



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA TEORÍA DEL JUICIO ARENDTIANA: EL ESLABÓN ENTRE LA *VITA ACTIVA*  
Y LA *VITA CONTEMPLATIVA*

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
MARÍA JOSÉ GARCÍA CASTILLEJOS

TUTOR: DRA. MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN  
FILOSOFÍA

MÉXICO, D.F. DICIEMBRE DE 2014



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Agradecimientos**

Le agradezco a la Dra. María Teresa Muñoz Sánchez dirigir la elaboración de esta tesis con sumo cuidado e inacabable paciencia, y compartir conmigo su vasto conocimiento sobre la filosofía de Hannah Arendt. Su ayuda marcará la trayectoria de investigación que comienzo con este trabajo.

En el mismo orden de ideas, le agradezco a la Dra. Nora Rabotnikof Maskiver, revisora de la presente investigación, al Dr. Efraín Lazos Ochoa, a la Dra. Elisabetta di Castro y al Dr. Moisés Vaca Paniagua los acertados comentarios y sugerencias a mi investigación. Asimismo, quiero agradecer a todas las personas que trabajan en la Universidad Nacional Autónoma de México y que colaboraron, de forma siempre eficiente, en mi trayecto como estudiante de maestría.

Gracias a mis colegas y amigos de la Universidad Panamericana por sus asesorías y por su diálogo académico: Dr. Vicente de Haro Romo, Dra. Rocío Mier y Terán Sierra, Dr. José Alberto Ross Hernández, Dr. Fernando Galindo Cruz, Dr. Luis Xavier López-Farjeat, Mtra. María Elena García Peláez Cruz, Mtro. José Luis Rivera Noriega, Mtra. María José Urteaga Rodríguez, Mtro. José María Llovet Abascal y Mtro. Stéfano Straulino Torre. Agradezco, especialmente, a Stefan Münzing todas las clases de alemán en las cuales traduje los textos que utilicé en el presente trabajo.

Agradezco el apoyo que siempre me han brindado mi papá, Manuel, Elisa y mis hermanos, Manolo y Paloma. Asimismo, reitero mi agradecimiento a mi abuelo y a mis tíos, quienes colaboraron de una u otra forma en los momentos más importantes de mi paso por el posgrado.

Finalmente, pero sobre todo, le doy gracias a Santiago, mi esposo, que en todo momento me ha brindado su ayuda incondicional. A su paciencia le debo haber presentado un proyecto de investigación, haber entregado un par de trabajos, haber terminado la tesis y hacer todo esto en un ambiente lleno de cariño.

A todos, gracias.

# La teoría del juicio arendtiana: el eslabón entre la *vita* activa y la *vita* contemplativa

## Índice

<b>Introducción</b>	5
<b>1. El juicio y la acción</b>	17
1.1. El juicio político	17
1.2. El juicio del actor	19
1.2.1. Las actividades de la <i>vita</i> activa	19
1.2.2. El espacio de aparición	22
1.2.3. El juicio político en el espacio público	25
1.3. El juicio como opinión, no como verdad	27
1.4. El juicio como discernimiento entre lo correcto y lo incorrecto	30
<b>2. El juicio político como juicio reflexionante</b>	36
2.1. El juicio del gusto en la <i>Crítica del juicio</i>	36
2.2. La relación entre el juicio reflexionante y la acción política	41
2.2.1.1. Imaginación y <i>sensus communis</i>	44
2.2.1.2. Imparcialidad	46
2.2.1.3. Modo de pensar amplio	47
<b>3. El juicio de los espectadores y narradores</b>	49
3.1. La <i>vita</i> contemplativa	50
3.2. La inmortalidad y la eternidad	52
3.2.1. La historia ( <i>history</i> ) y la narración ( <i>story</i> )	56
3.3. El juicio del espectador	58
3.4. La comprensión ( <i>the understanding</i> )	63
3.4.1. El papel de la comprensión en el pasado, el presente y el futuro	65
3.5. La imaginación moral	67
<b>Conclusiones</b>	69
Bibliografía	77
Bibliografía principal	77
Bibliografía secundaria	78

## Introducción

La labor intelectual de Hannah Arendt nos ofrece una reflexión novedosa, a veces polémica, sobre el papel del filósofo frente al mundo. Originaria de Alemania y contemporánea de las dos guerras mundiales, Arendt rechazó ignorar los problemas públicos y defendió la participación ciudadana de diferentes formas. Hoy, casi 40 años después de su muerte, el vasto y complejo legado bibliográfico de Arendt ilumina las reflexiones contemporáneas sobre la política.

Para muchos<sup>1</sup>, Hannah Arendt es una autora poco sistemática cuyas obras se contradicen entre sí, especialmente las que tratan los dos temas a los que dedicó gran parte de su vida: la *vita* activa y la *vita* contemplativa. En la *vita* activa, o vida dedicada a los asuntos públicos, se lleva a cabo la acción política, propia de quienes Arendt denomina los *actores*. Por su parte, un primer acercamiento a la filosofía de la autora muestra que en la *vita* contemplativa se encuentran los filósofos especulativos que no se preocupan por el mundo que habitan ni por los problemas sociales en él<sup>2</sup>. En contra de esta lectura acerca de la obra de Arendt, es posible afirmar que la *vita* contemplativa es eso y más, pues se refiere, también, a otras facultades intelectuales: pensamiento crítico, voluntad y juicio (*Urteilkraft*). Estas facultades las poseen los actores y los sujetos que los observan, esto es, los *espectadores*<sup>3</sup>.

En esta investigación mostraré que la cuestión sobre el juicio político es una constante que aparece en la mayoría de los textos de Arendt. Si aceptamos que la autora estudia la facultad de juicio, explícita o implícitamente, en las obras que tratan sobre los actores y aquellas que tratan sobre los espectadores, entonces, el juicio político se distinguirá como una facultad de ambos sujetos y como un eslabón entre éstos. Esta tesis es consistente con la teoría política de Arendt que considera tanto a los actores como a los espectadores. Si sólo algunos agentes juzgaran políticamente, la filosofía de Arendt no consideraría a quienes observan y dotan de sentido a las acciones de los demás, o bien, el juicio político únicamente sería característico de los espectadores, no de los actores. Pero no es así: juzgar políticamente es una actividad de todos los sujetos involucrados en el espacio político. Esta conclusión coincide con la propuesta de Arendt desde el inicio de *La*

---

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, BEINER Ronald, "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures" en *Philosophy & Social Criticism*. Boston: Boston College, 1997, 23, pp. 21-32, y BERNSTEIN, Richard: "Judging: The Actor and the Spectator" in *Philosophical Profiles*. Cambridge: MIT Press, 1981.

<sup>2</sup> Cfr. ARENDT, Hannah: *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1998.

<sup>3</sup> Esta segunda lectura se concluye, especialmente, de la obra póstuma: ARENDT, Hannah: *The Life of the Mind*. Florida: Harcourt, 1978. Cfr. también: ARENDT, Hannah: *Between the Past and the Future*. Penguin Books, Nueva York, 2006.

*condición humana*<sup>4</sup> y a lo largo de su filosofía política: que los actores y espectadores interactúen mediante su facultad de juzgar.

El objetivo de mi investigación es realizar una reconstrucción histórica del origen y de la evolución de la teoría del juicio (*Urteil*) en la filosofía política de Arendt. Sin embargo, debido a que no hay un texto que trate propiamente sobre el tema, y que los primeros esbozos sobre la facultad de juzgar de los actores, aparentemente, no se relacionan con los últimos textos de la autora sobre los espectadores —e incluso parecen contradecirse—, me veo también obligada a realizar una reconstrucción del argumento arendtiano sobre el juicio para demostrar que el estudio que nuestra realiza sobre la facultad de juzgar, no sólo es una constante en su pensamiento, también es consistente, e ineludible, en sus obras sobre la *vita* activa, como *The Human Condition*, y en las obras sobre la *vita* contemplativa, como *The Life of the Mind*.

En el marco de la filosofía arendtiana, el concepto de juicio político permite dilucidar qué es la política, el lugar dónde se lleva a cabo y los sujetos involucrados en ella. Nuestra autora entiende la política como la organización del poder que las personas adquieren cuando se reúnen<sup>5</sup>. Por ello, la política supone que los individuos no son seres aislados y logran organizarse gracias a su facultad de juicio: “La cuestión de la política se basa esencialmente en la capacidad de juzgar”<sup>6</sup>. Dicho en otras palabras: los agentes conviven en el espacio político gracias a su facultad de juzgar y de intercambiar sus juicios. Esto explica por qué para Arendt, cualquier organización verdaderamente política debería tomar en cuenta varios y diversos puntos de vista y evitar la imposición ideológica.

La relación que existe entre quienes actúan y quienes observan resulta comprensible si se compara la teoría sobre la política de Arendt con una obra de teatro, tal como propone la comentadora, Leora Bilsky<sup>7</sup>. Tanto espectadores como actores son indispensables para que la obra de teatro exista: la audiencia necesita un espectáculo que observar, y el espectáculo necesita ser observado por alguna audiencia. Ambos papeles, el del espectador y el del actor, requieren de la facultad de juzgar para relacionarse: el actor intercambia sus juicios con otros actores, el espectador con otros espectadores, y el espectador con los actores por medio de la narración. Arendt considera que la narración también juega un papel importante en la política porque representa un juicio sobre algún evento particular.

---

<sup>4</sup> Cfr. ARENDT, Hannah: *The Human Condition*, op. cit., p. 5.

<sup>5</sup> Cfr. ARENDT, Hannah: *On Violence*. Penguin Books, London, 1977 y MUÑOZ SÁNCHEZ, María Teresa: “El retorno de lo político. Acerca de la oposición entre poder y violencia” en Armando Casas y Leticia Flores (comps.), *Relatos de violencia. Acercamientos desde la filosofía, la literatura y el cine*. México: FFyL, CUEC, UNAM, 2013.

<sup>6</sup> ARENDT, Hannah: *Qué es la política*. Rosa Sala Carbó (trad.). Barcelona: Paidós, 1997, p. 53.

<sup>7</sup> BILSKY, Leora: “When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt’s Concept of Judgment” en *Judgment, imagination, and politics: themes from Kant and Arendt*. Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky (ed.) Maryland: Rowman & Littlefield, 2001.

El concepto de juicio es presentado por Arendt de tres formas distintas: en *The Life of the Mind*, el juicio aparece como una facultad intelectual junto con el pensamiento y la voluntad. En esta obra, el juicio es la facultad de distinguir lo correcto de lo incorrecto. En cambio, en el “Postscriptum to Thinking” que aparece en *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, el juzgar es una facultad retrospectiva característica de los narradores de historias (*stories*). Finalmente, en esta última obra, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Arendt entiende el juicio como la facultad del actor político que toma en cuenta los juicios de los demás.

Para desarrollar su propia teoría sobre el juicio, Arendt se basa en el concepto de juicio reflexionante que aparece en la *Crítica del juicio* de Immanuel Kant, no en una de las obras sobre ética, la *Crítica de la razón práctica*, o en las obras propiamente políticas como *La paz perpetua* o la *Doctrina del Derecho (Rechtslehre)*. Nuestra autora enriquece el concepto de juicio reflexionante de la tercera *Crítica*, no sólo lo repite. Si Arendt sólo reprodujera las tesis kantianas sobre el juicio reflexionante, no utilizaría la obra de Kant que trata, entre otras cosas, de la reflexión sobre la naturaleza, y que no abunda en problemas de filosofía política. Esto no quiere decir que la concepción del juicio de Arendt sea mejor que la de Kant, sino que los objetivos de ambos autores son distintos. Entre otras cosas, la tercera *Crítica* de Kant trata sobre el concepto de lo bello para analizar el juicio reflexionante, y en su segunda parte –que Arendt no estudia-, sobre teleología y Dios. El objetivo de Arendt es caracterizar la facultad intelectual de juzgar en los actores y espectadores retomando la descripción del juicio reflexionante que aparece en la primera parte de la *Crítica del juicio*.

A pesar de que Kant escribió obras sobre filosofía política, Arendt insiste en que el filósofo de Königsberg nunca trató expresamente este tema<sup>8</sup>. Arendt considera que la verdadera obra política de Kant es la tercera de las *Críticas*, la *Crítica del juicio*: “Debido a que Kant no escribió acerca de su filosofía política, la mejor manera de encontrar lo que piensa en este aspecto es mirando la *Crítica del juicio del gusto*”<sup>9</sup>. En esta obra, Kant emplea la facultad de juicio para discernir entre lo bello y lo feo; en cambio, Arendt considera que esta facultad también juzga lo correcto de lo incorrecto: “Kant ha descubierto una enteramente nueva facultad humana, llamada juicio, pero, al mismo tiempo, suprimió la proposiciones morales de la competencia de esta nueva facultad”<sup>10</sup>.

La interpretación que Arendt hace de los textos de Kant ha ocasionado diversas críticas: Ronald Beiner, por ejemplo, afirma que Arendt falló al ver que las obras de Kant sí ofrecen una filosofía política integral, determinadas por su visión moral<sup>11</sup>. Considero que

---

<sup>8</sup> ARENDT, *Kant Lectures*. Ronald Beiner (ed.). Chicago: Chicago University Press, 1992, p. 7, sesión 1 y ARENDT, Hannah: “Truth and Politics” en *Between the Past and the Future*, op. cit., p. 67.

<sup>9</sup> ARENDT, *Kant Lectures*, op. cit., p. 61, sesión 10.

<sup>10</sup> ARENDT, *Kant Lectures*, op. cit., p. 10, sesión 1.

<sup>11</sup> Cfr. BEINER, Ronald, “Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures”, op. cit., p. 24.

cuando Arendt afirma que la verdadera filosofía política de Kant se encuentra en la tercera *Crítica*, está pensando que no existe una obra que relacione el juicio reflexionante con la moralidad. Ciertamente, lo más cercano a esto es la obra que trata sobre el juicio reflexionante *per se*: la *Crítica del juicio*.

¿Por qué Arendt elige la *Crítica del juicio* y no la *Crítica de la razón práctica*? Nuestra autora elige la tercera *Crítica* porque trata sobre la facultad de juicio que toma en cuenta al ser humano en particular (el gusto es subjetivo y varía dependiendo de la persona)<sup>12</sup>. En cambio, entre otras cosas, la *Crítica de la razón práctica* expone las formulaciones del imperativo categórico que son igualmente válidas para todos los seres humanos.

Asimismo, Arendt opta por la tercera *Crítica* porque trata con los fenómenos que aprehenden los sentidos, no con los objetos de la razón práctica como la segunda *Crítica*. En otras palabras, el juicio reflexionante surge a partir de la experiencia propia, la moral de Kant, no; por ello, la política y el gusto estético se prestan a tomar una decisión, que no es admisible en el ámbito del deber ser o del conocimiento científico. Si la experiencia personal determinara lo moralmente correcto o incorrecto, la ética kantiana dependería de cada sujeto en particular. Pero no es así: el imperativo categórico, tema de la *Crítica de la razón práctica* y de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, no es un juicio del gusto sobre lo bello (en terminología de Kant, un *juicio meramente reflexionante*). El imperativo categórico no es un juicio reflexionante porque no busca un universal que corresponda a un particular como ocurre con los juicios teleológicos y del gusto: “la prueba del imperativo categórico no es, en términos kantianos, un juicio reflexionante o determinante (...) el imperativo categórico investiga las máximas de posibles acciones sin juzgar en este sentido, de manera reflexionante o determinante, cualquier cosa acerca del particular”<sup>13</sup>.

Arendt recupera de la filosofía kantiana las condiciones previas al juicio reflexionante: la *imaginación (Einbildungskraft)*, el *modo de pensar ampliado (erweiterte Denkungsart)* y el *sensus communis*. Que nuestra autora retome varios temas originalmente kantianos fortalece la argumentación de su teoría política, pues, entre otras

---

<sup>12</sup> Cfr. KANT, Immanuel: *Critique of Judgment*. Nicholas Walker (trad.), Oxford University Press, 2007, §46. En lo sucesivo citaré esta obra según la edición de la academia, KU. “En efecto, todo arte presupone reglas establecidas para que se represente un producto que pretende calificar como arte. Pero el concepto de arte bello, sin embargo, no admite que el juicio sobre la belleza de su producto se derive de alguna regla que, como fundamento de determinación, tenga un concepto, es decir, que se base en un concepto del modo en que sea posible ese producto... De esto, se puede apreciar que: 1) el genio es un talento para producir aquello para lo cual no cabe dar una regla determinada, y no es una habilidad, en el sentido de astucia, para aquello que puede aprenderse mediante alguna regla; por consiguiente, la originalidad tiene que ser su cualidad primera”.

<sup>13</sup> GOLDMAN, Avery: “An antinomy of political judgment, Kant, Arendt, and the role of purposiveness in reflective judgment” en *Continental Philosophy Review*, 43, 2010, p. 343.



funciones, estos conceptos permiten que el sujeto se ponga en el lugar de sus interlocutores y respete la sociedad plural en la que está inmerso. Asimismo, explicitar las condiciones para que se lleve a cabo el juicio reflexionante fortalecerá la teoría arendtiana de la acción, la actividad pública, original e impredecible de la *vita* activa donde se manifiesta la facultad de juzgar.

El ensayo *Truth and Politics*<sup>14</sup> y el libro *The Human Condition*<sup>15</sup> reconstruyen el argumento de la facultad de juzgar en los actores políticos. Mientras que en *Truth and Politics*, Arendt entiende el juicio como una facultad que confiere sentido (*meaning*) a la acción en el espacio público; en *The Human Condition*, la autora explica a qué se refiere con el concepto de *espacio público* y quién es el actor político. *The Human Condition* sólo aborda directamente el tema del juicio en un pie de página, pero no lo vuelve a mencionar explícitamente. En este pie de página, la autora también hace su primera referencia a Kant:

Donde el orgullo humano está todavía intacto, la tragedia, aún más que lo absurdo, es considerada la marca de la existencia humana. El gran representante de esto es Kant. Para él, la espontaneidad del actuar y las facultades de la razón práctica, incluyendo la fuerza del juicio, se mantienen como las características sobresalientes del ser humano, a pesar de que la acción humana caiga en el determinismo de las leyes naturales y de que su juicio no pueda penetrar el secreto de la realidad absoluta<sup>16</sup>.

La relación del juicio con los espectadores aparece en el texto de juventud, *Understanding and Politics (the Difficulties on Understanding)*<sup>17</sup> y en el libro ya mencionado, *The Life of the Mind*<sup>18</sup>. En estas obras, Arendt desarrolla el tema de la facultad de juicio en los espectadores, aquellos que buscan comprender lo que ha pasado en la historia de la humanidad, que no están actuando políticamente en el mundo, sino observándolo. Asimismo, en el ensayo *The Crisis in Culture: Its Social and Political Significance*<sup>19</sup> y en *Lectures on Kant's Political Philosophy*<sup>20</sup>, Arendt también explica la

---

<sup>14</sup> ARENDT, Hannah: "Truth and Politics" en *Between the Past and the Future*. Penguin Books, Nueva York, 2006, (1ª edición, 1967).

<sup>15</sup> La primera edición de *The Human Condition* se publicó en 1958.

<sup>16</sup> Cfr. ARENDT, Hannah: *The Human Condition*, op. cit., pie de página 75, p. 235. *The Human Condition* también habla del juicio en la *vita* contemplativa cuando explica que las acciones se vuelven inmortales gracias a un espectador que las reconoce. Las traducciones de esta investigación fueron hechas por mí.

