el saberse situar adecuadamente entre, por una parte, los contornos de la excelencia de la vida intelectual y la racionalidad —pues todo juicio político es siempre un tipo de actividad mental— y, por otra, el de los compromisos estrictamente políticos y el de la acción pública.

6. BARBER, B. (1994) *Strong Democracy*, p. 166, Berkeley, University of California Press. Véase también: BARBER, B. (1992) *An Aristocracy of Everyone. The Politics of Education and the Future of America*, Nueva York, Oxford University Press.

7. BARBER, B. (1988): «Political Judgment: Philosophy as Practice», en *The conquest of politics. Liberal Philosophy in Democratic Times*, pp. 210-211, Princeton, Princeton University Press.

En realidad, este problema nos es sino el reflejo de un problema de mayor alcance y específico de toda filosofía política, un problema que apunta directamente a la inherente complejidad de esta disciplina, la cual posee un *telos* o finalidad doble, según señala Parekh en estos términos: «La filosofía política es una disciplina compleja. *Qua filosofía* política tiene como objetivo comprender y explicar la vida política y es *teoría* por naturaleza. Sin embargo, es también filosofía *política*. La política es una actividad práctica que trata de la forma en que vivimos colectivamente, de cómo manejamos nuestros asuntos, de cómo hacemos nuestras elecciones, de cómo resolvemos nuestras diferencias y así sucesivamente, y suscita necesariamente temas morales. Así pues exige una forma de teorización que no distorsione ni nos haga perder de vista su naturaleza práctica»⁸.

Nicolás Tenzer también subraya este último aspecto *práctico* de la filosofía política al escribir en su *Philosophie Politique* que «en realidad, la filosofía política es acción y no ciencia, norma y no descripción». La política, señala Tenzer, es «el espacio donde son discutidas las cuestiones, espacio fundado hoy día, en nuestras democracias, sobre la ciudadanía y caracterizada por la deliberación como preámbulo más corriente, aunque no general, a la decisión»⁹.

El ámbito conceptual de «la política» y de «lo político» es, desde el punto de vista histórico, sumamente contestable. Una primera aproximación a la determinación conceptual de ambas nociones nos podría llevar a decir que política y político son conceptos que se remiten el uno al otro en un *continuum*. Mientras la política se refiere al *hacer*, lo político remite al *ser*. Ahora bien, «los conceptos políticos, al ser prácticos y problemáticos, sólo se entienden históricamente»¹⁰.

Según Steiberger, esta historia de la reflexión filosófica sobre la política nos muestra tres tesis sobre lo que los filósofos han pensado sobre la naturaleza de la política y, más concretamente aún, sobre la naturaleza del saber político y su relación con la capacidad de juzgar políticamente. Las presentaré, con algún comentario, separadamente.

1. *La irreductibilidad racional del juicio.*

Para un primer planteamiento, quizá el más común y conocido, intelecto y juicio pertenecen a esferas distintas. El juicio político constituye una misteriosa empresa irreductible a principios y procedimientos de análisis precisos y explícitos y, en consecuencia, algo inexplicable. El buen juicio es algo que el sujeto puede o no poseer, pero que, bajo un último análisis, resulta irreductible a la explicación racional y sistemática. En este planteamiento se encuentra latente una variante de la conocida disputa y contraposición entre la teoría y la práctica. Pero lo que está en

8. PAREKH, B. (1986): *Pensadores políticos contemporáneos*, p. 11, Madrid, alizna.

9. TENZER, N. (1994); *La Philosophie Politique*, p. 32. París, P.U.F.

10. NEGRO, D. (1994): «Sobre el concepto de política y político», en COLOM, A. J. (Ed.) *Política y planificación educativa*, p. 20, Sevilla, GIT-PreuSpínola.

cuestión no es la práctica *per se*, sino una clase particular de habilidad práctica, de la que, supuestamente, no es posible ofrecer un relato sistemático.

A pesar de las muchas dudas que suscita un planteamiento como este —pues siempre cabe interrogarse cómo es posible aludir a la existencia de algo tan innarrable como la misteriosa capacidad de juzgar— lo cierto es que en la actualidad cobra una gran vigencia y fuerza esta tesis. Por eso, Steinberger señala: «Creemos que el juicio en política no es reductible a, y tal vez incluso no correlacionado con, la habilidad para comprender, formular, y evaluar argumentos de sustancia teórica o analítica. Esta creencia, aunque extensamente defendida, está mal definida, y no es, por tanto, autoevidentemente cierta. Con el fin de evaluarla adecuadamente, y para explorar por tanto lo que esta primera tesis presupone, ante todo precisamos un *análisis* del proceso del juicio, del sentido común y de la sabiduría política como cosas relacionadas con y diferentes del intelecto teórico»¹¹.

2. *El planteamiento antifundacionalista.*

Una segunda tesis, más articulada y rigurosa que la anterior, reacciona frente al punto de vista fundacionalista del conocimiento —que encontramos tanto en Platón como en Hobbes— según el cual la política está relacionada con el conocimiento cierto pero no con la opinión.

En efecto, la perspectiva platónica se apoya en la explícita distinción entre conocimiento y opinión. Esta distinción favorece una versión «fundacionalista» de la política en el sentido de considerar la vida política como gobernada por el conocimiento. La posibilidad de un conocimiento de la política, según esta versión, requiere, al menos, admitir determinados presupuestos epistemológicos: 1) la existencia de un mundo suficientemente estable y accesible que permita ser conocido; 2) que algunos humanos poseen las facultades pertinentes para acceder al conocimiento de ese mundo; 3) que existen datos ciertos y seguros que proporcionan evidencias fiables sobre ese mundo y un fundamento seguro para su correcto conocimiento.

El conocimiento de la política, el saber político mismo, debe poder operar, de acuerdo con estas premisas, en correspondencia con los fundamentos generales del conocimiento mismo. En este sentido, tal y como en la actualidad son concebidas la cognición y la mente humanas, dentro del cognitivismo (que es el núcleo central de las llamadas ciencias cognitivas), el concepto de *representación* es fundamental: la mente humana funciona manipulando símbolos que representan rasgos del mundo. Cognición es representación de los rasgos de un mundo que, por así decir, «está ahí fuera», y cuyos rasgos pueden describirse antes de toda actividad cognitiva.

Esta tesis, aplicada a nuestro problema, sugeriría que el conocimiento de «lo político», concebido éste ámbito como una esfera de la realidad (ya hemos dicho

11. STEINBERGER, P.J. (1993): *ob. cit.*, p. 7.

que lo político se refiere al *ser*) identificable que está «ahí fuera» funciona en términos de representación; sería un *conocimiento representativo*.

¿Pero en qué sentido es un «conocimiento representativo»? Para responder a esta pregunta hay que distinguir entre un *sentido débil* y un *sentido fuerte* de representación. Seguiré por unos instantes tan sólo aquí algunas ideas de Varela, desde el terreno de la ciencias cognitivas¹². En sentido débil, representar es *interpretar* (ej.: una mapa representa una zona geográfica), interpretar un mundo como si fuera de tal manera. En sentido fuerte, se sostiene que existe un mundo predado cuyos rasgos se pueden especificar antes de toda actividad cognitiva. Nuestra cognición es de este mundo, aunque sea parcial, y el modo en que lo conocemos consiste en representar sus rasgos y luego actuar sobre la base de estas representaciones.