<sup>17</sup> ARENDT, Hannah: "Understanding and Politics" en *Essays in Understanding. (The Difficulties of Understanding). 1930 – 1954, Formation, Exile, and Totalitarianism*. Schocken Books, Nueva York, 2005.

<sup>18</sup> La primera edición de *The Life of the Mind* se publicó en 1971.

<sup>19</sup> ARENDT, Hannah: "Crisis in Culture" en *Between the Past and the Future*. Penguin Books, Nueva York, 2006, (1ª edición, 1968).

<sup>20</sup> Esta obra es un compendio póstumo sobre las conferencias acerca de la filosofía política de Kant que Arendt impartió en 1970.

facultad de juzgar en los espectadores cuando compara el juicio sobre los actores políticos con el juicio del gusto.

Como ya mencioné<sup>21</sup>, para algunos comentaristas, la distinción entre actor y espectador presenta dos tratamientos diferentes de la facultad de juzgar. En el marco de la hipótesis de esta tesis, considero que esta tirantez es aparente, y se debe, entre otras cosas, a que Arendt no expone ordenadamente la discusión. En realidad, los actores y los espectadores presentan una diferencia temporal, no ontológica, y ambos son imprescindibles en el espacio de la política. Pienso que Arendt preserva las características esenciales de la facultad de juzgar reflexionante –juzgar lo particular *qua* particular y atender el juicio de los otros- en su tesis sobre los actores políticos así como en la de los espectadores.

Las críticas a Arendt que se oponen a la lectura e interpretación de la obra arendtiana que defenderé en esta investigación son, por ejemplo, la de Richard Bernstein<sup>22</sup> y Ronald Beiner<sup>23</sup>, el editor de *Lectures on Kants Political Philosophy*. En cambio, coincido con Maurizio Passerin d'Entrèves<sup>24</sup>, Lawrence Biskowski<sup>25</sup>, Ernst Vollrath<sup>26</sup>, Annelies Degryse<sup>27</sup>, Elisabeth Young – Bruehl<sup>28</sup> y Majid Yar<sup>29</sup>. Para estos últimos comentaristas, actores y espectadores sí se reúnen en el espacio público mediante el juicio político. Incluso, no sólo es probable que el actor político se convierta en espectador, resulta sumamente recomendable observar a los demás para actuar mejor:

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

---

<sup>21</sup> Vid. supra 1.

<sup>22</sup> Cfr. BERNSTEIN, Richard: “Judging: The Actor and the Spectator”, op. cit.

<sup>23</sup> Cfr. BEINER, Ronald, “Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures”, op. cit. y BEINER, Ronald, “Interpretative Essay” en *Kant Lectures*, op. cit. Beiner le critica a Arendt que formuló dos teorías distintas sobre el juicio. Mientras que en sus primeros trabajos el juicio es una característica de la vida política, en sus últimas obras, el juicio es una facultad mental distinta, ajena a lo político. Por tanto, la brecha entre actores y espectadores nunca queda superada ni aclarada.

<sup>24</sup> PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Londres: Routledge, 2001.

<sup>25</sup> Cfr. BISKOWSKI, Lawrence: “Practical Foundations for Political Judgment: Arendt on Action and World” en *The Journal of Politics*. Austin: University of Texas Press, vol. 55, no. 4, 1993, pp. 867 – 887.

<sup>26</sup> Cfr. VOLLRATH, Ernst: “Hannah Arendt and the Method of Political Thinking” en *Social Research*, 44 (1977) y VOLLRATH, Ernst: “La crítica del juicio político en Hannah Arendt” en *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*. Marco Estrada (ed. y trad.), Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, 2003.

<sup>27</sup> DEGRYSE, Annelies: “*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, pp. 345-358.

<sup>28</sup> YOUNG – BRUEHL, Elisabeth: *Why Arendt Matters*. New Haven and London: Yale University Press, 2006.

<sup>29</sup> YAR, Majid: “From actor to spectator: Hannah Arendt's two theories of political judgment” en *Philosophy Social Criticism*, vol. 26, no. 2, 2000, p. 1 - 27.

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 veamos mejor algunas diferencias importantes y vitales entre las actividades humanas<sup>30</sup>.

Quienes consideran que la facultad de juicio se entiende como dos facultades distintas dependiendo del sujeto que se trate –actor o espectador–, interpretan a Arendt como una filósofa con dos etapas de pensamiento diferentes entre sí. Esta discusión se contradice con la lectura que pretendo realizar en esta investigación. Si como afirmo, el tema de la facultad de juicio recorre transversalmente todas las obras que tratan sobre el actor y el espectador, y Arendt desarrolla de la misma forma el concepto de juicio en los textos, entonces, no existen dos tratamientos distintos de la facultad de juzgar.

El mejor ejemplo de que la misma facultad de juzgar se ejerce en los actores y en los espectadores es el reportaje periodístico de Arendt, *Eichmann in Jerusalem*<sup>31</sup>. En esta obra aparece el juicio del espectador en la figura de Arendt. Por su parte, Otto Adolf Eichmann, el responsable de la solución final de la cuestión judía (*Endlösung der Judenfrage*)<sup>32</sup>, representa la carencia de juicio político como facultad de distinguir lo correcto de lo incorrecto durante el ejercicio de sus funciones. Además, la misma Arendt, en otro momento de su vida, pudo apelar a la facultad de juicio para distinguir lo correcto de lo incorrecto, y Eichmann, en otro tiempo, pudo haber juzgado algún acontecimiento. La misma facultad de juicio se manifiesta de acuerdo a cada situación y sujeto en particular. El propósito del ejemplo es mostrar, como se hará a lo largo del trabajo de investigación, que las capacidades previas al juicio y sus características son las mismas en los actores y en los espectadores, y que ambos roles se encuentran en el mismo lugar: el espacio público.

En relación a las principales fuentes de Arendt, no trataré a Aristóteles en esta tesis; me limito a Immanuel Kant. Una lectura aristotélica de Arendt sería enfatizada por aquellos intérpretes que ignoran la facultad de juzgar en el espectador desde las primeras obras arendtianas, y que sólo consideran el juicio en los actores como *phrónesis*.

El argumento aristotélico sobre la prudencia (*phrónesis*)<sup>33</sup> se asemeja a la teoría de Arendt sobre la facultad de juicio. La *phrónesis* es una virtud intelectual que se caracteriza por determinar el punto medio de las virtudes prácticas en cada individuo en particular; en otras palabras, la prudencia escoge entre diversas alternativas lo que un agente debe

---

<sup>30</sup> BISKOWSKI, op.cit., p. 872 y 873.

<sup>31</sup> Utilizaré *Eichmann in Jerusalem* sólo para ejemplificar los diferentes tipos de juicio y mostrar la transversalidad de este tema en las obras de Arendt.

<sup>32</sup> La solución final de la cuestión judía, también conocida como *solución final*, consiste en la deportación sistemática de todas las personas judías durante la Segunda Guerra Mundial.

<sup>33</sup> ARISTÓTELES: *Ética Nicomáquea*, libro VI.

hacer para ser virtuoso. La *phrónesis*, además, se diferencia de las otras virtudes intelectuales: la *epistéme*, la *sofía* y la *techné*. La *epistéme* consiste en el conocimiento científico que aspira a ser exacto, la *sofía* se refiere al conocimiento meramente filosófico o especulativo que no repercute en la *praxis*, y la *techné* es un saber práctico relacionado especialmente con la creación y el arte.

Otras razones por las que no estudiaré la influencia de Aristóteles en Arendt son las siguientes: no hay una obra de Arendt que examine detalladamente al Estagirita como sí hizo con Kant en *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Es cierto que *The Human Condition* aborda el tema de la *polis* según Aristóteles y la compara con el espacio público, sin embargo, no hay una obra escrita por Arendt que aborde directamente el tema de la *phrónesis* aristotélica; únicamente, en *The Life of the Mind*, Arendt especifica que la *phrónesis* es precursora del concepto de juicio en Kant<sup>34</sup>. Además, y sobre todo, porque para Aristóteles, la *phrónesis* es un privilegio de pocos individuos y su único criterio de validez es la experiencia personal. La ética aristotélica atiende a cada caso en particular, pues en la teoría de las virtudes prácticas, el término medio se escoge con relación al sujeto y no al objeto. En lugar de Aristóteles, considero que Arendt retoma la teoría del juicio del gusto de Kant, porque en ella, todos los sujetos cuentan con la facultad de juzgar, apelan a los juicios de los demás y la validez de sus proposiciones depende, entre otras cosas, de tomar en cuenta a más personas con diferentes puntos de vista<sup>35</sup>.

Para algunos comentadores<sup>36</sup>, resulta más pertinente relacionar a Arendt con Aristóteles cuando se trata del juicio del actor, y de relacionar a nuestra autora con Kant cuando se trata del juicio del espectador. Es cierto que en la filosofía de Aristóteles, la *phrónesis* no es una virtud que sólo observe –como, en algunas ocasiones, hace el espectador–, pues si no se actualizara en una virtud práctica, especificando el término medio, no existiría. La relación entre Aristóteles y Arendt es pertinente sólo en el juicio del actor, lo cual, dejaría de lado toda la teoría arendtiana sobre el espectador y, por ende, la tesis de la presente investigación: existe una misma facultad de juzgar para los actores y para los espectadores. Considero correcto apelar a Kant en el caso del juicio del actor y del espectador porque las capacidades previas al juicio reflexionante (*sensus communis*, modo de pensar amplio, imaginación etc.) no los ejerce únicamente quien observa el espacio público, también los ejerce el actor cuando considera que vive en un mundo

---

<sup>34</sup> ARENDT, Hannah: *The Life of the Mind*, op. cit., p. 60.

<sup>35</sup> Retomo esta postura de Maurizio Passerin D'Entrèves. Cfr. PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio, op. cit., p. 123. En contra de esta lectura, Majid Yar considera que la lectura de Arendt a Kant y a Aristóteles es como una "pareja de hermanos siameses". Yar también afirma que en los textos de Arendt, no se sabe dónde empiezan y terminan Kant y Aristóteles. Cfr. YAR, Majid: "From actor to spectator: Hannah Arendt's two theories of political judgment", op. cit., p. 3.

<sup>36</sup> Véase, por ejemplo, MARSHALL, David L.: "The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment" en *Political Theory*, 38 (3), 2010.

común que comparte con los demás. La capacidad de juzgar, pues, es una facultad de todos los agentes involucrados con la política.

Presento a continuación el orden temático de la presente investigación. En el primer capítulo desarrollaré el argumento sobre la facultad de juicio del actor. Para comenzar este apartado, explicaré lo que Arendt entiende por juicio político y las diferencias entre la facultad de juzgar y otras facultades intelectuales. Posteriormente, reconstruiré las premisas sobre el argumento de la *vita* activa en la obra *The Human Condition* y las actividades que la conforman: labor (*Arbeiten*), fabricación (*Herstellen*) y acción (*Handeln*). La labor y la fabricación no apelan obligatoriamente al juicio político, pues son actividades apolíticas que se pueden llevar a cabo en soledad (y la política, por definición, involucra a varias personas): la labor se refiere a las actividades para sobrevivir y la fabricación a la *techné*, esto es, a la construcción de medios para conseguir un fin. La acción, por el contrario, es la actividad propiamente política, novedosa y única, donde el ser humano revela su identidad a los demás. Por ello, la presencia de otras personas a quien revelarse es imprescindible. Las características de la acción política me obligan a desarrollar el argumento sobre su espacio de aparición, entendido por Arendt como el *espacio público*. Desarrollo estos conceptos, especialmente el de acción y espacio público, porque es precisamente en este último ámbito en donde se reúnen el espectador y el actor. El primero para narrar y tipificar lo que ocurre en el espacio público, el segundo para actuar en él.

Arendt debe postular que los actores juzgan políticamente porque si no fuera así, el espacio de la política estaría conformado, únicamente, por acciones improvisadas y espontáneas. Entre las facultades intelectuales sobre las que nuestra autora teoriza –el pensamiento especulativo, el pensamiento crítico, la voluntad y el juicio- la facultad de juzgar es consistente con las características de la acción, pues respeta su carácter único y novedoso, pero a la vez, conserva el carácter racional del agente.

Ahora bien, postular la facultad de juicio en los actores presenta la siguiente problemática: Arendt debe resolver a qué tipo de validez aspiran los juicios políticos. La autora trata de alejarse de un modelo político coercitivo donde a los ciudadanos no se les permita juzgar sobre lo particular y donde se les imponga el punto de vista que deben tener. Por otro lado, Arendt no puede permitir que su teoría caiga en el otro extremo, donde los juicios entre actores no aspiren, de cierta manera, a la universalidad. Para resolver esta cuestión, Arendt apela a la distinción entre opinión y verdad y, posteriormente, a la diferencia entre verdades de hecho y verdades de razón. En este primer capítulo desarrollaré estas distinciones. Me baso especialmente en el ensayo *Truth and Politics* donde Arendt explica que los juicios políticos no aspiran a una verdad en sentido lógico o científico, sino a encontrar el sentido de algunos eventos públicos.

Entre otras razones, este apartado es relevante porque de acuerdo a *The Human Condition*, el actor revela su identidad mediante el discurso (*speech, Sprechen*). Sin embargo, la acción política no debe entenderse únicamente como el intercambio de discursos ni la filosofía de Arendt como una teoría necesariamente comunicativa. Con esto no quiero decir que Arendt prescindiera de la comunicación en el espacio público, pero la acción no sólo se refiere al intercambio oral de juicios. El discurso no es un momento distinto a la acción, pues el actor revela su identidad en la acción misma.

La particularidad propia del juicio político y la definición de éste como el discernimiento entre lo correcto y lo incorrecto, obligan a Arendt a preguntarse sobre la connotación moral del juicio político. En el marco de esta cuestión, Arendt afirma que el juicio político no es de suyo moral o inmoral, pues los sujetos ocupan lugares distintos en el mundo y tienen derecho a opinar y a actuar según su contexto. Más bien, es la ausencia de juicio político, el prescindir completamente de esta facultad, lo que es inmoral, pues el sujeto deja de actuar de manera original y prescinde de revelar su identidad en pos de obedecer a alguien más sin cuestionarlo.

Finalizo este primer capítulo analizando el ensayo *Thinking and Moral Considerations*<sup>37</sup>. En este texto, Arendt aborda las consecuencias de abstenerse de juzgar en el espacio público. A pesar de que la autora no apela a un sistema normativo que regule el espacio público, afirmar que el juicio es la facultad que distingue lo correcto de lo incorrecto, implica que no ejercer la facultad de juzgar puede tener repercusiones morales en la política. El ensayo *Thinking and Moral Considerations* también resulta útil para aclarar las oscuras distinciones entre el juicio y otras facultades intelectuales, como el pensamiento y el razonamiento lógico.

En el segundo capítulo desarrollaré la teoría del juicio reflexionante de Kant para mostrar las características que Arendt retoma de esta teoría en su propia filosofía sobre el juicio político. Sólo a la luz de la teoría de Kant, es posible caracterizar completamente el concepto de juicio político en la filosofía de Arendt y reconstruir su argumento. Para esto, me baso especialmente en la obra *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Si bien en este texto la facultad de juicio se relaciona más con el espectador que con el actor, sólo en esta obra Arendt explicita la relación de los conceptos de Kant con su propia teoría del juicio. Asimismo, en este apartado reconstruiré los argumentos sobre las condiciones previas al juicio reflexionante: *modo de pensar amplio, sensus communis, imaginación e imparcialidad*. El esclarecimiento de estos temas resulta imprescindible para explicar la relación, original de Arendt, entre el juicio del gusto y el espacio público. Asimismo, la autora encuentra en el concepto de *juicio reflexionante* un tipo de juicio que surge a partir del sentido de comunidad. Si la intención de Arendt es presentar una filosofía política que

---

<sup>37</sup> Cfr. ARENDT, Hannah: "Thinking and Moral Considerations" en *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books, 2003.

no deje de lado las facultades intelectuales, pero que a la vez se ocupe de las asuntos que incumben a todos los ciudadanos, el juicio del gusto kantiano ofrece a la autora la posibilidad de teorizar acerca de una facultad intelectual cuya condición de posibilidad es una comunidad y un sujeto que juzga imparcialmente.

En el tercer capítulo reconstruiré el argumento del juicio de los espectadores. El problema de fondo es dilucidar por qué quienes observan a los actores también realizan una actividad política, entendida como el juicio político. A primera vista, resulta más evidente que la facultad de juicio se relacione con el espectador, pues juzgar, en la mayoría de las ocasiones, supone no estar inmerso en lo que se juzga. Debido a que en el primer capítulo se desarrolló el tema del juicio como condición de posibilidad de la interacción entre actores y se abordaron las características de la acción y del espacio público, queda por reconstruir el argumento arendtiano sobre el juicio político de los espectadores.

Comienzo este capítulo con la pregunta sobre qué es aquello que el espectador observa. Para responderla, desarrollo el argumento de la *vita* contemplativa que aparece en *The Human Condition* así como la diferencia entre inmortalidad y eternidad. Estos conceptos son pertinentes porque si el actor político busca revelar su identidad en el espacio público, y que ésta perdure en la memoria, requiere que su acción sea inmortalizada. Para lograrlo, el actor requiere de un espectador que registre sus hazañas. El espectador es político porque sólo en la medida en que juzgue al actor y lo inmortalice, la acción del agente será completamente política, pues estará a la vista de todos.

En segundo lugar, presentaré los diferentes tipos de espectador: por una parte, existe un espectador que registra las acciones políticas y decide cuáles merecen inmortalizarse y cuáles no. A esta figura, Arendt le llama *narrador*. Sus narraciones, a diferencia de la historiografía, respetan el carácter novedoso y frágil de la acción y no la consideran una consecuencia del progreso de la humanidad. En segundo lugar, se encuentra el espectador que no deja una narración, pero que busca el sentido de las acciones del espacio público. Este tipo de espectador, comprende (to *understand*). Arendt ejemplifica el papel del espectador comprensivo con su propia actitud ante el fascismo alemán. Para explicar la diferencia entre historia y narración y el rol que juega el espectador, acudo directamente a los ensayos, *Concept of History. Ancient and Modern*<sup>38</sup> y *Understanding and Politics*. El narrador y el espectador comprensivo tienen en común que ambos aspiran a encontrar el significado de las acciones públicas. Esto es consistente con lo dicho anteriormente, pues el espectador inmortalizará las acciones ajenas sólo si les encuentra sentido.

---

<sup>38</sup> ARENDT, Hannah: "Concept of History, Ancient and Modern" en *Between the Past and the Future*. Penguin Books, Nueva York, 2006.

Concluyo esta investigación con la relación entre el actor y el espectador. En este apartado retomo las características del juicio político expuestas a lo largo de la investigación y las relaciono, igualmente, con actores y espectadores, demostrando así que se trata de la misma facultad. Desarrollo, además, el papel de los actores y espectadores en el espacio público y argumento por qué no deben jerarquizarse. Este apartado presenta la conclusión de los capítulos anteriores: tanto actores como espectadores apelan al juicio político, y es gracias a esto, que el tema sobre el juicio recorre transversalmente el legado intelectual de Arendt y unifica su teoría política.

¿Cuál es el lugar del concepto de juicio político arendtiano en las discusiones filosóficas contemporáneas? Desde la *Crítica del juicio* de Kant, el juicio reflexionante se extiende más allá del juicio sobre lo bello. Como bien afirma Alessandro Ferrara<sup>39</sup>, el juicio reflexionante es un modelo útil para distintas ciencias y disciplinas, entre ellas la Filosofía política. Y es precisamente en los textos sobre Filosofía política donde se ha demostrado, gracias al concepto de juicio reflexionante retomado por Arendt, que aspirar a la unanimidad en el espacio público es una meta inalcanzable y que la intersubjetividad sólo nos recuerda la existencia de varios y diferentes puntos de vista. Bien afirma Ronald Beiner que “el mundo de los asuntos humanos no es algo calculable, sino esencialmente dramático”<sup>40</sup>. Debido a las características del mundo en el que vivimos, la rehabilitación del juicio del gusto en el ámbito público, trae consigo un modelo válido para la política que permite la relación entre la diversidad y la universalidad.

La elección del tema de esta tesis responde a la pertinente pregunta sobre el papel del filósofo en la época actual. Esta cuestión, que retomo de Arendt y que he seguido en mis años de estudio de Filosofía, busca encontrar la función del filósofo frente a los acontecimientos presentes y pasados. Considero que al margen del estudio de los temas más especulativos, cuya importancia no menosprecio, el filósofo debe juzgar los eventos del mundo que habita, especialmente las cuestiones sociales y políticas. La facultad del juicio en el filósofo no supone abandonarse únicamente a la especulación, sino comprender el mundo común que comparte con los demás y actuar en el espacio público.

Finalmente, esta investigación se lleva a cabo tras considerar que el tema del juicio permite reconsiderar algunos eventos políticos recurrentes: el autoritarismo, la oligarquía, la carencia de participación, entre otros. La teoría arendtiana del juzgar presenta una alternativa plausible al hecho de que pocos son los interesados en la política, muchos los afectados y todos los involucrados. Gracias a esta facultad, el hombre se interesa por la comunidad a la que pertenece y por los asuntos públicos que incumben a todos sus habitantes.

---

<sup>39</sup> FERRARA, Alessandro: *The Force of the Example. Explorations on the Paradigm of Judgment*. Nueva York: Columbia University Press, 2008, cap. 1.

<sup>40</sup> BEINER, Ronald: *El juicio político*. Juan José Utrilla (trad.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 26.



## 1. El juicio y la acción

Acción: no se sabe su origen, no se saben sus consecuencias. Por consiguiente,  
¿posee la acción algún valor?  
Nietzsche: *La voluntad de poder*.

En este capítulo reconstruiré el argumento sobre la facultad de juicio de los actores políticos. Comenzaré este apartado con la definición del concepto de juicio y sus dificultades exegéticas. Posteriormente, desarrollaré la tesis arendtiana sobre la acción y su ámbito de aparición: el espacio público. Una vez establecidos los conceptos principales, desarrollaré el problema de la tesis sobre el juicio de los actores (la validez de los juicios en el espacio público y su connotación moral) y reconstruiré la respuesta arendtiana al respecto. Estas cuestiones son importantes porque el juicio político se caracteriza por su objeto particular y contingente, pero a la vez, debe llevarse a cabo en un espacio político funcional lejos de la imposición ideológica. Para lo anterior, haré una recapitulación de las obras donde Arendt expone el tema de la facultad de juicio en los actores. Entre otras cosas, esto me permitirá reconstruir las tesis sobre dicha facultad y constatar que el tema del juicio es transversal a toda la obra arendtiana: la que trata sobre actores y espectadores.

### 1.1. El juicio político

El concepto de juicio está presente, explícita o implícitamente, en la mayoría de las obras de Hannah Arendt: desde sus primeras publicaciones dedicadas a la *vita* activa, hasta las últimas que ahondaron en el tema de las facultades intelectuales. A pesar de que el tema del juicio aparece reiteradamente en sus textos, reconstruir el argumento sobre la facultad de juzgar resulta problemático porque nuestra autora no dejó una obra dedicada especialmente al tema: Arendt murió antes de comenzar el apartado sobre el juicio en su obra, *The Life of the Mind*. El capítulo sobre el juicio hubiera completado y explicado los dos capítulos anteriores que tratan sobre el pensamiento y la voluntad. Después de la muerte de Arendt, el tema del juicio se ha repasado, especialmente, con base en esta obra póstuma, la colección de ensayos, *Between the Past and the Future*, y las conferencias sobre la filosofía política de Kant, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, dictadas en 1970, pero publicadas póstumamente también.

En *The Life of the Mind* y en “Thinking and Moral Considerations”, Arendt distingue tres facultades intelectuales: pensamiento, voluntad y juicio. En “Thinking and Moral Considerations”, Arendt explica que pensar críticamente, a diferencia del pensamiento meramente especulativo, significa discernir entre lo correcto y lo incorrecto, y no trabajar

con verdades absolutas. En cambio, el pensamiento especulativo se ocupa de los conceptos universales y no de los eventos particulares y contingentes: “Esto indica por qué pensar [en el sentido especulativo]... más que la sed de científico por conocimiento, no es natural porque los hombres, cuando empiezan a pensar, se comprometen con una actividad contraria a la condición humana”<sup>41</sup>.

Por su parte, la voluntad (*Wille*) es una actividad comprometida con el futuro: la voluntad quiere realizar una acción, pero cuando ésta se lleva a cabo, se retira porque ya no desea lo que sucede en ese momento<sup>42</sup>. Por ello, al igual que el pensamiento que se ocupa de las cosas que no están presentes, la voluntad no tiene resultados directos en el mundo porque se enfoca en el futuro que desaparece cuando se vuelve presente y que ya no anhela más.

Finalmente, en las mismas obras, Arendt afirma que la facultad de juicio se relaciona con los objetos cercanos, particulares y contingentes: “La facultad de juzgar particulares (como Kant descubrió), la habilidad de decir, “esto es incorrecto”, “esto es hermoso”, etc., no es lo mismo que la facultad de pensamiento [especulativo]”<sup>43</sup>. A diferencia del pensamiento especulativo que trabaja con conceptos, el juzgar surge de la particularidad de las apariencias (esto es, lo que se manifiesta a todos): “Desde el momento en que vivimos en un mundo que aparece, ¿no resulta más plausible que lo auténticamente importante y esencial se sitúe precisamente en lo externo?”<sup>44</sup> Por el contrario, la facultad del pensar especulativo suspende temporalmente el contacto con la realidad. El pensador se retira de la realidad cuando va más allá de sus percepciones sensibles, a pesar de que sus sentidos afirman que, por ejemplo, la tierra no es redonda o no gira<sup>45</sup>.

Dado que el objetivo de esta investigación es demostrar que la facultad de juicio es propia de actores y espectadores, debo afirmar que no hay tirantez entre el pensamiento crítico y el juicio. En *Thinking and Moral Considerations*, Arendt explica que el pensamiento crítico desemboca en juicio<sup>46</sup>. Esta aclaración nos presenta un punto de intersección entre el pensamiento y la acción, y por otra parte, confirma que Arendt se oponía a la sola especulación, más relacionada con el pensamiento contemplativo, no al pensamiento crítico.

---

<sup>41</sup> Cfr. ARENDT, Hannah: “Thinking and Moral Considerations”, op. cit., p. 165 y ARENDT, Hannah: *La vida del espíritu*, Ricardo Montero y Fernando Vallespin (trad.), Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 94 - 104. Los corchetes no son originales.

<sup>42</sup> ARENDT, Hannah: *The Life of the Mind*, p. 101 – 102.

<sup>43</sup> ARENDT: “Thinking and Moral Considerations”, op. cit., p. 189. Los corchetes no son originales.

<sup>44</sup> ARENDT: *La vida del espíritu*, Ricardo Montero y Fernando Vallespin (trad.), Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 40.

<sup>45</sup> Cfr. HERNÁNDEZ PRADO, José: “Alcances y limitaciones de la concepción arendtiana del sentido común” en *Sociológica*. Azcapotzalco, D.F.: Universidad Autónoma de México, año 16, no. 47, 2001.

<sup>46</sup> Cfr. apartado 1.4.

Existen muchos tipos de juicios: científicos, jurídicos, morales, etc. Sin embargo, Arendt está mayormente interesada en los juicios políticos que versan sobre el espacio público –y que se consideran en la presente investigación-. Para nuestra autora, a diferencia de los otros tipos de juicio, el juicio político trata sobre el espacio público porque, entre otras cosas, se ocupa de lo que incumbe a todos los hombres y se ejercita sólo en la relación con los demás, y “busca visitar a otros –física o mentalmente- y consultarlos, ver cosas desde su punto de vista e intercambiar opiniones con ellos”<sup>47</sup>. El juicio trata sobre el mundo común y se relaciona con otros juicios. Que la relación con otros pueda ser física o mental, permite entender por qué la facultad de juzgar se relaciona, igualmente, con actores y espectadores. Como se verá en el tercer capítulo, los espectadores que comprenden el mundo no necesariamente interactúan con otros espectadores, pero se ponen en el lugar de algunos actores para encontrar el sentido de sus acciones. En el caso de los actores, estos pueden ponerse en el lugar de sus interlocutores previo a una discusión, o bien, pueden ponerse en lugar de otros actores para interactuar en el espacio político.

### 1.1. El juicio del actor

En los siguientes apartados explicaré el concepto de *acción* tal como aparece en *The Human Condition* y problematizaré la diferencia entre esta actividad y el discurso, entendidos por algunos comentaristas<sup>48</sup>, como actividades esencialmente distintas. Diferenciar la acción del discurso significaría aceptar que la misma facultad de juicio cambia para ambas actividades, y por tanto, en contra de la presente tesis, dicha facultad modificaría sus características dependiendo de lo que el sujeto realice. Estos apartados me permitirán explicitar la relación entre el juicio político y las actividades de la *vita activa*.

#### 1.1.1. Las actividades de la *vita activa*

La primera edición de la obra de Hannah Arendt, *The Human Condition*, se publicó en Chicago en 1958. En 1967, la misma Arendt realizó una segunda edición para la publicación de la obra en su idioma natal, alemán. En este idioma, la obra se titula *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, cuya traducción literal sería “La vida activa o de la vida activa”. Como el título indica, este texto trata el tema de la acción, la actividad política por excelencia.

---

<sup>47</sup> YOUNG – BRUEHL, Elisabeth, op. cit., p. 165. Las cursivas no son originales.

<sup>48</sup> Cfr. ESTRADA SAAVEDRA, Marco: *Die Deliberative Rationalität des Politischen. Eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.

El término *vita activa* surge de la necesidad de explicar las actividades que se relacionan con las cosas del mundo y del propósito de Arendt de recuperar su lugar frente a la *vita* contemplativa, esto es, aquella forma de vida desplegada por todos los amantes de la contemplación, los filósofos. Arendt considera que la *vita activa* no es de un orden inferior a la *vita* contemplativa, ni mucho menos un simple medio para alcanzarla. *The Human Condition* enuncia explícitamente que *vita* activa y *vita* contemplativa se encuentran en el mismo nivel: “Mi uso del término *vita activa* presupone que todo lo relacionado con sus actividades, no es lo mismo, ni inferior o superior, a lo relacionado con la *vita* contemplativa”<sup>49</sup>. Años después de este texto, la tesis se confirma cuando Arendt le dedica varias obras al tema de la *vita* contemplativa, entre ellas, *The Life of the Mind* y algunos ensayos compilados bajo el título, *Between the Past and the Future*.

Arendt justifica su apología de la *vita* activa con la probabilidad de que varios seres humanos pasen toda su vida sin abandonarse jamás a la contemplación y de que ninguno pueda permanecer en estado contemplativo durante toda su vida<sup>50</sup>. No hay alguna persona que puede evadir la *vita* activa y por lo menos realizará alguna de sus actividades: labor, fabricación, acción (aunque lo propiamente humano sea la acción). A cada una de estas actividades le corresponde una condición de posibilidad, una duración determinada, un lugar de aparición y la opción de realizarse en multitud o en soledad<sup>51</sup>.

La labor (*Arbeiten*) se refiere a las actividades que realiza el hombre para sobrevivir, por ejemplo, la reproducción. Estas actividades las comparten los animales. La fabricación (*Herstellen*) se refiere a las actividades que producen objetos o herramientas para facilitar las actividades de la labor y de la acción, por ejemplo, fabricar una cocina. Mientras que la fabricación crea medios, la acción (*action, Handeln*), entendida también como discurso, es la única actividad propiamente política de la *vita* activa que representa un fin en sí mismo y que no se utiliza para nada más. Además, la acción y el discurso, a diferencia de la labor y la fabricación, sólo pueden ser llevados a cabo por personas. Lo anterior significa que, para Arendt, el ser humano está llamado a la política.

---

<sup>49</sup> ARENDT, Hannah: *The Human Condition*, op. cit., p. 17.

<sup>50</sup> Cfr. ARENDT, Hannah: “Labor, trabajo y acción. Una conferencia” en *De la historia a la acción* (trad., Fina Birulés). Buenos Aires: Paidós, 2008, p. 89.

<sup>51</sup> Esta división, esencial en el pensamiento de Arendt, es criticada por otros autores que la consideran inflexible, poco clara e irreal. Incluso nuestra autora considera que su distinción es inusual: Cfr. ARENDT, Hannah: “Labor, trabajo y acción. Una conferencia”, op. cit., p. 92: “Mi distinción entre labor y trabajo, distinción que probablemente les ha sonado algo inhabitual”. Por su parte, Margaret Canovan, comentarista inglesa de Hannah Arendt, observa críticamente que las características de la acción también las tiene el totalitarismo, ampliamente criticado por Arendt, por ser un movimiento en el que los seguidores actúan de forma innovadora e impredecible. Cfr. CANOVAN, Margaret: “The Contradictions of Hannah Arendt’s Political Thought,” en *Political Theory*, VI, (1), 1978, pp. 25-26.

Para entender por qué la acción es la actividad de la *vita* activa que más se relaciona con el juicio político<sup>52</sup>, es necesario profundizar en sus características: la acción es un tipo de nacimiento, no biológico, donde el hombre aparece ante los demás porque inicia algo nuevo. Mediante el discurso (*speech*), el actor revela su carácter único y distintivo. Si la acción nace de la libertad de iniciar algo absolutamente novedoso, nada tiene que ver con las acciones causales o mecánicamente determinadas ni con las teorías conductistas de la acción<sup>53</sup>. Por ello, dicha actividad política difiere de la labor y de la fabricación que pueden ser realizadas de manera uniforme y no denotan las diferencias específicas entre los seres humanos. Piénsese en la alimentación como ejemplo de labor. Esta actividad no puede reflejar las diferencias entre seres humanos porque todos ellos, incluso el resto de los seres vivos, se alimentan; la labor, “supone una falta de identidad individualizada, una vivencia extrema del cuerpo y una identificación con la naturaleza”<sup>54</sup>. En cambio, las acciones del griego Aquiles, por ejemplo, fueron únicas y nos permiten comprender quién fue<sup>55</sup>.

Con respecto a la duración: si bien la ejecución de las acciones es finita, se ignora en qué momento estas actividades dejarán de ser recordadas o de influir en la comunidad. En otras palabras, a pesar de que los sujetos terminen de actuar, las consecuencias de sus acciones no tienen un término establecido. Arendt ejemplifica esta característica de la acción –su imprevisibilidad– con los “Padres Fundadores”, cuyas actividades políticas siguen repercutiendo en la sociedad estadounidense.

Finalmente, la acción se lleva a cabo en el espacio público porque ahí es donde los hombres libremente actúan en presencia de los demás, y donde las obras y las palabras son apreciadas y reconocidas. Sólo a la luz del reconocimiento público y dentro de una comunidad política, las acciones son significativas y el sujeto conforma su identidad. El espacio público, entonces, se caracteriza por su fragilidad, “ya que en principio, el reconocimiento mutuo y la actuación o presentación del sí mismo ante los otros no supone continuidad, institucionalización ni perdurabilidad”<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> Que el juicio incida únicamente en la acción no es del todo claro. Se verá en el segundo capítulo que si la narración se considera un tipo de fabricación, el juicio también influye en la fabricación.

<sup>53</sup> Cfr. ESTRADA SAAVEDRA, Marcos: “Acción y razón en la esfera política: sobre la racionalidad deliberativa de lo político según Hannah Arendt” en *Sociológica*. Azcapotzalco, D.F.: Universidad Autónoma de México, año 16, no. 47, 2001, p. 75 y 76.

<sup>54</sup> SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina: “Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad” en *Intersticios*. México D.F.: Universidad Intercontinental, vol. 10, 2005, p. 104.

<sup>55</sup> A pesar de las características de la acción y de los ejemplos que Arendt ofrece, “este aspecto de la definición ha llevado a la pregunta de si el concepto de acción de Arendt brinda suficientes bases para ser persuasivo: la pregunta de qué es realmente la acción, más allá de la auto revelación”. Cfr. BUCKLER, Steve: *Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition*. Edinburgh University Press, 2011, p. 93.

<sup>56</sup> RABTNIKOF, Nora: *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: UNAM, 2005, p. 116.

### 1.1.2. El espacio de aparición

En *The Human Condition*, la noción de espacio público aparece ligada a la condición constitutiva de la vida humana y a una teoría general de la acción; por otro lado, el espacio público se relaciona con momentos específicos de la historia: la república romana y la *polis* griega<sup>57</sup>. En el sentido que se refiere a una teoría general de la acción, el espacio público consiste en un espacio de aparición. Por *aparición* se entiende la revelación y la autodevelación que no se contraponen a la realidad ni a la esencia. Por el contrario, no aparecer es carecer de realidad: “Para los hombres, la realidad del mundo está asegurada por la presencia de otros, por su aparición ante todos”<sup>58</sup>. Por tanto, la identidad se construye en el aparecer público y consiste en un fenómeno que no revela un modo de ser anterior a la aparición, sino que sólo es en el espacio público<sup>59</sup>.

De la presencia de la acción en el espacio público se concluye que una acción aislada deja de ser una acción política porque no encuentra a persona alguna que la comparta, que la contradiga o que la inmortalice en una narración: “Debemos leer el trabajo de Arendt como un intento de rehabilitar el significado ontológico del espacio público al traer a la luz la naturaleza intersubjetiva de lo común y de lo política”<sup>60</sup>. Por tanto, la condición de posibilidad de la acción es la presencia de otros seres humanos que la observen, la registren, y también actúen.

Por su parte, el concepto arendtiano de espacio público retoma de la *res publica* romana y de la *polis griega* la igualdad política de los ciudadanos (isonomía), que se distingue de la igualdad natural de los seres humanos. A esta distinción entre igualdad política e igualdad natural subyace otra diferencia entre el espacio público, donde residen los ciudadanos, y el espacio privado, donde se llevan a cabo la labor y la fabricación, que como vimos, no son actividades políticas como la acción y el discurso. El espacio público se entiende como lo que es común o abierto a la vista de todos, en contraposición a lo privado, que se refiere a lo que no es observado por todos, atiende a la necesidad, y por ende, no atañe a la colectividad<sup>61</sup>: “El espacio de la *polis*... es aquel espacio de libertad, y si existiera alguna relación entre ambos ámbitos (el privado y el público), sería, por

---

<sup>57</sup> Cfr. ARENDT: *The Human Condition*, op. cit., p. 55: “La *polis* fue para los griegos lo que la *res publica* fue para los romanos: antes que nada, la garantía contra la futilidad de la vida individual, el espacio protegido contra esta futilidad y reservado para la relativa permanencia”.