Explicar cómo y por qué este sentido fuerte de representación está siendo cuestionado hoy en las ciencias cognitivas nos llevaría a cubrir un árido terreno que necesariamente nos alejaría de nuestro tema, y a narrar la historia del surgimiento de las *teorías conexionistas de la emergencia* y el *enfoque enactivo* del conocimiento. No me resisto, sin embargo, a llamar la atención sobre un hecho apuntado por Varela, y que sí tiene relación con nuestro tema.

Según este autor, como ha demostrado la hermenéutica, «el conocimiento depende de estar en un mundo inseparable de nuestro cuerpo, nuestro lenguaje y nuestra historia social, en síntesis, de nuestra corporización»¹³. Esta visión del conocimiento, que encaja en una orientación no objetivista, apunta a la idea de que «el conocimiento es el resultado de una *interpretación* que emerge de nuestra capacidad de *comprensión*»¹⁴. Tal capacidad de comprensión está arraigada en nuestra corporización biológica, pero se vive y se experimenta dentro de un dominio o campo de *acción consensual* y de *historia cultural*. El hecho definitivo es que nuestra comunidad —como dice Johnson en *The Body in the Mind*— «nos ayuda a interpretar y codificar muchos modelos de sentimiento»¹⁵.

En mi opinión —y esto lo intentaré hacer ver con mayor claridad después, con la ayuda de Hannah Arendt— el juicio político precisamente expresa o manifiesta la existencia de un tipo de mentalidad, de inteligencia o, si se me permite la licencia, de cognición dentro de la cual el concepto de representación, entendido como *representación social* o *comunitaria*, es fundamental.

Por lo que se refiere, por tanto, a esta tesis antifundacionalista sobre la naturaleza del saber y del juicio político, la política es una actividad que procede por caminos no reductibles a los métodos estándar de la ciencia y que nunca opera sometida a reglas fijas o algoritmos. Para dar cobertura teórica a este planteamiento, sus defensores describen la política en términos, por así decir, *no políti-*

12. VARELA, F.J. (1992): *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona, Gedisa.

13. *Ibid.*, p. 176.

14. *ibid.*, p. 177.

15. JOHNSON, M. (1987): *The Body in the Mind*, p. 175, Chicago, University of Chicago Press.

cos, sino más bien mediante analogías y metáforas. Steinberger cita tres: la política como demanda de *excelencia y gloria* (en N. Maquiavelo), la política como *deliberación* (en A. Tocqueville) y la política como *estética* (en F. Nietzsche).

Me interesa destacar algunos aspectos comunes de las dos primeras metáforas, que encuentro bien expresadas dentro de la tradición del republicanismo cívico, y que, de acuerdo con Sullivan trata de recuperar la idea de un sentido de la vida cívica como una forma personal de autodesarrollo: «La clase de autodesarrollo hacia el que los teóricos de la vida cívica han estado interesados es en muchos aspectos la antítesis de la concepción contemporánea de autodesarrollo dentro de una 'cultura del narcisismo'. Tradicionalmente, la ciudadanía ha sido concebida como una forma de vida que transformaba a la persona por entero. Este proceso es, esencialmente, una empresa colectiva. Más aún, la noción de *ciudadano* es ininteligible aparte del *bien común*, y ambos términos derivan su sentido de la idea de que somos por naturaleza seres políticos»¹⁶.

En los *discursos de Maquiavelo* encontramos un ideal cívico republicano, en el sentido de que un régimen así exige un cuerpo de ciudadanos activos y comprometidos en un proceso de deliberación tanto sobre los fines sociales como sobre los medios políticos. El republicanismo denota, así, la idea de que la política está, o debe estar, arraigada en un proceso de participación cívica, de interacción social y de deliberación del que participan ciudadanos virtuosos, formados es la virtud política de la que Montesquieu habla en *El espíritu de las Leyes*.

En *La democracia en América*, de Tocqueville, encontramos abundantes ejemplos de este espíritu cívico del republicanismo. Así, al referirse al «espíritu municipal en Nueva Inglaterra», escribe emocionado Tocqueville: «El habitante de Nueva Inglaterra se apega a su municipio porque éste es fuerte e independiente. Se interesa por él porque contribuye a dirigirlo. Lo ama porque no puede quejarse de su suerte. Pone en él su ambición y futuro. Participa en cada uno de los incidentes de la vida municipal, se ejercita en gobernar la sociedad en la esfera restringida que está a su alcance. Se habitúa a las formas sin las cuales la libertad no llega sino por revoluciones, se penetra de su espíritu, toma gusto al orden, comprende la armonía de poderes y adquiere ideas claras y prácticas sobre la naturaleza de sus deberes así como sobre la extensión de sus derechos»¹⁷.

Las decisiones públicas se toman, pues a través de un proceso de consulta mutua, por las vías de las artes del diálogo y la deliberación, que son los nutrientes naturales del ejercicio del juicio político: una actividad mental que supera, con mucho, el cómodo arte de formular juicio privados sobre asuntos públicos, pero al margen de todo compromiso cívico real con la *cosa pública*.

16. SULLIVAN, W. M. (1986): *Reconstructing Public Philosophy*, p. 157, Berkeley, University of California Press.

17. TOCQUEVILLE, A. DE (1989): *La democracia en América*, I, p. 79, Madrid, Aguilar.

3. *La política como acción y como conversación.*

Finalmente, un tercer planteamiento o tesis se construye, aún con mayor rigor que en caso anterior, a través de las metáforas de la política como *acción* (H. Arendt) y de la política como *conversación* (M. Oakeshott).

Nos interesa destacar, sobre todo, el planteamiento de Hannah Arendt, que nos conducirá de lleno a la primera de las dimensiones conceptuales del juicio político —la dimensión de autoría y agencia cívica— por lo que me limitaré en este epígrafe, tan solo, a puntualizar el núcleo central de ambas propuestas.

Ambas están arraigadas en el esfuerzo por identificar los rasgos distintivos del mundo político, como ámbito opuesto y distinto de otros, como el económico, el social o el científico, por ejemplo. En cada caso la política es concebida como una clase particular de empresa que nos proporciona y reclama un conjunto más o menos único de exigencias y oportunidades. Tanto para Arendt como para Oakeshott se asume que la filosofía racional, tal y como tradicionalmente ha sido concebida, tiene escasa contribución que realizar a la política. En Arendt, mediante la primacía de la *vita activa* sobre la *vita contemplativa*¹⁸, y en Oakeshott a través del concepto de *experiencia práctica*¹⁹.