<sup>58</sup> ARENDT: *The Human Condition*, op. cit., p. 199.

<sup>59</sup> Afirmar que la acción sólo se lleva a cabo en el espacio público resulta problemático, porque existen algunos ámbitos, la familia, por ejemplo, en donde los seres humanos actúan y se manifiestan ante los demás. No obstante este problema es interesante y la tesis es criticada por algunas representantes del feminismo, entre otras corrientes, el presente trabajo sólo tratará la acción pública, entendida, por Arendt, como la acción política. Cfr. MILLET, Kate: *La política sexual*. Aguilar: México, 1975.

<sup>60</sup> PAREKH, op. cit., p. 68.

<sup>61</sup> Cfr. ARENDT, Hannah: *The Human Condition...*, p. 73: “La distinción entre privado y público coincide con la oposición entre necesidad y libertad, futilidad y permanencia, vergüenza y honor”.

supuesto, que la dominación de las necesidades domésticas es la condición de posibilidad de la libertad de la *polis*<sup>62</sup>.

¿Qué clase de modos de actuar, entonces, intercambian los agentes en el espacio público de Arendt? Si lo público es lo que nos incumbe a todos, en este espacio todos los ciudadanos tienen el derecho a opinar, por ejemplo, sobre la capacidad de organización de los mandatarios, las consecuencias de las decisiones de los gobernantes, el sistema de gobierno que más convenga, etc. Los ciudadanos, pues, intercambian opiniones sobre eventos colectivos y abiertos que incumben a todos (el espacio público), no sobre lo que sucede en la privacidad (el espacio privado). Lo cierto es que una distinción tan radical entre lo público y lo privado deja fuera muchos temas que podrían ser sustancia de la deliberación pública, por ejemplo: políticas sanitarias y educativas, control de crecimiento poblacional, etc. La dicotomía arendtiana privado – público, deja estos contenidos, y otros, en el ámbito personal y privado<sup>63</sup>.

El espacio público también se refiere al mundo que es común a todos los individuos, a diferencia de la propiedad privada que pertenece a particulares. El mundo común se entiende, no como el espacio natural, sino como el ambiente fabricado por el hombre donde se llevan a cabo las actividades de la *vita* activa. Arendt ejemplifica el mundo común con la tierra cultivada y los sistemas políticos<sup>64</sup>. Ambos ejemplos representan un lugar común, fabricado por el hombre, donde se relacionan las personas que habitan en él.

El espacio público no debe entenderse como una comunidad natural conformada por lazos de sangre, afectos, sentimientos y tradiciones. No es la costumbre ni el parentesco lo que relaciona a los ciudadanos, sino el mundo creado de manera artificial por las acciones compartidas. Sólo en este mundo común, el sujeto podría participar políticamente y responder a las acciones de los demás: “Sería por tanto, un espacio público en continua creación y expansión mediante las acciones de sus miembros, definidos éstos no por su pertenencia a una comunidad natural previa a la comunidad política, sino por su mera capacidad de participar y actuar”<sup>65</sup>.

Quienes actúan en el mundo común y lo observan no ocupan el mismo sitio en él, y por ello, sus juicios difieren. Piénsese, por ejemplo, en la discusión sobre invertir en transporte colectivo o en más vías de transporte para los automóviles. Seguramente, la opinión del usuario del transporte colectivo será diferente a la del propietario de un coche. No obstante ambos comparten el mismo mundo, su punto de vista depende de sus condiciones y experiencias personales. El problema es objetivo –el transporte- porque trata de un marco de referencia común tratado por distintas personas:

---

<sup>62</sup> ARENDT, Hannah: *The Human Condition...*, p. 30 y 31.

<sup>63</sup> Cfr. RABOTNIKOF, op. cit., p. 138.

<sup>64</sup> Cfr. ARENDT, Hannah: *The Human Condition...*, p. 22.

<sup>65</sup> SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina, op. cit., p. 116.

Este “estar-en-medio” del mundo en común, que conecta y separa, proporciona el contexto físico, el marco de referencia común y la continuidad temporal del espacio de apariencias. Proporciona el contexto físico porque es el bagaje de artefactos e instituciones, de lugares y narraciones en el que se desenvuelven los asuntos humanos y que constituye un patrimonio colectivo. Es un marco de referencia común, porque la pluralidad de opiniones, la variedad de perspectivas y las diferentes posiciones remiten a un mismo objeto<sup>66</sup>.

Si lo propio del espacio público es la interacción y el intercambio de juicios, la política termina cuando hay una única perspectiva y se pierde el sentido de mundo común<sup>67</sup>: “El fin del mundo común ha llegado cuando es visto sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse sólo en una forma”<sup>68</sup>. La diferencia de puntos de vista se refiere al pluralismo político, no menos importante, pero sí menos estudiado por Arendt que el concepto de pluralidad. La pluralidad es condición del pluralismo político porque es un rasgo de la condición humana previo a su aparición pública y surge del hecho de “que los hombres, no el hombre, habiten la Tierra”<sup>69</sup>. Y es a partir de este hecho inevitable que se debe pensar la política. Sólo en la medida en que los seres humanos sean diferentes entre sí, presentarán diferentes puntos de vista sobre el mundo común y abrirán el espacio para el debate y la discusión:

La esfera pública establece y permite desarrollar un modelo de interacción despojado de violencia y coerción, que supone el intercambio libre de una auténtica pluralidad... Esta pluralidad constitutiva de la condición humana no parece tener que ver con necesidades ni con intereses que emanen de la diferente colocación en los ámbitos privados<sup>70</sup>.

La política nace en el *entre-los-hombres*<sup>71</sup>. En otras palabras, los ciudadanos que se manifiestan, previos a su aparición pública, son plurales: “nada de lo que es, en la medida en que aparece públicamente, existe en singular”<sup>72</sup>.

---

<sup>66</sup> RABOTNIKOF, op. cit., p. 117.

<sup>67</sup> Esta es una de las tesis principales de Arendt respecto al totalitarismo: Una única perspectiva y la prohibición del intercambio de juicios. Cfr. ARENDT, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza editorial, 2006.

<sup>68</sup> ARENDT, Hannah: *The Human Condition...*, p. 58.

<sup>69</sup> ARENDT, Hannah: “Philosophy and Politics” en *Social Research*, vol. 57, 1990.

<sup>70</sup> RABOTNIKOF, op. cit., p. 121.

<sup>71</sup> ARENDT, Hannah: *Qué es la política*. Rosa Sala Carbó (trad.). Barcelona: Paidós, 1997, p. 46.

<sup>72</sup> ARENDT, Hannah: *The Life of the Mind*, op. cit., p. 19.



### 1.1.3. El juicio político en el espacio público

En el apartado anterior mencioné que la acción es una actividad de la *vita* activa que se revela por medio del discurso. Aunque Arendt afirma que la acción y el discurso son inseparables, si se distinguieran realmente estas dos actividades, la facultad de juzgar se manifestaría más en el discurso, entendido por algunos comentaristas<sup>73</sup> como *un tipo de juicio*, porque consiste en una revelación expresa del actor. Desde mi lectura, el discurso es una variante del juicio político, y no el único tipo de juicio político, porque como se verá más adelante, el juicio también está presente en la narración del espectador.

Entre algunos de sus ejemplos, *The Human Condition* presenta a Aquiles como modelo de acción en el espacio público. Como bien muestra la *Ilíada*, Aquiles no presenta la acción y el discurso por separado. Aquiles revela su identidad por medio de su acción bélica, y por ello, la acción es en sí misma discursiva aunque no consista en un intercambio de proposiciones. Esto significa que incluso los actores del tipo de Aquiles, juzgan políticamente el espacio público. Sería falso considerar que Aquiles carece de pensamiento crítico y de facultad de juicio y que sus acciones sólo se distinguen por la espontaneidad. Por tanto, existen dos sentidos posibles de la acción en la filosofía arendtiana: uno tendiente a la expresión de la identidad y otro relacionado con la interacción comunicativa entre los actores del espacio público. Considero que ambas lecturas son correctas, y que no hay que excluir alguno de estos sentidos de la filosofía de Arendt.

Aceptar una diferencia real entre acción y discurso llevaría a concluir que la facultad de juzgar cambia entre los sujetos que actúan y expresamente discuten, y los que actúan sin intercambiar juicios. Si aceptáramos una distinción real entre el discurso y la acción, el intercambio de juicios –o discursos– en el espacio público sería una especie de seminario de investigación, cuyo único fin sería la persuasión y la comunicación con otros seres humanos<sup>74</sup>. En concordancia con la tesis del presente trabajo de investigación, existe una misma facultad de juzgar para los actores políticos del tipo de Aquiles y para aquéllos cuya identidad se conforma de otra manera, apelando más a la comunicación. Para sostener esta afirmación, a continuación explicaré el juicio como antecedente de la acción, entendida en las acciones políticas en general. Si apareciese alguna distinción entre discurso y acción, ésta es meramente nominal. Sin embargo, la distinción se explicitará en varias ocasiones, especialmente en el apartado destinado a reconstruir el argumento sobre la opinión<sup>75</sup>, el juicio de los actores *más comunicativos*.

---

<sup>73</sup> Cfr. ESTRADA SAAVEDRA, Marco: *Die Deliberative Rationalität des Politischen. Eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts*, op. cit; YAR, Majid: "From actor to spectator: Hannah Arendt's two theories of political judgment", op. cit.

<sup>74</sup> Este modelo es similar a la teoría comunicativa del primer Habermas, no a la filosofía de Arendt.

<sup>75</sup> Cfr. apartado 1.3.

Juzgar es resultado de compartir el mundo porque el sujeto se pone en el lugar de otros actores y toma en cuenta su punto de vista: “Juzgar es una, probablemente la más importante actividad en la que se comparte el mundo con los otros”<sup>76</sup>. Compartir el mundo en común es una aportación de Arendt a la teoría política, pues implica aceptar que quienes lo comparten tienen identidades distintas, pero se reúnen en el mismo espacio<sup>77</sup>.

La acción política no consiste en un medio para obtener algo más: es decir, la acción no consiste en la instrumentalización propia de la fabricación (la actividad de la *vita activa* que crea medios para facilitar la labor o la acción). Arendt aspira a que los agentes compartan el mundo común, esto es, a “la anticipada comunicación con otros”<sup>78</sup>, y sólo eventualmente, se persuadan entre ellos y lleguen a un acuerdo. La teoría política de Arendt no aspira a monólogos ni a consensos<sup>79</sup> obligados. La facultad de juicio es una capacidad específicamente política que no supone una respuesta definitiva o universalmente válida, más bien, “mediante el juicio articulamos un espacio reflexivo en el que pensamos soluciones tentativas, temporales y variables para nuestros problemas”<sup>80</sup>.

Dicho lo anterior, es pertinente señalar que juzgar es reconocer los fenómenos en su facticidad y en su sentido fenomenológico más que reconstruir su base epistemológica<sup>81</sup>. A Arendt no le interesa que en el espacio público una persona posea la verdad y que los otros coincidan con ella, pues esto sería reducir los eventos políticos a *objetos de conocimiento*<sup>82</sup>. Nuestra autora sostiene que los agentes políticos juzgan hechos particulares y contingentes: organizaciones civiles, tipos de gobierno, toma de decisiones, etc.

Esta caracterización respeta lo dicho sobre que el objeto del juicio es lo particular, pues, en algunas ocasiones, los problemas comunes no tienen sólo una solución ni las cuestiones públicas son apreciadas de la misma forma por todos los miembros de la comunidad. Afirmo que esto sucede sólo en algunas ocasiones porque es cierto, si bien Arendt no profundiza en esto, que la política también trata con eventos que suceden consuetudinariamente y con temas en los que coinciden la mayoría de los ciudadanos. Si

---

<sup>76</sup> ARENDT, Hannah: “Crisis in Culture”, op. cit., p. 221.

<sup>77</sup> El papel del intercambio de juicios sobre el mundo común aparece, sobre todo, en las obras *Truth and Politics* y en las ya mencionadas *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*.

<sup>78</sup> ARENDT: “The Crisis in Culture”, op. cit., p. 220.

<sup>79</sup> El discurso no es el diálogo que propone Jürgen Habermas, pues a este último le antecede un consenso – los interlocutores ya están de acuerdo en algo, por lo menos en dialogar-, y para Arendt, el consenso puede ser una consecuencia, no necesaria, del discurso. El concepto de “discurso” en el planteamiento arendtiano se entiende como un fin en sí mismo y se entiende también como acción.

<sup>80</sup> SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina, op. cit., p. 115.

<sup>81</sup> Su interés por estudiar los fenómenos que aparecen en el espacio público refleja la influencia fenomenológica sobre Arendt de quienes fueron sus maestros: Edmund Husserl y Martin Heidegger.

<sup>82</sup> Cfr. VOLLRATH, Ernst: “Hannah Arendt and the Method of Political Thinking” en *Social Research*, 44 (1977), p. 163 y 164 en BEINER, Ronald, “Interpretative Essay” en *Kant Lectures*, op. cit., p. 111.

la política sólo tratara con particulares, las acciones en el espacio público siempre serían contingentes y espontáneas y la política siempre sería una excepción. El espacio público también es el lugar donde se reúnen seres humanos con características y aspiraciones comunes (el deseo de ser reconocido, sujetos con ideales comunes que conforman partidos políticos, etc.).

## 1.2. El juicio como opinión, no como verdad

Una vez expuesto que gracias a la facultad de juicio el actor considera el mundo en común, resta explicar la validez de sus juicios. El objetivo del texto de Arendt, *Truth and Politics*, es analizar si los juicios en el espacio público deben entenderse como opiniones o como verdades. Arendt llama verdad a “lo que no puede cambiar, metafóricamente, la tierra en la que estamos parados y el cielo sobre nosotros”<sup>83</sup>. La autora llama opinión al punto de vista sobre los eventos públicos que difiere entre un sujeto y otro.

Reconstruyo el argumento sobre la opinión en la filosofía de Arendt, porque si bien existen distintos tipos de opiniones (técnicas, jurídicas o científicas), el tipo de opinión al que se refiere la autora no es una opinión necesariamente informada. Más bien, la opinión a la que se refiere Arendt se caracteriza por tratar sobre eventos públicos que nos incumben a todos. Además, antes de reconstruir el argumento sobre la validez del juicio, es necesario aclarar que a pesar de lo dicho sobre la distinción nominal entre discurso y acción, en el texto *Truth and Politics*, Arendt considera, mayormente, las acciones políticas comunicativas, pues la obra trata específicamente sobre la opinión.

Las opiniones en el espacio público también son juicios, pero no todos los juicios políticos son opiniones. En el caso Eichmann, el juez no externó su opinión sobre el acusado, pero lo juzgó, atendiendo el contexto particular del responsable de la solución final judía. Los conceptos *opinión* y *juicio político* (político, en el sentido arendtiano del término) serían similares si todos los juicios políticos fueran opiniones y si todas las opiniones tuvieran como condición de posibilidad considerar el punto de vista de los demás, pero es casi evidente que no es así, especialmente en las opiniones científicas o técnicas que no se refieren al espacio político.

El juicio político como opinión, es un juicio reflexivo<sup>84</sup> que carece de normas universales, y que trata con asuntos y seres humanos particulares. Esto implica que este juicio no parte de una verdad universal para opinar en consecuencia, porque no la posee, y que su validez depende de cada caso en particular. Como ya se mencionó, el tipo de validez al que Arendt se refiere es la *validez ejemplar*, esto es, relacionar los eventos

---

<sup>83</sup> ARENDT, “Truth and Politics”, op. cit., p. 259.

<sup>84</sup> Sobre el juicio político como juicio reflexionante hablaré en el siguiente capítulo. Por el momento, basta señalar que este tipo de juicio se caracteriza por juzgar lo particular *qua* particular, no como algo que pueda predicarse de un universal dado de antemano.

particulares sobre los que se juzga para que revelen una regla universal que de otro modo no se manifestaría<sup>85</sup>. En este punto, resulta pertinente problematizar la tesis de Arendt. Si las proposiciones verdaderas o falsas no tienen cabida en el espacio público y aparentemente en éste sólo aparecen juicios reflexionantes, la autora reduciría el espacio público a un ámbito donde se puede actuar como si todo fuera posible y donde sobresaldría la contingencia. Por ello, es importante subrayar que el juicio político no se reduce únicamente al juicio reflexionante ni a opiniones.

Juzgar políticamente no es afirmar un hecho verdadero, sino afirmarlo con sentido, comprender e interpretar. El intercambio de juicios, entonces, no aspira a tener certeza absoluta: “El juicio político, como el juicio de gusto, es persuasivo. No busca la verdad sino el acuerdo (sentido)”<sup>86</sup>. Esta cuestión es problemática: por un lado, si el espacio público es la manifestación de las acciones y revela la identidad de los agentes, resultaría incongruente que se convirtiera en un ámbito en donde los agentes buscaran, solamente, las verdades absolutas. Por otro lado, la política no puede ser, únicamente, la búsqueda del sentido de las acciones o un intercambio de opiniones sin criterio alguno. En respuesta a esta cuestión, para que las opiniones del espacio público no carezcan de imparcialidad, el sujeto que juzga toma en cuenta su opinión particular, pero sólo la externa después de ponerse en el lugar de otras personas. De esta manera, el juicio no es subjetivo, sino que su condición de validez resulta de la intersubjetividad. Por otro lado, los juicios no sólo interpretan los eventos contingentes, también se refieren a eventos que no se prestan a diferentes opiniones.

Para desarrollar mejor el problema de la validez de los juicios en el espacio público, Arendt retoma la distinción de Leibniz entre verdades de hecho y verdades de razón<sup>87</sup>. Mientras que las verdades de razón son las verdades científicas, filosóficas y matemáticas, las verdades de hecho se refieren a los acontecimientos que se llevan a cabo día con día y cuyos espectadores opinan de manera diferente sin que haya una sola opinión verdadera. El resultado de una ecuación matemática o la raíz cuadrada de cierta cantidad, por ejemplo, no causarán polémica ni generarán diferentes opiniones como una verdad de hecho, v.gr., quién es el mejor candidato político en cierto momento histórico. Por ello, las verdades de hecho son más frágiles que los axiomas, las teorías y las verdades especulativas, y a la vez, por no ser absolutas, pueden ser validadas las veces que sea necesario:

---

<sup>85</sup> Cfr. KU, segunda introducción, sección IV, 181.

<sup>86</sup> MUÑOZ SÁNCHEZ, María Teresa: “La capacidad de juicio para una ciudadanía democrática” en *Logoi*. Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello, 2014 (material en prensa). Los paréntesis no son originales.

<sup>87</sup> La distinción entre verdades de hecho y verdades de razón se encuentra en la *Teodicea* de Leibniz, §170, 176 y 189 y en *La monadología*.

Hay dos clases de *verdades*: las de *Razonamiento* y las de *Hecho*. Las verdades de Razonamiento son necesarias, y su opuesto es imposible, y las de Hecho son contingentes y su opuesto es posible. Cuando una verdad es necesaria, se puede hallar su razón por medio de análisis, resolviéndola en ideas y verdades más simples, hasta que se llega a las primitivas.<sup>88</sup>

Arendt abordó el problema del antagonismo entre la verdad del filósofo y las opiniones<sup>89</sup>. Mientras que las verdades de razón son universales, las opiniones son juicios que interpretan los hechos, y debido a la diferencia entre los actores y su distinta posición frente al mundo, no aspiran a la universalidad. Las opiniones, “están menos abiertas al argumento que las verdades filosóficas”<sup>90</sup>. El juicio, como opinión o interpretación de los hechos, también depende de los momentos previos al juicio kantiano, especialmente, del modo de pensar amplio que se estudiará en el siguiente capítulo.

El juicio político de tipo reflexionante se relaciona más con los hechos que con las verdades de razón, porque el ser humano externa su opinión sobre el mundo común, y su posición frente a éste difiere de la de los demás. En cambio, aceptar una verdad de razón es una operación teórica que no está sujeta a diferentes puntos de vista. La opinión sobre las verdades de hecho no salvaguarda al espacio público del conflicto, por el contrario, tal como lo señala Steve Buckler<sup>91</sup>, las opiniones son más conflictivas cuando tratan sobre los asuntos públicos y la satisfacción de intereses. Para responder a Buckler, basta recordar que Arendt no aspira a eliminar el conflicto, pues en una sociedad plural, esto sería prácticamente imposible. Más bien, Arendt reconoce que la pluralidad es una característica de la condición humana y que por ende, los seres humanos no actúan de la misma forma cuando aparecen públicamente.

En conclusión, la validez de las opiniones en el espacio público consiste en la interpretación de los hechos que, como otros tipos de juicio político, consideran la comunidad gracias al *sensus communis*. Arendt “le concede a la opinión cierto contenido de validez que no es filosófico o científico... goza de su propia legitimidad en el espacio público de los asuntos humanos”<sup>92</sup>. Cuando alguien opina, lo hace confiando en la validez de su opinión, pues nadie opina a sabiendas de que lo que dice es falso. A pesar de que la esfera política consiste en un ir y venir de opiniones, la persona que opina aspira a considerar tantos puntos de vista como sean posibles y a superar la propia subjetividad cuando se considera la posición de otro individuo frente al mundo común. Las opiniones

---

<sup>88</sup> LEIBNIZ, Gottfried, *La monadología*. Manuel Fuentes Benot (trad.). Argentina: Aguilar, 1980, p. 33.

<sup>89</sup> ARENDT, “Truth and Politics”, op. cit., p. 231.

<sup>90</sup> ARENDT, “Truth and Politics”, op. cit., p. 232.

<sup>91</sup> Cfr. BUCKLER, op. cit., p. 55.

<sup>92</sup> ESTRADA, Marcos: “Acción y razón en la esfera política: sobre la racionalidad deliberativa de lo político según Hannah Arendt”, op. cit., p. 89 y 90.

no aspiran a la verdad universal ni a las verdades con las que tratan los filósofos especulativos.

En el marco del espacio público, ¿qué ventaja tiene la opinión frente a la evidencia de las verdades de razón?, ¿por qué la política se basa más en la interpretación de los hechos que en las verdades universales? La acción y el discurso no se relacionan con la evidencia de la verdad, pero sí con la persuasión, uno de los resultados de la opinión. La persuasión es la convicción de que el juicio propio es mejor, porque el juez ya se puso en el lugar de su interlocutor mediante el modo de pensar amplio y el *sensus communis* que anteceden al juicio. La persuasión no consiste en una enumeración de las verdades de hecho, sino en el intento de modificar el futuro a partir de la comunicación con los otros sobre los eventos públicos<sup>93</sup>.

La interpretación de las verdades de hecho es susceptible al error. El error de este tipo no es intencionado porque procura encontrar el sentido de los eventos en el espacio público. Ahora bien, ¿qué sucede con los mentirosos que argumentan que la mentira es “su opinión”? A diferencia de la opinión, el objetivo de la mentira no es la interpretación, es un recurso meramente retórico.

No obstante la mentira es un tipo de acción porque comparte una de las características de la opinión (mediante la facultad de la imaginación, el mentiroso se pone en el lugar de la persona a la que miente), no debe pensarse que Arendt concibe la esfera política de esa manera, pues la mentira carece del elemento de imparcialidad que antes se mencionó, y el sujeto antepone el propio interés al juicio de los demás. Finalmente, el ámbito político no es un lugar de mentiras porque las opiniones en el espacio público buscan transformar el futuro, mientras que las mentiras buscan modificar el pasado.

En resumen, el juicio político no aspira a una verdad absoluta en el sentido metafísico ni a la verdad en el sentido clásico realista, donde una sola es la realidad y el sujeto se adecua correcta o incorrectamente a ella. Como en el espacio público se llevan a cabo eventos contingentes y particulares, Arendt aspira a que los juicios, más que verdaderamente absolutos, sean válidos, y gracias a ello, se vuelvan persuasivos. Los momentos que anteceden al juicio reflexionante kantiano –la imaginación, la imparcialidad, el modo de pensar amplio, etc.–, permiten que el sujeto que juzga considere a los demás antes de juzgar y reformule su juicio si es necesario.

### 1.3. El juicio como discernimiento entre lo correcto y lo incorrecto

El reportaje de *Eichmann in Jerusalem* se relaciona con el tema del juicio por dos motivos: primero, Arendt, en tanto espectadora, juzga el proceso legal y juzga a Eichmann. De esto

---

<sup>93</sup> A diferencia de las teorías políticas que proponen un consenso cortejado (John Rawls, por ejemplo) después del diálogo, éste no es el objeto del juicio político arendtiano. No obstante lo anterior, Arendt reconoce que en su filosofía, la opinión no está exenta de suscitar un acuerdo.

se hablará en el tercer capítulo<sup>94</sup>. Segundo, porque Arendt le atribuye a Eichmann carencia de pensamiento y de juicio, esto es, de diferenciar lo correcto de lo incorrecto: “no era estupidez, sino una curiosa, auténtica, incapacidad de pensar”<sup>95</sup>. La presente investigación no abordará el tema propio de *Eichmann in Jerusalem*, la banalidad del mal, sólo se utilizará a Eichmann como ejemplo de una persona incapaz de pensar, tal y como hace Arendt.

La figura de Eichmann es retomada por Arendt en el ensayo, *Thinking and Moral Considerations*. Arendt escribió este texto casi al final de su vida, en 1971, la época en que para muchos intérpretes se reconcilia con las facultades intelectuales. Aunque esta obra trata algunos temas gnoseológicos –la definición del pensamiento, por ejemplo-, no deja de desarrollar las cuestiones políticas y morales que le interesaron a la filósofa toda su vida. Con este texto, Arendt “orienta sus meditaciones sobre *The Life of the Mind* hacia una profunda discusión sobre el juicio como una facultad moral central”<sup>96</sup>.

En *Thinking and Moral Considerations*, Arendt asevera que la incapacidad de pensar deriva en consecuencias fatales para el juicio. A partir de esta afirmación, la pregunta obligada sería: si aceptamos que el juicio es la facultad que diferencia lo correcto de lo incorrecto, ¿por qué Arendt involucra a la facultad del pensamiento?, ¿cuál es la relación entre ambas facultades?, ¿cuáles son las consecuencias del pensamiento y del juicio en la acción política? Si como el ensayo señala, la relación entre pensamiento y juicio se refleja en el ámbito político, Arendt relaciona, aunque no explícitamente, las facultades intelectuales con la *vita activa*.

La tesis principal de *Thinking and Moral Considerations* asegura que el pensamiento, a pesar de ser una facultad intelectual, es una facultad de todos y puede recaer en la acción. El pensar recae en la acción y deja de ser un tema marginal en los asuntos políticos cuando las personas que supuestamente piensan, se comportan como otras personas sin cuestionarse qué es realmente lo que deben hacer. Tal es el caso del ya mencionado Eichmann.

Los hombres que han dejado de pensar no examinan el mundo común y el espacio público, so pretexto de que es peligroso, y siguen cualquier regla de conducta, ya sea correcta o incorrecta: “Tan rápido los hombres toman el viejo código, tan fácil asimilarán a uno nuevo. Están dormidos cuando eso ocurre”<sup>97</sup>. Para ejemplificar la incapacidad de pensar, Arendt hace referencia a los cómplices de los movimientos totalitarios que adoptaron las normas sin examinarlas previamente.

Esbozada la tesis del texto, me parece pertinente mencionar que algunos argumentos de *Thinking and Moral Considerations* sobre la relación entre el pensamiento,

---

<sup>94</sup> Cfr. apartado 3.2.: “El juicio del espectador”,

<sup>95</sup> ARENDT: “Thinking and Moral Considerations”, op. cit., p. 159.

<sup>96</sup> SCHINDLER, Roland: “Del diagnóstico a la ruptura de la civilización” en *Pensando y actuando...*, p. 115.

<sup>97</sup> ARENDT: “Thinking and Moral Considerations”, op. cit., p. 178.

el juicio y la acción, no son del todo claros. Si el pensamiento consiste en dejar de hacer ciertas cosas (por ejemplo, evitar seguir las órdenes del *Führer*), y hacerlo se considera una acción política, luego, la acción no sólo se caracterizaría como un ejercicio novedoso de un hombre que se revela ante los demás, también se caracterizaría como una clase de acción por omisión, donde lo político no necesariamente sería actuar, sino *dejar de actuar* en las circunstancias que el pensamiento lo indique.

La segunda problemática del texto es que Arendt utiliza el pensamiento en dos sentidos: el pensamiento filosófico y abstracto y el pensamiento socrático o crítico (Arendt le llama *pensamiento crítico* al pensamiento socrático hasta *Lectures on Kant's Political Philosophy*). No todos los hombres tienen acceso al pensamiento filosófico, similar a la contemplación que se critica en *The Human Condition*, pero todos tienen acceso al pensamiento socrático. El pensamiento filosófico y abstracto no puede influir en la acción política, pues si todos somos capaces de evitar el mal, pero no todos accedemos al pensamiento filosófico, la acción y el mal, no surgen de este tipo de pensamiento, sino del crítico o socrático. Además, como ya se explicó, mientras que el pensamiento aspira a la universalidad, las acciones son particulares y aparecen a los sentidos.

El pensamiento socrático, al que considero que Arendt se refería como causa de la acción, fomenta el ejercicio del pensamiento crítico en los demás. Sócrates, “pensó sin convertirse en un filósofo, un ciudadano entre los ciudadanos, haciendo nada, pidiendo nada que ningún ciudadano, desde su punto de vista, no tuviera el derecho de pedir”<sup>98</sup>. Metafóricamente hablando, Sócrates se comporta como un rayo eléctrico, una partera y un tábano. Para la acción política, Sócrates se asemeja a un tábano porque así como el insecto despierta a los animales, Sócrates despierta a los ciudadanos a enseñar, a examinar sus propios pensamientos y a pensar. Sócrates se compara también con una partera, pues da a luz a la comprensión de las opiniones no examinadas y destruye valores, doctrinas y convicciones: “la metáfora de Sócrates como partera... es una acción política”<sup>99</sup>. Sócrates representa, en la opinión de Arendt, al único filósofo que por medio del pensar, fomentó el pensar en los demás. Por ello, su pensamiento no se reduce a la contemplación de los primeros principios y repercute en el ámbito político.

A diferencia del conocimiento, el objetivo de Sócrates no es llegar a las respuestas de las preguntas que formulaba, sino hacer público el proceso del pensamiento por medio de la mayéutica. Externar el pensamiento lo politiza, pues permite que cualquier juicio sea puesto a prueba y examinado por todos. Entre más personas examinen el pensamiento, mejor: “El pensamiento crítico no aplica sólo a las doctrinas y a los conceptos que se

---

<sup>98</sup> ARENDT: “Thinking and Moral Considerations”, op. cit., p. 169.

<sup>99</sup> ARENDT: “Thinking and Moral Considerations”, op. cit., p. 188.



reciben de otros, a los prejuicios y tradiciones que se heredan. Cuando se aplican estándares críticos al propio pensamiento, se aprende el arte del pensamiento crítico”<sup>100</sup>.

Pensar críticamente es posible aunque no se externe el contenido del pensamiento, siempre y cuando, por medio de la imaginación, los otros se hagan presentes. Previa a la publicidad, la condición de posibilidad del pensamiento crítico es la inspección del propio punto de vista y del de los demás. Por ello, el pensamiento crítico, a diferencia del pensamiento filosófico, parte de los particulares más que de los universales.

Para formular su tesis, Arendt caracteriza la facultad del pensamiento en todo el ensayo de *Thinking and Moral Considerations* y sólo en la última página alude a la facultad de juicio; ahí señala que el juicio se manifiesta en el mundo de las apariencias como producto del pensamiento. A diferencia del conocimiento (*knowledge, Verstand*)<sup>101</sup> que se refiere a la actividad intelectual que deja un resultado tangible, la manifestación del *viento del pensar*<sup>102</sup> es la habilidad de distinguir el bien del mal, lo bello de lo feo y prevenir catástrofes, esto es, juzgar<sup>103</sup>.

El pensamiento puede o no volverse político, pero si quiere hacerlo, sólo puede lograrlo mediante el juicio, “la actividad mental más política”<sup>104</sup>. Para esbozar mejor este argumento, desarrollaré las características del pensamiento que se relacionan con el juicio para hacer explícito lo que *Thinking and Moral Considerations* no aclara totalmente, pero que se puede inferir, especialmente, a partir de *Lectures on Kant’s Political Philosophy* y el apartado de “Thinking” en *The Life of the Mind*.

El pensamiento trata con objetos ausentes que siempre son *re – presentados*. Piénsese por ejemplo cuando se está con una persona: no se piensa en ella precisamente porque dicha persona está *presente*; se piensa en ella cuando está ausente. El pensamiento surge de cuestiones últimas, sus resultados no son tangibles ni tienen aspiraciones prácticas. Esta caracterización es resultado de la oposición entre conocimiento científico y pensamiento. El conocimiento científico se refiere sobre todo a la ciencia experimental cuyos resultados se pueden apreciar sensiblemente. En cambio, el pensamiento sólo deja una terrible necesidad de seguir pensando: “El pensamiento es como el tejido de Penélope: deshace en la mañana todo lo que terminó una noche

---

<sup>100</sup> ARENDT, *Kant Lectures*, op. cit., p. 42, sesión 7.

<sup>101</sup> Arendt retoma la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant para diferenciar entre pensamiento y conocimiento. Este filósofo distingue entre *Vernunft* (razón), cuya actividad es el pensamiento y cuyo resultado es el significado, y *Verstand* (entendimiento), cuya actividad es el conocimiento y cuyo resultado es la cognición. Para el filósofo de Königsberg, el pensamiento surge sólo de las preguntas metafísicas por las “cuestiones últimas” que no se ofrecen a la experiencia –Dios, la libertad y la inmortalidad-, pues “el espíritu no es capaz de obtener un conocimiento cierto y verificable sobre estos temas y cuestiones en las que, sin embargo, no puede dejar de pensar”. Cfr. *La vida del espíritu*, p. 25.

<sup>102</sup> Esta metáfora de Arendt es una alusión a las palabras de su profesor, Martin Heidegger.

<sup>103</sup> ARENDT: “Thinking and Moral Considerations”, op. cit., p. 189.

<sup>104</sup> ARENDT: “Thinking and Moral Considerations”, op. cit., p. 189.

antes”<sup>105</sup>. Por ello, podría existir un sujeto cuyo conocimiento científico fuera extensísimo, pero su capacidad de pensar, mínima. Para el tema que nos incumbe, no es la carencia de conocimiento científico lo que afecta a la acción política, sino la carencia de pensamiento.

Por su parte, el juicio captura los fenómenos que se revelan en el espacio público. Las actividades políticas del espacio público, discurso y acción, son únicas. El sujeto que expresa un juicio político, juzgará los eventos como correctos e incorrectos según corresponda. En cambio, un sujeto sin facultad de juicio, no será capaz de reconocer los eventos como buenos o malos. El juicio, pues, es una facultad intelectual política, y aquellos que se abstengan de utilizarla no podrán decidir si los fenómenos políticos que presencian son correctos o incorrectos.

Al principio de este apartado mencioné a Eichmann como ejemplo de un sujeto incapaz de juzgar. Explicado lo anterior, la relación entre el pensamiento y el juicio y las características de ambas facultades, puedo concluir que el juicio político, también tiene consecuencias morales en el espacio público. Eichmann no ejercía su facultad de discernir lo correcto de lo incorrecto y, por ende, del aspecto político del pensamiento. No es la carencia de conocimiento, sino la incapacidad de encontrar sentido (*meaning*), lo que influye negativamente en la facultad de juzgar<sup>106</sup>, y que, como el mismo caso de Eichmann ejemplifica, puede tener consecuencias fatales: “El peligro supremo es la abstención de juicio”<sup>107</sup>.

Con relación a lo expuesto sobre la repercusión moral de los juicios, resulta pertinente cuestionar: ¿la intención de Arendt era postular una teoría del juicio con repercusiones morales? Por una parte, sí, pues el mundo de las apariencias y su confluencia de opiniones debe apelar a una referencia moral para que la política no sea totalmente arbitraria o insuficientemente teorizada<sup>108</sup>. Por otra parte no, pues de acuerdo al texto *Truth and Politics*, los juicios no aspiran a las verdades de razón, sino a la interpretación de las verdades de hecho, a la búsqueda del sentido de los eventos públicos. Este problema conlleva a preguntarse qué es entonces lo que Arendt entiende por *sentido*<sup>109</sup>. Lo cierto es que independientemente de un estudio analítico de los

---

<sup>105</sup> ARENDT: “Thinking and Moral Considerations”, op. cit., p. 166.

<sup>106</sup> Eichmann carecía de imaginación para observar las consecuencias morales de sus acciones y no apelaba a los momentos previos al juicio reflexionante. Además, Eichmann obedecía la ley y no buscaba el significado de los eventos particulares del momento. Cfr. BUCKLER, op. cit., p. 74 y BILSKY, Leora: “When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt’s Concept of Judgment” en *Judgment, imagination, and politics: themes from Kant and Arendt*, op. cit.

<sup>107</sup> BEINER, Ronald: “Interpretative Essay”, op. cit., p. 113.

<sup>108</sup> Ésta postura la comparte Seyla Benhabib. Cfr. BENHABIB, Seyla: “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt’s Thought”, en *Political Theory*, Vol. 16, No. 1 (Feb., 1988), pp. 29-51.

<sup>109</sup> El concepto de *sentido* se contradice en dos obras de Arendt: Por un lado, en el texto *Truth and Politics*, Arendt concluye que la opinión del actor aspira al sentido y a la verdad siempre y cuando no sea coercitiva (verdades de hecho). Por otro lado, en *The Life of the Mind*, Arendt afirma que sólo el espectador de la *vita* contemplativa puede aspirar al sentido y el actor, no. Cfr. ARENDT, Hannah: *The Life of the Mind*, op. cit., p.

conceptos de Arendt, su filosofía sí dicta ciertas pautas de comportamiento, por lo menos, de lo que no se debe hacer: dejar de pensar.

En este primer capítulo, con base en un estudio de varias obras de Arendt, he reconstruido la tesis de Arendt sobre la facultad de juzgar en la acción política. El análisis de la teoría del juicio en los actores me permite afirmar que el actor juzga en el espacio público y sobre el espacio público. La caracterización del espacio público es de vital importancia porque allí también *reside* el espectador y de igual forma lo juzga. Finalmente, se expuso que uno de los objetivos del juicio político es encontrar el sentido de los hechos particulares contingentes. Esta tarea, entre otros puntos que se analizarán más adelante, es una de las características que eslabona al actor con el espectador y que permite entender por qué para Arendt el juicio político es una facultad indispensable de ambos.