V. NATURALEZA Y FUNDAMENTACIÓN DEL JUICIO POLÍTICO.

En un mundo como el nuestro, en el que la racionalidad tecnológica y la acción dirigida mediante reglas especificadas y métodos controlados constituye el paradigma racional *par excellence*, y un modelo para la mayor parte de las actividades sociales que aspiran a un *estatus* verdaderamente científico, la apelación al *juicio* y al sentido común constituye, en ocasiones, una pura banalidad²⁰. Es algo que sin más, como ocurre con el sentido común mismo, se da simplemente «por supuesto», por «consabido». Una facultad tan estrechamente relacionada con la acumulación de experiencia, o bien con la posesión de un firme cuerpo de conocimiento especiali-

18. Cfr. ARENDT, H. (1993): *La conducción humana*, Barcelona, Paidós. Es distinta la forma en que Arendt hace primar la *vita activa* sobre la *vita contemplativa*, o la inversa, según nos refiramos a su «teoría de la acción» humana o a su «concepción del juicio». En *La condición humana*, en efecto, aquélla prima sobre esta, pero en *La vida del espíritu*, por lo que se refiere el juicio, la *vita contemplativa* —la condición del espectador— es privilegiada sobre la *vita activa*, la condición del actor.

19. Cfr. OAKESHOTT, M. (1933): *Experience an its modes*, Cambridge, Cambridge University Press y (1975) *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press. Muy interesante y claro es el ensayo: PAREKH, B. (1986) «Michale Oakeshott», en *Pensadores políticos contemporáneos*, pp. 119-148, Madrid, Alianza.

20. Sin juicio, el ejercicio consciente del mal moral es una actividad indiferente, una pura banalidad. La tecnología, en sí misma considerada, no produce este efecto como algo natural a ella misma. Pero bajo su imperio, en la primacía de la pura «razón instrumental», sin embargo, se corre el riesgo de «la desaparición del sujeto humano como creador y constructor de la historia y de la sociedad y acaba convirtiéndolo en siervo, en esclavo de la burocracia y del sistema». MELICH, J.C. (1984): «Los límites de la razón instrumental en la acción educativa», en *III Simposi Internacional de Filosofia de l'Educació*, p. 80, Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

zado, que basta con contar con la primera, o con dominar el saber pertinente a cada caso, para que se de por concluido cualquier intento de análisis del juicio.

La actividad política es, entre otras tantas, una de esas esferas en el transcurso de cuya vocación científica probablemente más se ha depreciado la idea de que el juicio constituye una capacidad compartida por todo ser humano, tanto por el político profesional como por el ciudadano común. Pero también un campo en el que la aceptación de dicha idea puede dar al traste con la pretensión de monopolio de lo político por parte del experto, el tecnócrata y el técnico. Las razones que explican este hecho se encuentran en la base de una larga historia: aquella que relata la forma en que las nociones de la política y de lo político se han ido transformando hasta el punto de alejar cada vez más de la responsabilidad intelectual y moral de la ciudadanía las cuestiones relacionadas con la vida política.

En su ensayo, citado más atrás, sobre el juicio político, Ronald Beiner ha realizado un notable intento por explicar este fenómeno con la vista puesta, lo que de por sí es ya suficientemente significativo, en la elaboración de una teoría del juicio político paralelamente a la reconstrucción de la idea de la ciudadanía: «El juicio —señala Beiner— nos permite comportarnos ante el mundo sin depender de reglas y métodos, y nos permite superar la subjetividad al hacer reclamaciones que buscan un asentimiento general. De este modo queda liberada la razón política, y el ciudadano común puede recuperar el derecho a la responsabilidad y la toma de decisiones políticas que había sido monopolizado por los expertos. Si todos los seres humanos comparten una facultad de juicio que basta para formarse opiniones razonadas acerca del mundo político, entonces el monopolio del experto y del tecnócrata ya no se justifica»²¹.

La reclamación de la facultad de juicio como un elemento central de la competencia de la ciudadanía es una estrategia fundamental en toda tentativa que se encamine a restaurar la razón política en los términos de una ciencia de orden práctico, en vez de carácter técnico. Para este intento lo primero que hay que aceptar es que la razón práctica y política sólo se puede realizar y transmitir *diálogicamente*. Es decir, que el ejercicio habitual del juicio por parte del ciudadano abre espacios cada vez más amplios para el diálogo, la discusión y la deliberación pública en los cuales se logre construir una razón comunitaria y un pensamiento político en el que un «nosotros» no insensible a cada «yo» pueda ir poniendo los diques necesarios a las tendencias aversivas que, desde el interior de nuestra aun predominante cultura individualista, están de hecho destruyendo ya lo mejor que la tradición democrática liberal nos ha proporcionado.

Así pues, el intento por analizar el juicio político y el interés por reivindicar esa facultad como patrimonio común de la ciudadanía, lejos de oponerse a los mejores valores liberales, no tiene más propósito que reponerlos y situarlos en el lugar que les corresponden estar²².

21. BEINER, R. (1987): *El juicio político*, p. 21, México, F.C.E.

22. Los relatos actuales del debate entre los teóricos del liberalismo y los comunitaristas ha provocado, en mi opinión, y de forma injustificada, la falsa creencia de que el comunitarismo se puede

Bhikhu Parekh, al preguntarse en su ensayo *The nature of political philosophy* por las razones del declive por el interés hacia el juicio político avanza la hipótesis de que el juicio es una categoría especial de la filosofía idealista, y que al declinar el idealismo arrastró con ella el interés por el juicio político²³. Beiner sugiere que pese a la reiteración en la aparición de la noción de juicio, sobre todo en la filosofía empirista inglesa, hay un sentido en el que el tema del juicio político es casi inexistente en la bibliografía, o al menos mucho más infrecuente que otros términos políticos, como los de justicia, propiedad, libertad, derechos, etc. Ni siquiera la *Crítica del juicio* de Kant constituye en este punto una ayuda, en sí misma considerada. Habrá que esperar a pensadores de la talla de Hannah Arendt para lograr atisbar en la tercera *Crítica* kantiana una latente filosofía política sobre el juicio de dimensiones e implicaciones, en mi opinión, insuficientemente exploradas todavía.

Y es que tal vez, como nota Beiner en su investigación, la escasez de estudios sistemáticos dedicados al tema del juicio político se deba al dicho de Wittgenstein de que «los aspectos de las cosas que son más importantes para nosotros quedan ocultos a causa de su simplicidad y familiaridad»²⁴.