---

96. A esto respondo: Arendt cree que el espectador dota de sentido a la acción, pues ésta se revela cuando es comprendida por otra persona. En este sentido, si el actor no es espectador, efectivamente no aspira al sentido; sin embargo, los juicios políticos del actor sí dan sentido a su propia acción.

## 2. El juicio político como juicio reflexionante

No es inusual, estudiando el pensamiento de un autor, encontrar que nosotros lo hemos entendido mejor que lo que él mismo se entendió. Como el autor no ha determinado suficientemente su concepto, a veces ha hablado, o pensado, en contra de su propia intención  
KOYRÉ: *Etudes d'Histoire de la Pensée Philosophique*

El objetivo del capítulo a continuación es caracterizar el juicio político con base en la principal fuente de Arendt: la *Crítica del juicio*. En esta obra, Kant desarrolla su teoría sobre el juicio reflexionante. Retomar la obra de Kant, tal como hizo Arendt, permitirá comprender por qué para nuestra autora lo propio del juicio político es el *sensus communis*, la imparcialidad y el modo de pensar amplio, condiciones previas al juicio reflexionante. Además, analizar estos conceptos permitirá eslabonar el juicio de los actores y de los espectadores, pues estos últimos también apelan al juicio reflexionante para juzgar el espacio público. Finalmente, reconstruir el argumento kantiano sobre el juicio reflexionante permitirá entender por qué Arendt se basó en la *Crítica del juicio*. Entre otras cosas, nuestra autora encontró en esta obra el tratamiento de una facultad intelectual que considera el sentido de comunidad (o *sensus communis*), gracias al cual el juicio se puede desplegar en el espacio público.

### 2.1. El juicio del gusto en la *Crítica del juicio*

La teoría del juicio político de Hannah Arendt se basa en el concepto de juicio del gusto que aparece en la *Crítica del juicio* de Immanuel Kant. En las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, nuestra autora reconstruye el argumento del juicio del gusto porque considera que comparte algunas características del juicio político. Por mencionar algunas similitudes, el juicio político no surge de una concepción universal de lo político, de la misma manera que el juicio del gusto no surge de un “gusto estándar” ni cuenta con una referencia universal.

Asimismo, entre otros temas, la *Crítica del juicio* estudia el papel que juega el espectador frente a lo bello. El juicio de dicho espectador parte de que la naturaleza es en sí misma inteligible, de la misma manera que el juicio político juzga el mundo común, en especial, las acciones políticas de los demás. La obra de Kant es útil para relacionar el juicio del gusto con el juicio político, pero además, para subrayar la función del juicio del espectador, pues “nadie en su sano juicio pondría un espectáculo sin estar seguro que tiene espectadores que lo observan”<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> ARENDT, *Kant Lectures*, op. cit., p. 61 y 62, session 10.

Para comprender por qué Arendt se basa en la *Crítica del juicio*, considero pertinente revisar, brevemente, el concepto de juicio del gusto que aparece en esta obra con el objetivo de explicar la relación entre el juicio del gusto kantiano y la teoría del juicio político de Arendt. El apartado a continuación no pretende analizar exhaustivamente la tercera *Crítica* (es notable que la misma Arendt tampoco lo hace), pero permitirá detectar la relación y las diferencias entre la teoría del juicio en la obra de Kant y la teoría del juicio en *Lectures on Kant's Political Philosophy*<sup>111</sup>.

En la introducción (tanto de la primera como de la segunda edición) a la *Crítica del juicio*, Kant distingue los juicios determinantes de los juicios reflexionantes. El juicio determinante subsume los particulares a las leyes universales trascendentales que le da el entendimiento: “La ley le es presentada *a priori*, y no tiene necesidad de pensar por sí mismo en una ley, con el fin de poder subordinar lo particular en la naturaleza de lo universal”<sup>112</sup>. Por su parte, el juicio reflexionante carece, en principio, de un concepto y se da a sí mismo su ley. El juicio reflexionante parte de un punto de referencia subjetivo que como tal, no involucra a algún concepto:

El juicio reflexionante sólo puede dar una ley para sí mismo y de sí mismo. No puede derivar la ley de otra parte (porque sería el caso de un juicio determinante). Tampoco puede prescribirla de la naturaleza, porque la reflexión sobre las leyes de la naturaleza se rige según la naturaleza, y la naturaleza no se rige según las condiciones por la cuales nosotros tratamos de adquirir de ella un concepto –un concepto que es totalmente contingente respecto a estas condiciones<sup>113</sup>.

Los juicios determinantes subsumen un particular a un universal previamente establecido. Los juicios científicos, por ejemplo, son juicios determinantes porque apelan a un concepto universal. Si una persona afirma que “los seres humanos son mamíferos”, el término *mamífero* es un concepto universal. En cambio, los juicios reflexionantes no tienen una referencia universal para el objeto que juzgan y se dan a la tarea de buscar el concepto universal a partir de la comparación, la asociación y la abstracción de lo particular:

El Juicio reflexionante, según su naturaleza, no puede emprender la tarea de *clasificar* toda la naturaleza según sus diferencias empíricas si no presupone que la naturaleza *se especifica* a sí misma su ley trascendental según algún principio. Ahora bien, este principio no puede ser otro que el de la adecuación a la facultad

---

<sup>111</sup> Este apartado no presentará los problemas filosóficos de la *Crítica del juicio* ni su relación con la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*. Se definirán los conceptos kantianos que Arendt retoma sin abundar en ellos. Las líneas a continuación sólo buscan explicitar los antecedentes de la teoría de Arendt.

<sup>112</sup> KU, segunda introducción, sección IV, 180.

<sup>113</sup> Idem.

del Juicio misma, que permite encontrar en la inmensa diversidad de las cosas, según leyes empíricas posibles, suficiente afinidad para colocarlas bajo conceptos empíricos (clases), y éstos bajo leyes generales (géneros superiores), y así poder alcanzar un sistema empírico de la naturaleza.<sup>114</sup>

De acuerdo a la cita anterior, algunos juicios reflexionantes, cuando encuentran el concepto universal, se convierten en juicios determinantes, pero éste no es el caso de lo bello y lo sublime.

A pesar de que el ser humano utiliza el juicio reflexionante en varios contextos, en la *Crítica del juicio*, Kant estudia los juicios reflexionantes en el marco de los juicios sobre lo bello y lo sublime porque éstos nunca se convierten en juicios determinantes. Esto explica por qué Arendt escoge la teoría del juicio sobre lo bello para aplicarla en su propia teoría sobre el juicio político, pues el juicio político tampoco aspira a convertirse necesariamente en un juicio determinante. Sin embargo, cabe señalar que Arendt no profundiza en el tema del juicio sobre lo bello y no abunda en el concepto de reflexión que aparece en la *Crítica de la razón pura* (que, entre otras cosas, explica el papel de las categorías) o el *Tratado de lógica*.

Los juicios del gusto son los juicios estéticos que aparecen frente a la belleza. Se refieren a lo bello, a lo sublime y a otras formas de gusto estético. Los juicios del gusto están orientados por una perspectiva puramente subjetiva y se refieren al objeto que es en sí mismo bello, por ello, son un tipo de juicio reflexionante en donde lo bello carece de una referencia universal: “Si se afirma: “¡Qué bella es la rosa!”, no se llega a este juicio diciendo: Todas las rosas son bellas, esta flor es una rosa, luego, la rosa es bella”<sup>115</sup>. El juicio del gusto se distingue del simple gusto estético porque gracias a la representación (que a su vez es posible gracias a la imaginación), el sujeto que juzga establece la propia distancia para aprobar o desaprobado algo. En cambio, el gusto estético surge, inmediatamente, del contacto con el objeto.

Las características esenciales del juicio del gusto –el *gozo desinteresado*, la *universalidad subjetiva*, la *finalidad* y el sentido de comunidad- permiten entender por qué los juicios del gusto, a pesar de ser subjetivos, aspiran a ser universales y pueden ser comunicados. Precisamente gracias a la comunicabilidad y a la universalidad subjetiva, Arendt encuentra en la teoría sobre los juicios del gusto un modelo para los juicios políticos (que también son originalmente subjetivos, aspiran a la universalidad, y cuya comunicabilidad resulta imprescindible si juzgan los eventos públicos). Esbozaré, brevemente, estas características y más adelante las retomaré con vistas a la teoría de Arendt.

---

<sup>114</sup> KANT, Immanuel: *Primera introducción a la Crítica del juicio*. Madrid: La Balsa de la Medusa, 2011, p. 53.

<sup>115</sup> ARENDT, *Kant Lectures*, op. cit., p. 13, sesión 2.

El *sensus communis* o sentido de comunidad (*Gemeinsinn*)<sup>116</sup> es un principio *a priori* del juicio del gusto que considera otros pensamientos sobre lo representado para detectar lo que tiene en común el juicio propio con el juicio de los demás. Gracias al *sensus communis*, el sujeto que juzga no considera que su juicio sea más acertado porque se pone en el lugar de los demás, abstrae las limitaciones del propio juicio y deja de lado las condiciones privadas y subjetivas del juicio. Si las condiciones privadas y subjetivas del propio juicio se consideraran objetivas, el juicio estaría en desventaja porque no podría compararse con otros.

Gracias al *sensus communis*, el juicio del gusto aspira a la universalidad, cuya necesidad no es objetiva (como cuando todas las personas coinciden en que “los seres humanos son mamíferos”), sino ejemplar y subjetiva. La *universalidad subjetiva* significa que el juicio del gusto aspira a ser universalmente aprobado<sup>117</sup> aunque, primeramente, sea un juicio subjetivo. Si decimos “la rosa es bella”, juzgamos como si fuera un juicio lógico, aunque de hecho, implícitamente digamos “me parece que la rosa es bella”. Es decir, se habla de la belleza como si fuera una propiedad del objeto con la que todos están de acuerdo. El juicio es universal porque el sujeto que juzga aspira que todos juzguen lo mismo, pero a la vez, el juicio es subjetivo porque parte de un sentimiento, no de un concepto universal: “no es que postulemos que todos *de hecho* están de acuerdo con nuestro juicio del gusto, pero sí que todos *deberían*”<sup>118</sup>.

El juicio del gusto parte de un sentimiento porque a diferencia de los razonamientos lógicos, no apela, en primer lugar, a un concepto universal. El sentimiento

---

<sup>116</sup> Cfr. EISLER, Rudolf: *Kant – Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1984. Acceso en línea: [www.textlog.de/rudolf-eisler](http://www.textlog.de/rudolf-eisler). Último acceso el 31 de agosto de 2014: “Gemeinsinn ist eigentlich die Idee einesgemeinschaftlichen Sinnes, d. i. eines Beurteilungsvermögens ..., welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält und sich in die Stelle jedes anderen versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälligerweise anhängen, abstrahiert”.

<sup>117</sup> Cfr. ARENDT, *Kant Lectures*, op. cit., p. 73, sesión 13 y la KU, §41: “Todos esperan y exigen que los demás consideren a la comunicación universal como si ésta fuera parte de un contrato original, dictado por la humanidad misma. Y así como, sin duda, al principio sólo eran encantos, por ejemplo, los colores para pintarse a uno mismo (rocón en los caribes; cinabrio en los iroqueses) o flores, conchas, plumas de pájaros de hermosos colores, con el tiempo fueron también bellas formas (como en canoas, vestidos, etc.) que no llevaron consigo gratificación alguna, es decir, satisfacción del goce, lo que en la sociedad se hace importante y se une con gran interés. Hasta que, finalmente, cuando la civilización llega a su más alto grado, hace de este trabajo de comunicación el tema principal de la inclinación más refinada, y el valor total de las sensaciones es posicionado en el lugar donde se pueda comunicar universalmente. En este punto, incluso donde el placer que cada uno tiene de un objeto es de poca importancia, y no posee de sí interés notable, la idea de su comunicabilidad universal aumenta casi infinitamente su valor”.

<sup>118</sup> PAREKH, Serena, op. cit., p. 82.

del juicio del gusto es desinteresado (*uninteressiertes Wohlgefallen*) porque tras juzgar, el sujeto no obtiene alguna utilidad a cambio del gozo<sup>119</sup> de haber juzgado. En otras palabras, por medio de los juicios del gusto se juzga algún objeto o representación sin algún interés de por medio. El objeto de gusto es la belleza misma y en ese sentido, el juicio es desinteresado.

La *finalidad* (*purposiveness, Zweckmäßigkeit*)<sup>120</sup> es el principio *a priori*, propio (subjetivo-regulativo) del juicio reflexionante estético y teleológico. La finalidad del juzgar reflexionante funciona como medida para evaluar la relación entre las experiencias del propio punto de vista con otras experiencias y leyes. Gracias al principio de finalidad de la facultad de juzgar, la naturaleza, en tanto particular y diversa, puede entenderse como una unidad. Esto quiere decir que la naturaleza es inteligible aunque los juicios sobre ella nunca se vuelvan determinantes:

Llamamos “conforme a fines” a aquello cuya existencia parece presuponer una representación de esta misma cosa; pero las leyes de la naturaleza, que están constituidas y relacionadas unas con otras como si el Juicio las hubiera diseñado para sus propias necesidades, guardan similitud con la posibilidad de las cosas. La similitud presupone una representación de estas cosas como fundamento de las mismas. Por tanto, el Juicio piensa, por medio de su principio, una finalidad de la naturaleza en la especificación de sus formas por medio de leyes empíricas.<sup>121</sup>

Los juicios sobre lo bello se diferencian de otros juicios empíricos porque estos últimos no juzgan como si existiera un orden o una *finalidad*. El juicio reflexionante no parte de lo universal para llegar al particular, pero actúa como si supiéramos que hay un fin universal. El sujeto que apela al juicio reflexionante sobre lo bello sabe que existe cierta intención en el objeto que juzga, aunque no entienda con exactitud cuál es. Si el sujeto supiera el fin natural de lo que juzga, sería conocimiento (*knowledge, Verstand*), propio de la ciencia, la cual utiliza juicios determinantes:

---

<sup>119</sup> *Wohlgefallen* también se traduce como satisfacción.

<sup>120</sup> Otras traducciones son “adecuación a fines”, “consonancia a fines”, etc. Cfr. EISLER, Rudolf: *Kant – Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß*, op. cit.. “Die reflektierende Urteilskraft hat ein eigenes, (aber nur subjektiv-regulatives) apriorisches Prinzip, das der Zweckmäßigkeit (s. d.). Sie ist “ästhetische” oder aber “teleologische” Urteilskraft. Das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft dient zur “Beurteilung” von Erfahrungen in einer eigenen Hinsicht, zur Verständlichmachung des Zusammenhanges der besonderen Erfahrungen und Gesetze untereinander und als Regel der Forschung nach solchen Gesetzen. Durch das der Urteilskraft eigene Prinzip der Zweckmäßigkeit führt sie das Besondere, Mannigfaltige der Natur auf eine Einheit zurück, aus der sie es sich verständlich macht.”

<sup>121</sup> KANT, Immanuel: *Primera introducción a la Crítica del juicio*, op. cit., p. 54.



Que el concepto de finalidad de la naturaleza pertenece a los principios trascendentales es sumamente evidente desde las máximas del juicio, a partir de las cuales nosotros dependemos *a priori* de la investigación de la naturaleza, y que todavía tienen que ver con la posibilidad de la experiencia y, consecuentemente, con el conocimiento de la naturaleza<sup>122</sup>.

Arendt ignora el argumento sobre la adecuación a fines en su teoría porque no considera que el espacio político tenga un orden ni que se debiera actuar como si dicho orden existiera. Esto se debe a que Arendt se mueve en el plano político y Kant en el de la percepción de lo bello. Consideraré necesario exponer la tesis sobre la finalidad del juicio del gusto, pues es una parte imprescindible de la tercera *Crítica* que diferencia la percepción de la belleza de cualquier otro tipo de percepción.

## 2.2. La relación entre el juicio reflexionante y la acción política

Se mencionó en el primer capítulo que a diferencia del pensamiento especulativo que trabaja con universales, la facultad de juicio lidia con particulares. ¿En qué sentido, entonces, la acción y el discurso son actividades que versan sobre lo particular? Para Arendt, la política no siempre trata sobre conceptos universales<sup>123</sup>, pues si así fuera, no habría cabida para la expresión de la pluralidad en el mundo común ni los actores se pondrían en el lugar de otros actores antes de actuar. Después de considerar diferentes puntos de vista, el sujeto político toma postura sobre los eventos particulares y emite un juicio, lo que Arendt entiende por juicio político. Como mencioné en el primer capítulo, este juicio no se manifiesta necesariamente en un enunciado, también se revela por medio de las acciones.

Para explicar lo anterior, Arendt se basa en la teoría del juicio del gusto de Kant. La comparación entre el juicio político y el juicio del gusto me lleva a cuestionar si este paralelo es acertado: ¿la naturaleza es equiparable a la acción política?, ¿qué tienen en común la política y la percepción de lo bello?<sup>124</sup> La respuesta de Arendt en *Kant Lectures* no es del todo clara: en primer lugar, el hombre es libre cuando aprecia lo bello y también debería serlo en la actividad política, tanto en su ejecución como en el juicio a las acciones de los demás. En segundo lugar, lo bello y las acciones políticas tienen en común la figura del espectador. No podría haber consideración de la belleza sin quien la apreciara ni acción política que pasara a la historia si alguien no inmortalizara dicha acción. En tercer

---

<sup>122</sup> KU, segunda introducción, sección V, 182.

<sup>123</sup> La política trata con conceptos universales cuando todos coincidimos en el significado de, por ejemplo, “democracia”, “partido político”, etc.

<sup>124</sup> George Kateb, por ejemplo, considera que la comparación no es acertada. Cfr. KATEB, George: “The judgment on Arendt” en *Judgment, imagination, and politics: themes from Kant and Arendt*. Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky (ed.) Maryland: Rowman & Littlefield, 2001.

lugar, en consonancia con el punto anterior, lo bello y la política requieren ejecutantes virtuosos y espectadores juiciosos<sup>125</sup>. Finalmente, y sobre todo, Arendt encuentra en Kant –y esto la lleva a unir a la estética<sup>126</sup> con la política- el concepto de intersubjetividad, “el hecho de que ambas, política y estética, son condiciones y efectos de lo que ella llama *mundo común*”<sup>127</sup>. Como ya se mencionó, el mundo común es crucial porque es ahí donde los individuos intercambian sus juicios acerca de lo visto y escuchado por cada sujeto desde su propio lugar.

No obstante ya se expuso la tesis sobre el juicio reflexionante<sup>128</sup>, las líneas a continuación presentan esta teoría tal como Arendt la entiende y los fragmentos de la *Crítica del juicio* que nuestra autora retoma. Si bien el juzgar “en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal”<sup>129</sup>, el juzgar reflexionante carece de una referencia universal y debe encontrarla, porque sólo el particular le es dado. La diferencia entre los juicios que subsumen un particular a un universal previamente dado y aquellos que derivan la regla del particular, es lo que en términos kantianos se conoce como juicios determinantes para los primeros y juicios reflexionantes para los segundos.

En algunas ocasiones, en el espacio político se discuten acontecimientos que carecen de una referencia universal que los explique. En estos casos, los actores intercambian juicios que no se subsumen a una categoría universalmente aceptada. En este contexto, el juicio político es un tipo de juicio reflexionante porque se examina cada situación en su particularidad<sup>130</sup>.

---

<sup>125</sup> RABOTNIKOF, op. cit., p. 157.

<sup>126</sup> Es importante mencionar que no me refiero a *estética* como ciencia, en el sentido que le dio Baumgarten (una disciplina sobre lo bello). Me refiero a *estética* como percepción, en el sentido kantiano, porque no hay un concepto de lo bello de por medio. Asimismo, el objetivo de la filosofía política de Arendt no es la *estetización de la política* (*Ästhetisierung der Politik*). La *estetización de la política* consiste en mediatizar la política con manifestaciones artísticas para obtener algo a cambio, por ejemplo, las imágenes del Tío Sam en Estados Unidos. Como se vio en el primer capítulo, para Arendt, la acción política es un fin en sí mismo y los medios pertenecen al ámbito de la fabricación, no de la acción. Que Hannah Arendt sí “hace estética la política” es una idea que comparten Biskowski y Dana Villa. Cfr. BISKOWSKI, Lawrence: “Politics versus aesthetics: Arendt’s critiques of Nietzsche and Heidegger” en *The review of politics*, vol. 57, no. 1, invierno, 1995, p. 59 – 90 y VILLA, Dana: *Arendt and Heidegger. The fate of the Political*, Princeton University Press, 1996. La *estetización de la política* es un tema actual y controversial en la filosofía política. Al respecto, véase el reciente libro: KOMPRIDIS, Nikolas (ed.): *The Aesthetic Turn in Political Thought*. USA, Bloomsbury, 2014.

<sup>127</sup> PAREKH, Serena: op. cit., p. 80.

<sup>128</sup> Vid. supra 2.1.

<sup>129</sup> KU, segunda introducción, IV, 180.

<sup>130</sup> Cabe señalar que los textos de Arendt no diferencian entre los juicios reflexionantes y los *juicios meramente reflexionantes*. Según Kant, los juicios determinantes de la ciencia empiezan siendo juicios reflexionantes, pues parten de un particular sin universal. Posteriormente, cuando el universal ha sido establecido, los juicios reflexionantes de este tipo se convierten en juicios determinantes. Los *juicios meramente reflexionantes* son los juicios que nunca se convierten en determinantes. Los juicios del gusto, a los que Arendt se refiere como juicios reflexionantes, no se convierten en juicios determinantes porque parten del gusto estético y son, en estricto sentido, juicios meramente reflexionantes.

Asimismo, el juicio reflexionante subsume un particular a otro particular mediante un elemento que relaciona a ambos, lo que en términos kantianos se conoce como *validez ejemplar*: “atribuir a los productos de la naturaleza una relación entre ellos que de la finalidad natural no se puede atribuir. Se puede tan sólo usar ese concepto (validez ejemplar) para reflexionar sobre la naturaleza, refiriéndose al enlace de los fenómenos que es dado según leyes empíricas en la naturaleza”<sup>131</sup>. Cuando una regla no pueda ser aplicada a los eventos particulares, la validez ejemplar permitirá que el particular mismo revele la regla universal necesaria, que de otra manera, no se revelaría<sup>132</sup>. La validez ejemplar permite que el sujeto que juzga tome la idea de lo mejor que puede ser algo y a partir de esta idea, considere cómo deben de ser los casos similares. La validez ejemplar es útil porque los ejemplos revelan una generalidad que no podría determinarse de otra manera. Un juicio será válido, es decir, poseerá *validez ejemplar*, si el ejemplo elegido es adecuado.

En sus obras, la misma Arendt recurre a la validez ejemplar en varias ocasiones, pues “hace referencia a personajes literarios y a narraciones de ficción a la vez que decide contarnos las biografías que le sirven de vidas ejemplares para tratar temas como la acción política, el antisemitismo, etcétera”<sup>133</sup>. Piénsese por ejemplo, nuevamente, en el griego Aquiles y en lo que Arendt nos dice de él: “La valentía es Aquiles”<sup>134</sup>. Si bien las personas pueden entender la valentía de distintas formas, Aquiles y su experiencia particular les ayuda a comprender cómo debe ser la persona valiente<sup>135</sup>.

A pesar de que el juicio versa sobre lo particular, la validez ejemplar lo dota de universalidad, pues el ejemplo permite que todos concuerden con el juicio: “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 *sensus communis*”<sup>136</sup>. Por ejemplo, el juicio de una persona acerca de la valentía puede cambiar si conoce el ejemplo de vida de Aquiles.

El intercambio de juicios sobre el mundo común se facilita apelando a la validez ejemplar. No obstante la discusión entre varios hombres podría desembocar en un

---

<sup>131</sup> KU, segunda introducción, sección IV, 181. Los paréntesis no son originales.

<sup>132</sup> Un estudio exhaustivo sobre la validez ejemplar se encuentra en FERRARA, Alessandro: *The Force of the Example. Explorations on the Paradigm of Judgment*, op. cit.

<sup>133</sup> LARA, María Pía: *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa, 2009, p. 91.

<sup>134</sup> ARENDT, *Kant Lectures*, op. cit., p. 75, sesión 13.

<sup>135</sup> Como bien afirma María Pía Lara, Arendt agrega al concepto kantiano de validez ejemplar la posibilidad de que los ejemplos también sean negativos y aspiren al asentimiento universal sobre lo que no se debe hacer. Tal es el caso de Eichmann, ejemplificado por Arendt para denotar el poco ejercicio de la facultad de juicio. En el marco de la filosofía kantiana, apelar a la validez ejemplar de esa manera resulta innecesario, pues la parte que Arendt retoma de la tercera *Crítica*, la primera, no trata sobre temas morales. Cfr. LARA, María Pía: *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*, op. cit., p. 101.

<sup>136</sup> KU, §22.

desacuerdo mayor, si éstos apelan a la validez ejemplar, podrán aspirar a que otros compartan su punto de vista, a pesar de que su juicio haya sido, en un principio, subjetivo. Esto no quiere decir que la validez ejemplar preceda necesariamente al consenso, pero sí que lo propiciará más que sin haber apelado a un ejemplo. Además, la validez ejemplar no es una imposición del juicio en el espacio público –esto iría en contra de la teoría política de Arendt, especialmente del concepto de *sensus communis*- más bien, consiste en un recurso persuasivo que colabora en la relación de dos sujetos con diferentes puntos de vista sobre el mundo en común.

El concepto de validez ejemplar permite reafirmar que en la filosofía arendtiana, no existe tirantez entre el pensamiento y la acción: apelar a lo suprasensible (entendido como el objeto del pensamiento) es esencial para asegurar la universalidad de los juicios del gusto (los juicios políticos para Hannah Arendt). Arendt no opta por renunciar a la universalidad, en pos de su aparente compromiso anti metafísico, ni a renunciar a la aspiración comunicativa y consensual que propicia la formulación de juicios mediante la validez ejemplar<sup>137</sup>. El concepto de validez ejemplar muestra que Arendt aspiraba a la universalidad, no como homologación de todos los puntos de vista ni como concepto metafísico o lógico, más bien, como resultado del intercambio de juicios sobre el mundo común.

### 2.2.1. Imaginación y *sensus communis*

El concepto de imaginación (*Einbildungskraft*) permite relacionar la teoría kantiana del gusto con la teoría política de Arendt. En la filosofía de Kant, la imaginación –que antecede al juicio del gusto- permite que el sujeto “visualice” el juicio del gusto de otro; en la teoría arendtiana, la imaginación suscita que el actor se ponga en el lugar de otros actores –imaginar qué juzgan, por qué lo hacen, etc.- antes de juzgar. En ambos casos, la facultad de imaginación permite que el sujeto juzgue al margen de su subjetividad, es decir, que aprecie cómo juzgan otros actores<sup>138</sup>.

Arendt, al retomar el párrafo 54 de la *Crítica del juicio*<sup>139</sup>, añade un tercer momento al juicio del gusto que no se encuentra en la teoría original de Kant<sup>140</sup>. El filósofo

---

<sup>137</sup> Esta observación la comparte YAR, Majid, op. cit., p. 22.

<sup>138</sup> Cfr. KU, §40, “La pregunta no se trata de la facultad del conocimiento, sino del modo del pensar para que se use esta facultad con finalidad. Esto, por muy pequeños que sean la extensión y el grado adonde alcance el dote natural del hombre, indica, sin embargo, un individuo con un modo de pensar amplio: cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, que encierran la mente de tantos otros, y reflexiona sobre su propio juicio desde un punto de vista universal (que sólo puede determinar colocándose en el punto de vista de los demás)”.

<sup>139</sup> Cfr. KU §54: “Para que una facultad de juzgar pueda ser dialécticamente considerada, primero es necesario que sea por sí racional, es decir, que sus juicios aspiren *a priori* a la universalidad, porque en la

de Königsberg asevera que la imaginación presenta los elementos que aprehendieron los sentidos, pero que están ausentes. Así, si recordamos lo bella que nos pareció alguna rosa, ésta no debe estar necesariamente presente, pero podemos imaginarla. A partir de la imaginación, se formula un juicio, no un intercambio de juicios con los demás. Arendt agrega, de nuevo, con vistas a su propia filosofía política, un paso más donde el sujeto intercambia su juicio sobre el mundo común con otros.

Arendt enriquece la explicación sobre la imaginación, porque a partir de esta facultad, concluye que el sujeto está inmerso en una comunidad. El juicio político no consiste en estar de acuerdo *únicamente* con uno mismo porque, además, la persona que juzga imagina el juicio de otros sobre el mundo común. Para explicar esto, Arendt apela a las máximas kantianas del entendimiento común humano, especialmente a la segunda, la *máxima del juicio*: pensar desde el lugar de cualquier otro<sup>141</sup>. La máxima asevera que un sujeto puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio –donde otras personas están encerradas- y reflexionar desde un punto de vista universal. Cuando el individuo formule un juicio, considerará el juicio de su interlocutor.

¿Y qué juzga el interlocutor?, esto es, ¿cómo ejercer la segunda máxima del entendimiento humano? Ponerse en el lugar de los demás es un recorrido que comienza con la percepción de los sentidos y culmina con el intercambio de juicios en el espacio público. Para explicar este camino, Arendt recurre a los conceptos kantianos: *sensus communis*, imparcialidad (*Unparteilichkeit*) y modo de pensar amplio (*erweiterte Denkungsart*). Aunque estos conceptos difieren entre sí, son mutuamente dependientes para posibilitar el juicio en el espacio público. Asimismo, estos temas permiten a Arendt argumentar por qué la política no es la imposición de un solo punto de vista. A continuación explicaré cada uno de estos conceptos.

El *sensus communis* permite al ser humano saberse parte de una comunidad que comparte con otros seres humanos y posibilita el juicio sobre el mundo común porque trata con objetos perceptibles para todos: “Juzgo como miembro de una comunidad”<sup>142</sup>. Gracias al *sensus communis*, los seres humanos se desenvuelven en el mundo porque entienden que otros sujetos ocupan un lugar diferente al suyo. Arendt se opone a que las personas se dediquen únicamente a especular, entre otras cosas, porque ignoran el *sensus communis*. Especular significa separarse por completo del mundo, de su realidad y, sobre todo, de sus habitantes.

---

oposición de estos juicios entre sí es en lo que consiste la dialéctica. Por ello, la oposición que se manifiesta entre los juicios del gusto sensibles (sobre lo agradable o desagradable) no es dialéctica”.

<sup>140</sup> Cfr. PAREKH, Serena: op. cit.

<sup>141</sup> Cfr. KU, §40: Las máximas del entendimiento común humano son: 1ª Pensar por uno mismo. 2ª Pensar desde el lugar de cualquier otro. 3ª Pensar siempre de acuerdo consigo mismo.

<sup>142</sup> ARENDT, *Kant Lectures*, op. cit., p. 67, sesión 11..

El concepto de comunidad se entiende mejor a la luz de la *Crítica del juicio*<sup>143</sup> y del ensayo *Understanding and Politics*<sup>144</sup>. En este último texto, la autora aclara que mientras la condición de posibilidad del *sensus communis* es la presencia de otros seres humanos, el razonamiento lógico puede realizarse en aislamiento: “Reducir la diversidad a la unanimidad generada cognitivamente de una opinión uniforme, tendría efectos destructivos para la mundanidad del mundo y para el carácter de criterio de validez (*Maßstäblichkeit*) del juicio político”<sup>145</sup>. Arendt ejemplificó la falta de *sensus communis* con los oficiales americanos de la Guerra de Vietnam, a quienes describió como carentes de pensamiento (*thoughtless*) y carentes de juicio (*judgmentless*). Haciendo referencia a los oficiales estadounidenses, Arendt anticipa que el juicio reflexionante no tiene que ver con el cálculo, la deducción de premisas o el razonamiento lógico, sino con la comunidad en la que el sujeto está inmerso<sup>146</sup>.

### 2.2.2. Imparcialidad (*Unparteilichkeit*)

El ser humano actúa en el espacio público y está en contacto con seres diferentes a sí. Para lograr que los puntos de vista de todos los involucrados en el espacio público no sean meramente subjetivos, los actores deben ponerse en el lugar de los interlocutores. Para conseguirlo, según Arendt, los agentes deben ser imparciales en sus juicios y juzgar considerando qué es lo mejor para ellos y para los demás. En el marco de la terminología de nuestra autora, si una persona no es capaz de pensar desde el punto de vista de otra, no podrá emitir un juicio político. El éxito del juicio en el espacio público depende, en gran medida, de tomar en cuenta la sociedad plural y no únicamente el punto de vista individual: “Guardo la esperanza de que viendo mis juicios imparcialmente desde el punto de vista de terceros, mejorará mi punto de vista anterior”<sup>147</sup>.

La imparcialidad<sup>148</sup> significa remover el objeto que se juzga porque así se supera el mero gusto por el objeto. Esto explica por qué la imparcialidad –a la cual Arendt llama

---

<sup>143</sup> La constante referencia a la comunidad también aparece en la *Crítica del juicio* Cfr. KU, §41, “Por sí solo, un hombre abandonado en una isla desierta no adornaría su cabaña ni su persona, no buscaría flores ni, mucho menos, las plantaría para adornarse con ellas. Sólo en sociedad se le ocurre no sólo ser hombre, sino, a su manera, ser un hombre refinado (comienzo de la civilización) –pues así es como juzgamos a quien tiene la inclinación y la habilidad para comunicar su placer a los demás, quien no está satisfecho con un objeto a menos que su sentimiento de gozo sobre éste sea compartido en comunión con los demás.”

<sup>144</sup> Cfr. ARENDT, Hannah: “Understanding and Politics” en *Essays in Understanding. (The Difficulties of Understanding)*, op. cit. p. 39.

<sup>145</sup> VOLLRATH, op. cit., p. 194.

<sup>146</sup> Cfr. YOUNG – BRUEHL, Elisabeth, op. cit., p. 175.

<sup>147</sup> ARENDT, *Kant Lectures*, op. cit., p. 42, sesión 7.

<sup>148</sup> Resulta más pertinente hablar de imparcialidad que de objetividad. El término “objetividad” inserta a Arendt en una tradición epistemológica realista a la que evidentemente no pertenece. Más que buscar objetividad en la apreciación de los fenómenos del espacio público, en consonancia con la segunda máxima

“desinterés” con base en el parágrafo 41 de la *Crítica del juicio*- está implícita en las palabras *bello* y *feo*, y no en las palabras *correcto* o *incorrecto*. Lo bueno se distingue de lo bello porque a pesar de que lo bueno también aspire a una validez general compartida, a diferencia de lo bello, supone la mediación de un concepto: “En lo que refiere al bien, los juicios pretenden también tener –con razón, por cierto- validez para todos. Pero el bien es representado como objeto de una satisfacción universal sólo mediante un concepto, lo cual no es el caso de lo agradable ni de lo bello”<sup>149</sup>.

En la teoría de Kant, el desinterés sólo es posible en los juicios del gusto, no en la acción. Por su parte, Arendt considera que el desprendimiento de los propios intereses es condición necesaria del juicio político, no sólo del juicio del gusto. El juicio político desinteresado es posible gracias a que las necesidades personales, aquéllas que pertenecen al espacio privado (alimentarse, por ejemplo), han sido saciadas. Además, bajo el entendido de que Arendt considera que la acción política es un fin en sí mismo, ésta también debe ser desinteresada, pues no se convierte en un medio para obtener algo más.

En contra de la posición de Arendt sobre el desinterés, considero que el *gozo desinteresado* sí varía dependiendo de si se trata de un juicio del gusto o de un juicio político. El juicio político sí se interesa por ciertas cosas: lo público y lo común: “El actor siempre está en el meollo de las cosas, está comprometido con esta o aquella causa, está en la búsqueda de un fin particular, desea un resultado concreto, está motivado por razones particulares, está interesado en objetos, eventos y acciones, porque él/ella considera que son correctos e incorrectos, buenos o malos”<sup>150</sup>. Es cierto que el juicio sobre lo bello es desinteresado porque de no ser así, no sería un juicio del gusto; sin embargo, cuando Arendt retoma este concepto kantiano para aplicarlo a su propia teoría del juicio, el sujeto va más allá del juicio sobre lo bello para juzgar sobre lo público y lo común, esto es, lo que incumbe a todos. Es precisamente en este espacio donde el espectador se interesa por lo ocurrido y por lo que otros espectadores también juzgan.

### 2.2.3. Modo de pensar amplio (*erweiterte Denkungsart*).

La validez de la comunicación en el espacio público no depende únicamente de la imparcialidad de los juicios, sino de la condición misma para que la imparcialidad se dé realmente: que se tomen en cuenta más puntos de vista. Tomar en cuenta más juicios es lo que en términos kantianos se conoce como *modo de pensar amplio*: “de una mirada

---

del entendimiento común, Arendt busca juzgar el mundo común de manera imparcial, considerando a otros actores. Cfr. BUCKLER, op. cit., p. 49.

<sup>149</sup> KU, §7.

<sup>150</sup> YAR, Mijad, op. cit., p. 17.

microscópica a una general que adopte en turno todos los posibles puntos de vista, verificando las observaciones de todos por todos”<sup>151</sup>.

El modo de pensar amplio dota de poder al juicio, pues se vuelve representativo y, en el intercambio de juicios, permite que el interlocutor se sienta tomado en cuenta. Para Arendt, el modo de pensar amplio es una condición importante de la acción política en el espacio público: si el actor se relaciona con otros actores, el modo de pensar amplio le permite cubrir varios puntos de vista sobre el mundo común y ver más allá del suyo.

El modo de pensar amplio también incita a que el sujeto se cuestione a sí mismo, pues el propio juicio es revisado a la luz de los juicios de los demás. Resulta un esfuerzo especial que el hombre observe más allá de su propia posición, y entre más extenso sea este alcance, más poderosa será su facultad de juzgar.

Arendt opta por el término *modo de pensar amplio* en vez de *empatía*, pues ésta supone ponerse exactamente en el lugar del otro, aceptar su punto de vista y no imaginar, desde uno mismo, cómo juzga. El modo de pensar amplio no da por hecho lo que sucede en la mente de los demás, sino que abstrae las limitaciones que contingentemente atacan al juicio y las separa de las condiciones pasivas subjetivas, el interés propio, por ejemplo<sup>152</sup>. El juicio histórico del narrador ejemplifica el modo de pensar amplio más que la empatía, porque el sujeto que juzga no se pone en el mismo lugar que lo que juzga, no puede hacerlo cuando se trata de eventos anteriores a él<sup>153</sup>.