Porque, de hecho, los hombres estamos constantemente formulando juicios, en casi cualquier campo o dominio de actividad y a lo largo de nuestra existencia. Bajo un primer análisis, el ejercicio del juicio en dominios como el arte, la medicina, el derecho, o en la ciencia en general, exige experiencia y la posesión de un saber especializado. En estos campos resulta fácil discernir entre el experto y el novato. Pero el asunto cambia de raíz si observamos la capacidad de juicio en contextos distintos como por ejemplo la vida política y en la democracia. Aun a pesar del cambio que modernamente ha sufrido la noción de lo político —pues hoy la política es la gestión de los altos asuntos de la nación, los cuales frecuentemente sobrepasan los conocimientos e incluso el interés del ciudadano medio— en una democracia representativa como la nuestra existen múltiples ocasiones para el ejercicio del juicio.

presentar como una alternativa tan radical al liberalismo que acaba por anular de hecho la tradición liberal. Sin embargo, entiendo que el comunitarismo —que en general ha prestado poca atención al tema del juicio político— sólo se puede entender, en primer lugar, desde dentro de la propia tradición liberal, como una respuesta que se pretende crítica ante determinadas desviaciones del liberalismo, y desde la herencia de la tradición del republicanismo cívico, tal y como ésta podría haber estado representada, por ejemplo, en la narración de Alexis de Tocqueville de la «democracia en América». Lo más reciente sobre este debate, a modo de muestra, es: DALY, M. (1994): *Communitarianism. A New Public Ethics*. Belmont, Wadsworth Publishing Co.; DELANEY, C.E. (Ed.) (1989) *The Liberal-Communitarian Debate*. Lanham, Rowman and Littlefield; ETZIONI, A. (1995): *Rights and the Common Good. The Communitarian Perspective*. Nueva York, St. Martin's Press; ETZIONI, A. (1995): *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Communities*. Charlottesville, University of Virginia; MULHALL, S. y SWIFT, A. (1992): *Liberals and Communitarians*. Blackwell, Oxford.

23. PAREKH, B. (1968): «The nature of political philosophy», en KING, P. y PAREKH, B. (Eds.): *Politics and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press.

24. WITTGENSTEIN, L. (1968): *Philosophical Investigations*, p. 129, Nueva York, Macmillan.

Por ejemplo, en su artículo *Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought*, Seyla Benhabib piensa que incluso en el modelo de una democracia representativa, los ciudadanos pueden ejercer su capacidad de juicio en esferas tales como las siguientes: «Primero, deben ser capaces de juzgar la relación entre lo posible en un sistema social y político y lo deseable desde el punto de vista normativo de la justicia, la equidad y la libertad. Segundo, tienen que ser capaces de juzgar la capacidad de individuos y organizaciones específicas para atender a sus mandatos o requerimientos. Finalmente deben ser capaces de juzgar las consecuencias previsibles de sus elecciones desde el punto de vista del pasado, del presente y del futuro de su política»²⁵.

Los modelos participativos de democracia —con su permanente crítica a la «cultura de la pericia»— tienden a situar en el centro del *ethos* democrático la habilidad de la ciudadanía para juzgar sobre la base de su sabiduría práctica y de su sentido común público. En este marco, la definición del juicio político es en sí mismo una cuestión normativa que reclama atender a principios de deseabilidad política y de evaluación reflexiva de las políticas sociales. El análisis del juicio político en este contexto exige debate y contestabilidad sobre los límites, deberes y capacidades de la autoridad política y del experto en relación al público y a la ciudadanía común. Por tanto, en la esfera de la organización democrática de la vida social, el ejercicio del juicio, *en tanto* que facultad política, así como en el caso del juicio, concebido como facultad moral, los requerimientos para su ejercicio son otros que en esos otros dominios más especializados a los que antes aludí. Por eso, con el objeto de centrar cuanto antes el objeto de esta investigación sobre la naturaleza del juicio político conviene distinguir algunos pocos sentidos fundamentales del juicio y elegir aquél que más nos convenga.

Desde el punto de vista puramente etimológico, David Summers, en una excelente investigación titulada *El juicio de la sensibilidad*, nos recuerda que el término griego traducido como *iudicare* es *krinein*, que significa «discernir», «distinguir» o «separar». El cognado latino de *krinein* es *cernere*, que significa «separar», «dividir», «ver distintamente», «seleccionar», «escoger» o «decidir». El sustantivo correspondiente a *Krisis*, del cual derivan *crítica* y *criterio*²⁶. Según Summers, de estos ejemplos se pueden deducir dos conclusiones: «En primer lugar, *iudicium* puede hacer referencia a una amplia gama de tipos de buen discernir, que abarca desde las operaciones de los sentidos hasta la decisión moral; en segundo lugar, de esa sencilla conclusión se sigue que el juicio es algo más general que cualquiera de sus aplicaciones específicas»²⁷.

La primera conclusión de Summers apunta a la idea de que el juicio puede ser adjetivado. Aunque el proceso del juicio sea común e idéntico a diversos dominios, en cada uno de ellos —desde el dominio de los sentidos al ámbito de la moralidad— el juicio, como facultad humana, acaba concretándose en algo y de

25. BENHABIB, S. (1992): «Judgment and the moral foundations of politics in Hannah Arendt's thought», en *Situating the Self*, pp. 125, Nueva York, Routledge.

26. Cfr. SUMMERS, D. (1993): *El juicio de la sensibilidad*, p. 44, Madrid, Tecnos.

27. SUMMERS, D. (1993): *Ob. cit.*, p. 45.

alguna forma. Es posible entonces, y tiene en consecuencia sentido, el análisis del juicio «en tanto que» juicio *político*, idea ésta que apunta al hecho, crucial, de que el estudio de la naturaleza del «juicio político» ha de pasar necesariamente por una reflexión el estatus de la política y del conocimiento político.

La segunda conclusión de Summers —que «el juicio es algo más que cualquiera de sus aplicaciones»— indica la idea, complementaria de la anterior, de que cualquier investigación del juicio político necesariamente pasa por una reflexión detallada de la facultad de juicio en sí misma considerada, con independencia de su ulterior adjetivación y especificación. Esta es la hipótesis, precisamente, de Steinberger: «Considero que el juicio político —el tema de este ensayo— es simplemente una especie de la más extensa categoría del juicio mismo. Por hipótesis, el juicio es la actividad mental en virtud de la cual predicamos universales de particulares. Cuando esta actividad acontece en una situación política, con respecto a universales y particulares de naturaleza política, tenemos entonces juicio político. Concluyo que en orden a comprender el juicio *político*, debemos explorar con alguna profundidad la noción de juicio *sans phrase*»²⁸.

El juicio, en todo caso, significa siempre discernir o distinguir ateniéndose a un medio o a una norma. Cuando discernimos con respecto a un «medio», lo que hacemos es atenernos al punto situado entre los dos extremos de un continuo: juzgar la valentía, como virtud, como el punto equidistante entre la cobardía y la temerosidad, por ejemplo. Cuando discernimos con respecto a una «norma», juzgamos en relación a un rango que supera toda cosa concreta y cuya verdad o validez puede, a su vez, ser determinada relativamente a esa norma, que unos casos puede ser algo relativo a la experiencia o a una cosa absoluta o innata.

En el capítulo 41 que el volumen 2 de *The Great Ideas: A Syntopicon*, dedicado al tema del «juicio», se distinguen tres sentidos del mismo cuya consideración nos resultará muy útil para centrar la perspectiva de nuestro tema. Beiner los resume en su ensayo sobre el juicio político de este modo: a) el juicio como *operación lógica*, por medio de la cual afirmamos y negamos proposiciones; b) el juicio como *facultad cognoscitiva* y como una esfera inequívoca de la operación mental; y c) el juicio como una *facultad práctica*, y como manifestación de lo que, de acuerdo con la tradición aristotélica, entendemos por *phrónesis*.

En este trabajo interesa el tratamiento del juicio político en el tercer sentido, aunque sin perder la referencia tampoco del segundo. Como facultad práctica, al acto de juzgar políticamente nos lleva a la necesidad de decidir acerca de un curso de acción en el contexto de la deliberación práctica. Opera hacia adelante, en perspectiva, en vez de en retrospectiva, como acontece con la categoría de los juicios históricos, por ejemplo. Pero plantear las cosas en estos términos —concebir el juicio político como una categoría del saber prudencial— no está exento de problemas. Las posturas no son, ni mucho menos, unánimes.

Se pueden destacar dos tipos de problemas relacionados con el estatus del juicio político. En primer lugar, la cuestión de si el juicio político, la habilidad para

28. STEINBERGER, P. J. (1993): *Ob. cit.*, p. vii.

juzgar políticamente como seres políticos, se plantearía mejor en los términos de la teoría aristotélica de la prudencia o dentro de las coordenadas de la teoría kantiana del gusto y del juicio estético. El segundo problema se refiere a si el juicio político es, como antes se sugirió, una subclase de la más extensa categoría del juicio, y si su análisis requiere adoptar unos especiales compromisos epistemológicos, o bien si el análisis del juicio político para nada exige referencia alguna a cuestiones de cognición o epistemología: es decir, que se funda y se basa en las particulares exigencias de la vida política.

Acerca de este segundo problema, Benjamín Barber representa, como hemos visto al comienzo, un extremo del continuo: el juicio político es, antes que nada, *político*. El otro polo está representado por Steinberger, como ya vimos. Ronald Beiner constituye una posición tan intermedia como nietzscheanamente «mediocre»²⁹. Para él, el juicio político es una síntesis viva de desapego y participación, una integral que une la perspectiva del *actor* político y la del *espectador* objetivo y «desinteresado». Personalmente, y a pesar de Nietzsche, considero que la mejor opción es la de éste último, la cual está inspirada en la filosofía política de Hannah Arendt. Un análisis más detenido de la misma nos obligará a explorar la teoría del juicio de esta autora, una teoría que se encuentra en estrecha relación con su concepción de la ciudadanía y con su doctrina sobre la acción humana. En la obra de esta autora, el juicio unas veces es tratado en la línea de la *phronesis* y otras desde la perspectiva kantiana. Pero Hannah Arendt es tan solo una posible avenida para el estudio del juicio como facultad política. Gadamer, junto a Habermas, representan otras posibles vías de investigación.

Estas tres avenidas constituyen tres aspectos complementarios del juicio como facultad política. Arendt aporta el componente estético del juicio político. Gadamer, los componentes moral e interpretativo, y Habermas el acento comunicativo y discursivo. Y eso sin aludir a las aportaciones realizadas desde el pragmatismo americano, en la línea de Peirce o Dewey, cuyos análisis sobre el juicio y la comunidad —especialmente de éste último— resultan imprescindibles.

Por consiguiente, un análisis en profundidad del juicio político sólo puede hacerse dentro del marco de las coordenadas que marcan la teoría aristotélica de la prudencia y la teoría kantiana del gusto. Plantear la naturaleza del juicio de forma disyuntiva, obligando a elegir entre Aristóteles o Kant, a lo único que conduce es a desarrollar una teoría parcial del juicio en la vida política: una teoría que o bien atendería sólo a los requerimientos sustantivos de la capacidad de juzgar o bien a sus condiciones puramente formales. La perspectiva que necesitamos ha de ser más comprensiva y abarcadora: una que trate el juicio como una cualidad del actor político —y cuyo modelo está representado por Pericles— y como un rasgo del espectador, figura que representaría Tucídides.

29. Me refiero al ataque antihegeliano de Nietzsche, cuando escribía: «Quienes desean ser mediadores entre dos pensadores resueltos están marcados como mediocres: carecen de ojos para ver lo que no tiene paralelo». *La Gaya Cencia*, núm. 228.

Tal y como la formula Beiner, por tanto, necesitamos una orientación teórica del juicio político que no sea excluyente: «¿Kant o Aristóteles? Debería ser evidente que un entendimiento general del juicio humano es incapaz de prescindir de uno de los dos. Lo que se necesita es una perspectiva más vasta, capaz de abarcar al mismo tiempo autonomía y teleología, tanto la concepción del sujeto juzgante autónomo como portador de derechos universales, cuanto una apreciación de los fines, propósitos y necesidades humanas que le dan al juicio su contacto sustantivo»³⁰.

Una perspectiva de esta naturaleza nos llevaría a hablar del juicio procurando rescatar, como acaba reconociendo Steiberger al final de *The concept of political judgment*, tanto su aspecto *intuitivo* como su dimensión *inferencial*. La perspectiva adoptada por Arendt es precisamente una opción que se enmarca dentro de esta doble coordenada. La originalidad de su pensamiento presenta grandes virtualidades desde el punto de vista de la reflexión pedagógica, e ilustra cómo una ciudadanía madura adquiere la grave responsabilidad del ejercicio del juicio y de la «comprensión» política³¹. Situar en el centro de la competencia cívica la habilidad para juzgar políticamente implica repensar la idea de la civilidad. Veremos cómo queda ésta planteada en Arendt y cuáles son sus implicaciones para la educación de la ciudadanía³².

30. BEINER, R. (1987): *Ob. cit.*, p. 173.

31. Sobre la importancia de estas ideas, véase: CIARAMELLI, F. (1992): «La responsabilité de juger», en ROVIELLO, A. M. y WEYEMBERGH, M. (Direc.): *Hannah Arendt et la modernité*, pp. 61-72 (París, Vrin) y VILLA, D.R. (1996): *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, pp. 144-170 (Princeton, New Jersey, Princeton University Press).

32. Hannah Arendt no pudo desarrollar como hubiese deseado una teoría del juicio, a la cual tenía pensado haberle dedicado la tercera parte de *La vida del espíritu* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984). La magnífica biografía escrita por Elisabeth Young-Bruehl es una buena fuente de interpretación de su pensamiento e inquietudes, Cfr. YOUNG-BRUEHL, E. (1993): *Hannah Arendt*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim. Además, sus ideas sobre el juicio político se encuentran en: ARENDT, H. (1982): *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago, University of Chicago Press (Editado por R. Beiner, con un ensayo final sobre la teoría del juicio en H. Arendt); (1972) «La crise de la culture. Sa portée sociale et politique», en *La crise de la culture*, pp. 253-288, París, Gallimard; (1972) «Vérité et politique», en *La crise de la culture*, pp. 289-336, París, Gallimard; (1992) «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, pp. 13-43, Barcelona, Gedisa; (1965) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Virginia Press; (1971) Thinking and moral considerations. *Social Research*, 38:3 (1961) Freedom and politics, en Hunold, A. (Ed.) *Freedom and Serfdom: An Anthology of Western Thought*, Dordrecht, D. Riedel, pp. 191-217; (1995) *Qu'est-ce que la politique?* París, Seuil. Sobre la filosofía política de H. Arendt, véase: BERNSTEIN, R. (1983): *Beyond Objectivism and Relativism*. Filadelfia. University of Pennsylvania Press; PASSERIN D'ENTREVES, M. (1994): *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Londres, Routledge; HANSEN, PH. (1993): *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Cambridge, Polity Press; STEINBERGER, P.J. (1993): *The concept of political Judgment*, pp. 47 yss., Chicago, The University of Chicago Press; BENHABIB, S. (1992): «Judgment and the moral foundations of politics in Hannah Arendt's thought», en *Situating the Self*, pp. 121-144, Nueva York, Routledge; VOLLRATH, E. (1977): *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*. Stuttgart, Ernst Klett Verlag; CANOVAN, M. (1992): *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her political thought*, Cambridge, Cambridge University Press; VARIOS (1994): *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

VI. REPENSAR LA CIVILIDAD: FORMACIÓN DEL PENSAMIENTO REPRESENTATIVO.

Probablemente la idea más clara que se puede comenzar presentando es que en Arendt los conceptos de acción, pluralidad y espacio público se encuentran estrechamente vinculados formando una unidad conceptual que sirve de base para su teoría del juicio político. Según Hannah Arendt, una de las consecuencias más importantes de la «modernidad» es la desaparición de la esfera pública. La esfera pública es el ámbito de «revelación» en el que reinan la libertad y la igualdad, el espacio en el que los individuos, en tanto que ciudadanos, interactúan por medio del habla y la persuasión y el contexto propicio en el que muestran sus genuinas identidades y deciden, mediante la deliberación colectiva, sobre asuntos de interés común.

Con la pérdida de la esfera pública se desvitaliza la ciudadanía misma. Por eso, para revitalizarla, es necesario una reactivación de lo público, concepto que define de dos formas. En primer lugar, lo público hace referencia a la *apariencia*, es decir, a lo que todo el mundo puede ver y oír. Es público lo que puede ser visto, lo que resulta, por tanto, más aparente. En segundo lugar, lo público es lo *común*. Un espacio en común que se interpone entre los individuos. Algo que une a los sujetos, pero que a la vez les separa y les impide, por así decir, que caigan los unos encima de los otros.

Como «espacio de aparición», en la esfera pública estamos en condiciones de mostrar nuestras identidades, de evaluar las acciones, de descubrir experiencias. La esfera pública nos proporciona la luz y la publicidad necesarias para el establecimiento de nuestras identidades colectivas, para el reconocimiento de la realidad común y la revisión de las acciones de los demás. Como «espacio común», la esfera pública se interpone entre nosotros y a la vez nos une. Proporciona, por así decir, el contexto físico imprescindible para que pueda surgir la acción política³³.

De acuerdo con estas dos dimensiones, toda esfera pública reclama la creación de un mundo común y de numerosos espacios o escenarios de aparición en los cuales el agente puede revelar su identidad. Ahora bien, ¿qué es lo que proporciona identidad y al mismo tiempo facilita que esta se reconozca? La respuesta es: la *acción*. En la acción, como decía Dante, el agente muestra quién es, se identifica. Para Arendt también. Frente a la *labor* y al trabajo —que son otras dimensiones de la actividad humana— la *acción*, incapaz de ser pensada sin el discurso, tiene como su condición básica la pluralidad: «La acción —señala Arendt en *La condición humana*—, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición —no sólo la *conditio sine que non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política»³⁴.

33. Cfr. PASSERIN D'ENTREVES, M. (1994): *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Londres, Routledge.

34. ARENDT, H. (1993): *La condición humana*, pp. 21-22, Barcelona, Paidós.

La acción implica tomar una iniciativa, un comienzo en cuyo término acaban participando una pluralidad de sujetos. Esta pluralidad humana tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Por un lado, los hombres somos iguales, pues de lo contrario estaríamos obligados a no entendernos. De otra parte, somos distintos, ya que de lo contrario no necesitaríamos ni de acción ni de discurso para entendernos.

Como básica condición de la acción, pues, la pluralidad humana reclama entendimiento mutuo y discurso. La pluralidad implícita en sí misma tanto la *finalidad* de toda vida auténticamente política —la comunicación— como su *procedimiento*: el discurso. Aunque la realidad cotidiana desdiga ambos aspectos de forma alarmante —la política es poder e intento de dominio— aquí hablamos de la naturaleza del fenómeno político, de aquéllo a lo que está llamada la política entre los hombres, desde el horizonte que dibuja su orden ideal.

Toda forma de vida pública es, así, una fuente de revelación de la propia identidad, del *quién* que cada uno somos. La práctica educativa —que es, esencialmente, una actividad comunicativa— no puede ignorar este punto. La educación cívica, como genuina forma de formación de la naturaleza política del hombre, se transforma, así, en una acción discursiva reveladora de la identidad personal. Como dice Arendt: «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 (...). Sin la revelación del agente en el acto, la acción pierde su específico carácter y pasa a ser una forma de realización entre otras. En efecto, entonces no es menos medio para un fin que lo es la fabricación para producir un objeto»³⁵.

Es el ejercicio cívico de la facultad de juicio político una ocasión esencial, no sólo para la formación de un pensamiento cívico propio, sino para mostrar la propia identidad. Porque en el ejercicio del juicio no sólo mostramos una destreza mental, sino que revelamos las formas en que tenemos construido nuestro carácter, nuestra sensibilidad ética como ciudadanos, nuestros modos de apreciación estética y moral de la realidad política.

Como observa S. Benhabib en el trabajo, ya citado, *Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought*, en una política democrática el acuerdo entre los ciudadanos generado a través del diálogo público es central para la legitimidad de las instituciones básicas. En la realización de este proceso de diálogo y deliberación, el juicio político, la facultad de juzgar en el contexto de la esfera pública, se convierte en una facultad fundamental del ciudadano como ser político. Tal es el punto de arranque de Arendt.

En esta pensadora encontramos no uno, sino más bien dos modelos distintos de juicio: el modelo del actor y el modelo del espectador. Por otra parte, toda su teoría se mueve —bien es cierto que de una forma desigual, a favor del segundo— entre Aristóteles y Kant, lo que para algunos analistas de su pensamiento es fuente de perplejidad³⁶.

35. *Ibid.*, pp. 203-204.

36. BENHABIB, S. (1992): *Ob. cit.*, p. 123.

Esta perplejidad queda eliminada si consideramos, como Beiner hace notar en un ensayo interpretativo sobre el juicio en Arendt, en su edición de las *Lectures on Kant's political philosophy*, que esta pensadora recorre dos fases distintas en su interés por el juicio. En la primera —por ejemplo, en sus escritos *Freedom and Politics*, *La crise de la culture*, o en *Verité et politique*— Hannah Arendt habla del juicio como fundamento de la acción política en el contexto de una pluralidad de acciones en la esfera pública. Habla del juicio del actor político. Pero en una segunda fase —en *La vida del espíritu* y en *Thinking and moral considerations*— su tratamiento del juicio está referido y explicado desde la primacía de la *vita contemplativa*: Es la facultad del espectador no participante —el poeta y el historiador— que busca comprender los acontecimientos del pasado para reconciliarse con lo que ha sucedido³⁷.

Desde el punto de vista del actor, el juicio es la facultad del ciudadano que decide cómo actuar en la esfera pública. Desde el punto de vista del espectador, el juicio implica distanciamiento e imparcialidad: salirse del juego para adoptar una perspectiva más general. Supone una retirada, pues sólo el espectador ocupa una posición que le permite contemplar todo el juego. El actor, como parte del todo, debe desempeñar su papel, está vinculado a lo particular. Pero la comprensión del sentido del juego —del «festival de la vida»— requiere la posición del espectador, la retirada de toda participación directa.

Este distanciamiento no entraña pretensión alguna de juzgar la cosas desde el tribunal supremo de una sabiduría inaccesible o alejada del mundo. El espectador no se aparta del mundo de los fenómenos, y además no está sólo: forma parte de un público, y su veredicto no es independiente de las opiniones de los otros. Todo lo contrario: debe tener presente la forma kantiana del pensamiento extensivo o alargado. Pero el actor también. Como cualidad del actor, en el juicio político también se piensa representativamente: el ciudadano adopta la perspectiva del otro —no para acomodarse acríticamente a ella, pues eso no es pensamiento crítico ni Ilustración³⁸— sino para ver las cosas desde el mayor número de puntos de vista

37. Cfr. ARENDT, H. (1984): «Pensamiento y acción: el espectador», en *La vida del espíritu*, pp. 112-118, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

38. «El truco del pensamiento crítico —dice Arendt— no consiste en una empatía enormemente extensa a través de la cual se pueda saber lo que realmente acontece en el espíritu de todos los demás. Pensar, según la comprensión que Kant tenía de la Ilustración, significa *Selbstdenken*, pensar por uno mismo, 'que es la máxima de una razón que no es nunca pasiva. Someterse a esa pasividad se llama prejuicio', y la ilustración es antes que nada liberación del prejuicio». ARENDT, H. (1984): *La vida del espíritu*, p. 519. Aquí, naturalmente, hay que recordar el planteamiento de Gadamer acerca de que «si existen también prejuicios justificados y que puedan ser productivos para el conocimiento, entonces el problema de la autoridad se nos vuelve a plantear de nuevo». GADAMER, H. G. (1991): *Verdad y Método*, p. 346, Salamanca, Sígueme. Arendt dice lo mismo en su ensayo sobre Lessing, cuando recuerda que el pensamiento independiente por uno mismo (*Selbstdenken*) «no es una actividad perteneciente a un individuo cerrado, intregado, orgánicamente desarrollado y cultivado que mira a su alrededor para ver cuál es el lugar más favorable en el mundo para su desarrollo, para poder lograr una armonía con el mundo al desviar el pensamiento». ARENDT, H. (1992); «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 18, Barcelona, Gedisa.

posible. Concluyendo, por tanto, para esta pensadora la facultad de juicio reposa en una «pensamiento representativo».

Este pensamiento o mentalidad, dice Kant, revela o muestra «un hombre amplio en el modo de pensar, cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás)» (*Crítica del Juicio*, secc. 40). Hannah Arendt se da cuenta de la importancia política de estas afirmaciones de Kant al escribir lo siguiente: «La facultad de juzgar descansa en un acuerdo potencial sobre el otro, y el proceso de pensamiento en el acto del juicio no es, como en el proceso mental del razonamiento puro, un diálogo entre el yo consigo mismo; se encuentra siempre y primitivamente, incluso si me encuentro a solas realizando mi elección, en una comunicación anticipada con otro, con el que se debe finalmente encontrar un acuerdo. Es de este acuerdo potencial del que el juicio deriva su validez específica»³⁹.

En correspondencia con su teoría del juicio político de la acción humana, la concepción arendtiana de la ciudadanía se presta a dos modelos interpretativos. Por una parte, el *modelo dramático* de la ciudadanía, entendido como un espacio habilitado para la ejecución de actos nobles y valerosos, para la demostración de grandes palabras y la excelencia de los actores políticos. En este modelo, la acción y la esfera pública son vistas como expresión o revelación, es decir, se adecúan a un modelo expresivo. En segundo lugar, la ciudadanía puede ser vista de acuerdo a un *modelo discursivo* o comunicativo. Aquí, la práctica de la civilidad conlleva la actuación conjunta y el establecimiento de relaciones de igualdad, de solidaridad y procesos de deliberación colectiva. La acción y la vida pública son vistas aquí en términos de discurso, de comunicación, de diálogo y conversación.

De acuerdo con estos dos modelos, la civilidad está tensada entre, por un lado, la heroicidad —la dimensión agonial— y la persuasión y el compromiso con la esfera pública, la dimensión participativo-comunicativa. En ambos casos, el ejercicio de la ciudadanía exige un movimiento, un desplazamiento continuo, desde la esfera del actor a la esfera del espectador. Del compromiso con la acción al desapego. Por eso Arendt insiste en el valor de la *comprensión* como categoría política —y que consiste en una actividad sin término encaminada a reconciliarnos con la realidad y dar sentido y armonía al mundo—, así como en la educación del juicio político en los ciudadanos, una facultad en la que la *práctica del pensamiento* —que no queda ya reservada ni a los políticos profesionales ni a los filósofos— toma dos vertientes conceptuales: *pensamiento propio* y *pensamiento representativo*.

En su teoría de la ciudadanía, Hannah Arendt basó sus reflexiones en la experiencia dolorosa del totalitarismo, que en sus propias carnes le tocó vivir, y en las de aquellos que formaban —sus amigos— lo que ella siempre llamó «mi tribu». A

39. ARENDT, H. (1972): «La crise de la culture. Sa portée sociale et politique», en *La crise de la culture*, p. 281, París, Gallimard.

veces no tenemos más remedio que recurrir a las situaciones más extremas para comprender lo obvio, lo más cotidiano, aquéllo —como la libertad de la que gozamos en nuestras sociedades— que damos, por habitual, como por sentado. Su experiencia personal con el totalitarismo nos muestra la importancia de los vínculos que en situaciones extremas podemos llegar a establecer la pérdida de la ciudadanía y la amistad cívica.

En efecto, desde siempre se ha ensalzado a la amistad como una virtud cívica propia de los ciudadanos. Cuando así se hace, y se la convierte en amistad cívica, incluso en fraternidad cívica, a veces no se repara en la interna contradicción —la pareja de opuestos— que ocultan tales expresiones. Porque si lo «cívico» hace siempre referencia al reino de lo público, la «amistad» es una virtud de la privacidad, de lo familiar y más íntimo de uno, aquéllo precisamente que huye de la luz de la publicidad y se esconde en las sombras —alumbradas sin embargo por otras luces más titilantes— de la intimidad y el sentimiento; en suma, lo que nos oculta o retrae de las miradas extrañas.

Las gentes que en la historia de la humanidad han sido lastimadas, desposeídas y perseguidas, y que por ello, al haberlas desarraigado, han accedido a la condición de «parias», precisamente tienden a establecer vínculos familiares de amistad, estrechando sus lazos hasta el punto de hacer desaparecer el mundo —el espacio común más amplio— que, antes de sus padecimientos, aún permanecía intacto.

Las persecuciones de estas gentes, provocadas por fenómenos como el totalitarismo —un horrible monstruo de la historia, de muchas caras— tienen así el doble efecto de, por una parte, hacer aparecer el reino de la privacidad, y con él al individualismo como una fuente de felicidad posible —cuando todo lo demás ha desaparecido ya— y, por otro lado, destruir el reino de lo público, y con él la dimensión de la ciudadanía. El totalitarismo, que destruye la sociedad, al final es tan torpe que se vuelve inhábil para darse cuenta de su incapacidad para destruir esas otras *sociedades de amistad* que crean los perseguidos al unirse —y al resistir— como único medio de salvación frente a los horrores de aquél.

Una parte central de la educación de la ciudadanía tiene que ver, por tanto, con la formación del juicio político, el cual encuentra su lugar propicio en un intercambio de ideas y opiniones con los demás, como ilustra el planteamiento de Hannah Arendt. Para articular este objetivo de forma pedagógica debemos idear ciertas estrategias educativas. Algunas de ellas serían las siguientes:

1) Cuando consideramos un asunto determinado lo tenemos que tratar desde el mayor número de puntos de vista, para *re-presentarnos* la ideas y opiniones de quienes no se hallan presentes. Según acabamos de ver, debemos idear situaciones sociales comprometidas en las que los sujetos se dispongan a pensar sobre asuntos comunes «en el lugar de cualquier otro», comprendiendo la idea de que *nuestro juicio de un problema específico no depende sólo de nuestra percepción del mismo, sino también de nuestra representación de algo que no percibimos de modo inmediato*.

2) En la construcción del juicio político en realidad nos ponemos —y esto como una genuina exigencia ética— en el lugar de los demás, hasta ocupar una

posición que en realidad no nos corresponde. Alargamos o extendemos nuestra deliberación —nuestra inteligencia misma— más allá de la posición que ocupamos. En estos casos, al juzgar las realidades como ciudadanos y seres políticos, no nos limitamos a *decir algo*. En realidad, más bien, *decimos de algo*, atribuimos un valor a las cosas que juzgamos, y hacemos que nuestra representación del fenómeno sea comprensible, perdurable y funcional. Mediante la imaginación y el hábito de atribuir sentido y valor a las realidades vamos aprendiendo la capacidad de atribuir estados mentales (sentimientos, intenciones, etc.) a los demás, con lo que ganamos en capacidad de comunicación y discursividad.

3) Por eso mismo, el juicio político, al elaborarse y desarrollarse en un ámbito comunitario y público, en realidad sólo puede ser ejercido en el contexto del juego de un libre intercambio de opiniones. En este sentido, debemos recuperar la vieja tradición del arte de la persuasión y de la retórica como un arte esencialmente cívico⁴⁰. Es esencial fomentar una actitud cognitiva de escucha activa y ofrecer oportunidades de intercambio libre de opiniones para abrirnos a la capacidad de convencernos argumentalmente. Como dice Jorge Larrosa: «...la capacidad de juicio desde una posición personal se desarrolla a través del diálogo y los argumentos. Mediante el diálogo no sólo se defiende (o se justifica, o se racionaliza) una posición personal, sino que una posición personal solamente se constituye cuando uno argumenta en ella»⁴¹.

4) De acuerdo con estas reflexiones, entiendo que la escuela puede ser un lugar propicio para el desarrollo de la competencia cívica si en ella se idean prácticas de participación en actividades socioculturalmente valiosas que sirvan como punto de partida para hacer de los alumnos unos auténticos «aprendices del pensamiento». Para ello, el desarrollo de la competencia cívica debería basarse en el ejercicio de actividades socioculturales intrínsecamente valiosas, en la que los alumnos aprendan a participar guiados por la búsqueda de sus bienes internos, y fomentándoles el ejercicio habitual del juicio tras procesos de deliberación y diálogo compartidos.

Bajo estas premisas, entiendo que el incremento de competencia cívica tiene efectos positivos, no sólo en la conducta moral y las actitudes éticas, sino en el

40. En efecto, al actual resurgimiento del interés por la *retórica* han contribuido, entre otros factores un concepto de democracia cada vez más exigente ya que, como dice Antonio López Eire «en una *democracia* como sistema político en el que con mayor frecuencia se cuenta con el parecer de los ciudadanos, no es al *discurso científico* al que le corresponde la primacía a la hora de intentar persuadir sobre temas políticos, sino al *discurso retórico*, que es el que se presta a la persuasión de las asambleas populares, que no tienen por qué ser expertas en ciencias más o menos esotéricas y sí, en cambio, tienen todo el derecho del mundo a imponer mediante el voto su voluntad política» LÓPEZ EIRE, A. (1995): *La actualidad de la retórica*, p. 59 (Salamanca, Hespérides). La importancia de la *dimensión retórica* de la perspectiva deliberativa en la discusión de los aspectos cívicos del curriculum está tratada en: REID, W.A. (1994): «A deliberative Perspective on Curriculum», en DILLON, J. T. (Ed.): *Deliberation in Education and Society*, ob, cit., pp. 25-36.

41. LARROSA, J. (1993): «El papel de la educación en una sociedad multicultural», en VARIOS: *El interculturalismo en el currículum. El racismo*, p. 119, Madrid, Centro de Publicaciones del Ministerio del Educación y Ciencia-Dossier Rosa Sensat.

pensamiento mismo, esto es, en la propia actividad mental. Más aún, el ejercicio del juicio en contextos públicos —en el ejercicio e implicación de actividades socioculturales valiosas por sí mismas— va configurando progresivamente en los alumnos la capacidad de atribuir estados mentales, tanto a sí mismos, como a los demás, lo que de por sí es ya un aspecto importante de la eficacia del diálogo para la resolución de conflictos morales y de la importancia de la habilidad para adoptar las perspectivas de los demás. En efecto, en un contexto democrático el acuerdo entre los ciudadanos generado a través del diálogo público es central para la legitimidad de las instituciones. Como dice J. L. Ramírez, «la ética de la sociedad democrática es una ética discursiva y su pedagogía una pedagogía del diálogo. La racionalidad no es una cualidad de las proposiciones como la verdad o la falsedad, sino una virtud que se adquiere comportándose y ejercitándose y haciendo proposiciones discursivamente. Esa es la competencia sustentadora de la democracia»⁴².

42. RAMÍREZ, J.L. (1994): *Los límites de la democracia y la educación*, p. 43, Lleida, Pensaments, 2. Véase también: HABERMAS, J. (1992): *De l'éthique de la discussion*. París, Cerf.