A la luz de los conceptos originalmente kantianos en torno a la teoría sobre el juicio reflexionante, en este capítulo expliqué por qué Arendt opta por retomar el juicio del gusto de Kant. El juicio se caracteriza por ser el resultado de una facultad intelectual, y en tanto reflexionante, le permite al sujeto juzgar lo particular y ponerse en el lugar de otras personas. Gracias a estas características, Arendt se aleja de los sistemas políticos que obligan a los ciudadanos a aceptar verdades inmutables (pues el juicio reflexionante procede de lo particular a lo universal), y a pesar de la particularidad, el juicio reflexionante –el juicio político arendtiano– conserva su validez porque considera a la comunidad, del modo más amplio posible y de manera imparcial.

---

<sup>151</sup> Cfr. KU, §40: “Ahora bien: esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo la abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio, lo cual, a su vez, se hace apartando lo más posible lo que en el estado de representación es materia, es decir, sensación, y atendiendo tan sólo a las características formales de la propia representación o del propio estado de representación.

<sup>152</sup> Cfr. ARENDT, *Kant Lectures*, op. cit., p. 43, sesión 7.

<sup>153</sup> Según Kateb, la definición que Arendt da sobre el modo de pensar amplio es contradictoria con lo que ella hace en *Eichmann en Jerusalén*. Para el comentador, en esta obra, Arendt se pone exactamente en el lugar del juez, del público y del propio Eichmann, poniendo en práctica la empatía y no el modo de pensar amplio. Podría responderse a Kateb que Arendt no muestra empatía por Eichmann, porque el reportaje intenta encontrarle sentido a lo hecho por el criminal nazi. Como se verá en el siguiente capítulo, el objetivo de Arendt es *comprender*. Cfr. KATEB, op. cit., p. 134.



### 3. El juicio de los espectadores y narradores

Sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es él, y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo, sino en cuanto tiende a no ser?

San Agustín: *Confesiones*, 11,17.

El juicio político es un concepto transversal en la filosofía de Arendt. Por ello, no basta con explicar su papel en los actores, también resulta necesario reflexionar acerca de su relación con los espectadores y con otras facultades intelectuales (el conocimiento, el pensamiento crítico y filosófico y el razonamiento lógico). La presencia del juicio político tanto en actores como en espectadores representa un reto en la interpretación de la filosofía de Arendt, pues las actividades de ambos roles difieren, y parecería, entonces, que la facultad de juicio juega un papel distinto en ambas. Pero no es así. A la luz de un recorrido por las obras de Arendt, en este capítulo argumentaré que juzgar también es una facultad del espectador.

Asimismo, después de estudiar la acción política en varias obras como *On Violence* o *The Human Condition*, y de desarrollar el papel del juicio político de los actores, Arendt debe realizar el mismo ejercicio en los espectadores y resolver por qué estos sujetos apelan también a la facultad de juzgar. La importancia del espectador surge a raíz de su propio rol frente a los problemas contemporáneos. Después de estudiar la Primera Guerra Mundial, el stalinismo y el nazismo, y de observar el advenimiento de armas capaces de destruir la raza humana, Arendt se plantea la necesidad de comprender estos eventos –de juzgarlos- y de repensar qué es la política.

En primer lugar, estudiaré qué entiende Arendt por inmortalidad, y por qué los actores requieren de los espectadores para alcanzarla. En segundo lugar, analizaré el tema de la narración, por ser ésta el instrumento que utiliza el espectador para inmortalizar al actor y por considerarse un recurso que también apela al juicio reflexionante. Posteriormente, explicaré la comprensión de los eventos del pasado como otro tipo de juicio reflexionante. Finalmente, expondré las repercusiones morales que resultan del juicio político del espectador.

### 3.1. La *vita* contemplativa

Anteriormente<sup>154</sup> mencioné que en *The Human Condition*, Arendt presenta una apología de la *vita* activa frente a la *vita* contemplativa. Sin embargo, el objetivo de Arendt no era defender a la *vita* activa y marginar a la *vita* contemplativa: en su obra póstuma, *The Life of the Mind*, Arendt profundiza en el tema de las facultades intelectuales de la *vita* contemplativa y en su influencia sobre la *vita* activa. Asimismo, pese a no ser explícitamente tratada en *The Human Condition*, la figura del espectador aparece en esta obra cuando este sujeto registra las acciones e inmortaliza a los actores. Y, finalmente, *The Life of the Mind* estaba pensada como la secuela de *The Human Condition* y sólo se entiende a la luz de esta obra<sup>155</sup>. Esto quiere decir que para entender la relación entre los actores y los espectadores, resulta necesario abundar en el concepto de *vita* contemplativa por ser esta forma de vivir la que más se relaciona con el espectador.

La relación entre *The Human Condition* y *The Life of the Mind* denota el interés de Arendt por relacionar el pensamiento crítico y la acción, actividades aparentemente muy distintas<sup>156</sup>. Arendt define el pensamiento crítico como “la ausencia de cualquier molestia, la separación del involucramiento y de la parcialidad de los intereses inmediatos que de una forma u otra me hacen parte del mundo real, una retraída como prerequisite para todo juicio”<sup>157</sup>. Y la acción, como se vio en el primer capítulo, consiste en la actividad del espacio público, mediante la cual el hombre aparece públicamente ante los demás. El vínculo entre el pensamiento y la acción es la facultad de juzgar. El juicio le presenta al pensamiento objetos que posteriormente, el pensamiento devolverá al juicio para actuar en el espacio político y distinguir, como ya se explicó<sup>158</sup>, lo correcto de lo incorrecto. La carencia de pensamiento crítico en la acción se presenta, por ejemplo, en el ya mencionado Eichmann: absorto en la burocracia y concentrado en obedecer órdenes, no pensó críticamente en los alcances de su acción.

Para aclarar la función del juicio y su relación con el pensamiento crítico, definiré, en primer lugar, la *vita* contemplativa según la teoría arendtiana y algunas de sus actividades: el pensamiento especulativo y el pensamiento crítico. Una primera definición

---

<sup>154</sup> Vid. supra 1.1.1.

<sup>155</sup> “Es muy posible que al final consiga acabar un libro en que estoy trabajando, una especie de segundo volumen de la *Vita activa*. Sobre las actividades no activas del ser humano: pensar, querer, juzgar. No tengo ni idea de si lo conseguiré ni, sobre todo, cuándo lo acabaré. Quizá nunca. Pero si lo acabo... ¿podré dedicártelo?”. Cfr. ARENDT, Hannah y HEIDEGGER, Martin: *Correspondencia 1925 – 1975*. Adan Kovacsics (trad.). Barcelona: Herder, 2000, p. 193.

<sup>156</sup> La relación entre estas actividades también es considerada por Steve Buckler y por Kimberly Hutchings. Cfr. BUCKLER, Steve: *Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition*. Edinburgh University Press, 2011 y HUTCHINGS, Kimberly: “Arendt and the Political Philosophy of Judgment” en *Kant Critique and Politics*. Londres y Nueva York: Routledge, 1996.

<sup>157</sup> ARENDT, Hannah: *The Life of the Mind*, op. cit., p. 92.

<sup>158</sup> Vid. supra 1.4.

de *vita* contemplativa apela al pensamiento especulativo porque muestra que en ella residen los interesados en estudiar las verdades universales. El pensamiento especulativo, según Arendt, es una actividad que se realiza en absoluta soledad, y la persona que especula no se interesa por el mundo común que comparte con otras personas. En cambio, el pensamiento crítico –cuyo representante principal es Sócrates- recae en la facultad de juzgar, y por tanto, incide en lo particular y lo contingente.

En un pasaje breve de *The Human Condition*, Arendt afirma que el pensamiento interrumpe la contemplación. Sin caer en discusiones epistemológicas, es importante subrayar que la autora distingue explícitamente entre pensamiento crítico y pensamiento especulativo (aleatoriamente, Arendt utiliza el término *contemplación* como *pensamiento especulativo*): “Es decisivo que la experiencia de lo eterno, en contraste a la experiencia de lo inmortal, no tiene correspondencia y no puede transformarse en ninguna actividad, ni siquiera con la actividad del pensamiento que se lleva a cabo con uno mismo con palabras e interrumpiría y arruinaría la experiencia de la contemplación”<sup>159</sup>.

Debido a la primera aproximación al concepto de *vita* contemplativa como pensamiento especulativo, Arendt nunca se llamó a sí misma filósofa<sup>160</sup>, puesto que se rehusaba a mantenerse al margen de los eventos políticos de su época, como los totalitarismos, o a desocuparse de los sucesos políticos anteriores, como la Revolución Francesa y la Revolución Americana: “He dicho, de una vez y por todas, adiós a la filosofía... Estudié filosofía, pero eso no significa que me quedé con ella”<sup>161</sup>. Al respecto, algunos comentaristas le critican a Arendt la incongruencia entre lo que afirma respecto a la especulación y su propia vida, pues siempre teorizó acerca de la política, pero pocas veces se involucró activamente en ella<sup>162</sup>.

Arendt se resiste a que el pensamiento sólo sea entendido como enajenación del mundo y como una actividad lejana y superior a la acción política. Entre otros motivos, el rechazo de Arendt a un intelecto enajenado de la política y de la sociedad, surge de la definición de contemplación que ofrece Platón<sup>163</sup>: “El establecimiento del propio orden,

---

<sup>159</sup> Cfr. ARENDT: *The Human Condition*, op. cit., p. 20:

<sup>160</sup> Cfr. MUÑOZ SÁNCHEZ, María Teresa: “Hannah Arendt, en los intersticios de la filosofía y la política” en *El saber Filosófico*, Jorge Martínez Contreras y Aurora Ponce de León (coord.). México: Siglo XXI, vol. 1, 2007, pags. 13-16.

<sup>161</sup> Cfr. BUCKLER, op. cit., p. 2.

<sup>162</sup> La afirmación de que Arendt no actuaba en el espacio público no toma en cuenta, por ejemplo, el ya citado caso de Eichmann. En este capítulo se verá que Arendt, como espectadora del juicio Eichmann y de sus jueces, realiza un tipo de acción política.

<sup>163</sup> Platón considera que el filósofo debe reinar en la *polis*: “A menos que los filósofos reinen en la *polis*, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para la *polis*, ni tampoco, creo, para el género humano; tampoco antes de eso se producirá, en la medida de lo posible, ni verá la luz del sol, la política que ahora acabamos de describir

según el cual, la contemplación era la más elevada de las facultades humanas, era, en origen, griego y no cristiano, y coincidió con el descubrimiento de la contemplación como el modo de vida del filósofo que, en cuanto tal, se consideró superior al modo de vida político del ciudadano en la *polis*<sup>164</sup>.

En *The Human Condition*, Arendt expone el recorrido histórico de la subordinación de la acción a la contemplación. Como ya he mencionado, la postura de Arendt al respecto es que la *vita* contemplativa y la *vita* activa se encuentran en el mismo nivel. Ninguna de las dos se subordina a la otra<sup>165</sup>. Esta postura no deja de ser confusa, pues en otros fragmentos de *The Human Condition*, Arendt rechaza la actividad de la especulación y la compara con el hombre que escapa de la caverna en *El mito de la caverna* de Platón. A esto se le suma que en *Lectures on Kant's Political Philosophy*, la autora retoma el mismo texto de Platón para caracterizar al espectador de la *polis*, el cual observa a los actores en el espacio público. La referencia a *El mito de la caverna* confirma que la filósofa se muestra más cercana a las facultades intelectuales en las obras maduras que en las obras tempranas. El vínculo entre actores y espectadores por medio de la facultad de juzgar resulta más claro en las obras arendtianas tardías y en el estudio del juicio del espectador.

### 3.2. La inmortalidad y la eternidad

Arendt también concibe al juzgar como una facultad del espectador<sup>166</sup> de los sucesos pasados y de los presentes, y como una facultad del narrador, el sujeto que juzga acciones particulares del pasado y las inmortaliza por medio de sus historias (*stories*)<sup>167</sup>. Arendt

---

verbalmente. Esto es lo que desde hace rato titubeo en decir, porque veía que era un modo de hablar paradójico; y es difícil advertir que no hay otra manera de ser feliz, tanto en la vida privada como en la pública... Pues bien, creo que se hace necesario, si hemos de esquivar de algún modo a los que has mencionado, determinar a qué filósofos aludimos cuando nos atrevimos a afirmar que ellos deben gobernar, de modo que, distinguiéndolos, podamos defendernos, mostrando que a unos corresponde por naturaleza aplicarse a la filosofía y al gobierno del Estado, en tanto a los demás dejar incólume la filosofía y obedecer al que manda". Cfr. PLATÓN: *República*. Conrado Eggers Lan (trad.) Gredos: España, 1998, libro V, 473d-e y 474b-c.

<sup>164</sup> Cfr. ARENDT, Hannah: "Labor, trabajo y acción. Una conferencia" en *De la historia a la acción*, Fina Birulés (trad.). Buenos Aires: Paidós, 2008, p. 90.

<sup>165</sup> Cfr. ARENDT, Hannah: *The Human Condition*, op. cit., p. 17: "Mi uso del término *vita activa* y presupone que todo lo relacionado con sus actividades, no es lo mismo, ni inferior o superior, a lo relacionado con la *vita contemplativa*".

<sup>166</sup> La relación entre los espectadores y contemplación se aprecia desde la etimología del término "espectadores" que viene del griego *theatai*, que después derivará en el término filosófico "teoría" y "teorético" que se relacionaban con "contemplar". Contemplar es ver las cosas desde fuera, desde una posición que implica una vista escondida de aquellos que toman parte en el espectáculo y lo actualizan. Cfr. ARENDT, Hannah: *The Life of the Mind*, op. cit., p. 93.

<sup>167</sup> La historia (*history*) se diferencia de la narración de la propia vida o de otra (*story*). Para Arendt, la diferencia consiste en que los historiadores creen que las acciones se entienden a la luz del progreso y los

ejemplifica la figura del narrador con Herodoto, el cual, “narra suficientemente las maravillas de los Griegos para alabar su recuerdo por la posteridad y hacer que su gloria brille a través de los siglos”<sup>168</sup>. Por su parte, el espectador observa un fenómeno presente a la vista<sup>169</sup>.

Los narradores son un tipo de espectador, la diferencia entre ambos es que no todo espectador se convierte en narrador<sup>170</sup>. Arendt habla poco del espectador que no narra. Incluso, el espectador retrospectivo del pasado puede dejar o no narraciones, pero Arendt analiza más al espectador que sí narra por considerarse ella misma una expositora de las acciones políticas de los demás, tanto presentes como pasadas. Por lo anterior, en las líneas a continuación, se tomará en cuenta al espectador como narrador y explicitaré la diferencia con el espectador que no narra cuando desarrolle el tema de la comprensión (*understanding*).

Arendt aborda el concepto de la inmortalidad y su diferencia con el concepto de eternidad en *The Human Condition* y en su ensayo, *The Concept of History, Ancient and Modern*. Aunque ambos términos podrían derivar en una investigación aparte, basta señalar que la inmortalidad es el estado al que los mortales aspiran mientras dura su estancia en el mundo: “significa permanencia en el tiempo, vida sin muerte en esta tierra y en este mundo, tal y como fueron dados, de acuerdo al pensamiento griego, a la naturaleza y a los dioses del Olimpo”<sup>171</sup>. El ejemplo de Arendt sobre los dioses del Olimpo es pertinente porque la inmortalidad humana se asemeja, no al Dios cristiano, sino a los dioses griegos que comparten, según Herodoto, la misma naturaleza y forma que los hombres<sup>172</sup>.

La inmortalidad es la posibilidad humana de pasar a la historia y ser recordado después de la muerte, no sólo por la reproducción de la especie como los animales, sino por las acciones en el espacio público, tal como hizo, por ejemplo, Aquiles. En el marco de la teoría política arendtiana, la inmortalidad, pues, resulta de la aparición<sup>173</sup> del agente ante los demás. Arendt no reconoce que la inmortalidad pueda lograrse también por medio de la fabricación, aunque, por ejemplo, algunas obras de arte immortalicen a su autor.

---

narradores ven algo original en cada acción. Resulta necesario matizar esta afirmación, porque el historiador puede dar sentido a un acontecimiento sin incluirlo en una secuencia de actividades necesarias.

<sup>168</sup> ARENDT, Hannah: “Concept of History, Ancient and Modern”, op. cit., p. 41.

<sup>169</sup> Para explicar la figura del espectador, Arendt alude nuevamente a Kant, quien teoriza sobre la figura del espectador. Por ejemplo, el impacto de la Revolución Francesa se debe al entusiasmo de los espectadores. Cfr. ARENDT, Hannah: *Kant Lectures*, op. cit., p. 58, sesión 9.

<sup>170</sup> Cfr. MUÑOZ SÁNCHEZ, María Teresa: “La narración y el juicio, formas de constitución del espacio público” en *Hannah Arendt. El Sentido de la Política*, Dora E. García, (comp.). México: Porrúa y Tecnológico de Monterrey, 2007.

<sup>171</sup> ARENDT: *The Human Condition*, op. cit., p. 17.

<sup>172</sup> Cfr. ARENDT: *The Human Condition*, op. cit., p. 17.

<sup>173</sup> Vid. supra 1.2.2.

Cuando el individuo actúa en el espacio público, sus acciones son apreciadas por los demás, porque este espacio se presta para que el ser humano sea visto y recordado. En cambio, una actividad oculta o aislada es una actividad que aparentemente no puede ser inmortalizada. Con base en las distinciones de Arendt y en la filosofía hasta ahora expuesta, esta aseveración es problemática, porque en el espacio privado, el hombre también lleva a cabo ciertas actividades que pueden ser inmortalizadas por medio de narraciones.

En cambio, la eternidad sólo es posible fuera del espacio público y su condición de posibilidad no es la acción política. Arendt llama a la experiencia de lo eterno, *theoria* o contemplación. La hipótesis arendtiana al respecto es que el hombre ha preferido la eternidad de la contemplación a la inmortalidad de la acción dependiendo de la época histórica en la que se encuentre; por ejemplo, en la Edad Media, los hombres creyentes aspiraban a la contemplación y no a la gloria política de la inmortalidad porque esta última alimentaba su vanidad; en cambio, en la Edad Moderna, la secularización propició que renaciera el deseo por la inmortalidad: “Políticamente hablando, si morir es lo mismo que “cesar de estar entre los hombres”, la experiencia de lo eterno es un tipo de muerte, y la única cosa que la separa de la muerte real es que no es final porque ninguna criatura viviente puede soportarla por gran cantidad de tiempo”<sup>174</sup>.

Debido a que el actor no puede narrar su acción y actuar al mismo tiempo, y a que “ninguna acción puede ser reconocida por su autor con la misma certeza feliz que una obra fabricada puede ser reconocida por su creador”<sup>175</sup>, ambas figuras, la figura del narrador y la del espectador, son imprescindibles para lograr la inmortalidad. La tarea del narrador consiste en lograr que la acción perdure en la memoria, y en encontrarle sentido a la acción misma: “el juez espectador –el historiador, el poeta, el narrador- rescata los episodios únicos del olvido de la historia, salvaguardando una porción de la dignidad humana, que de otra manera hubiera sido negada a los participantes”<sup>176</sup>.

¿Y por qué la narración es un juicio político? El juicio de los narradores es político porque la existencia del mundo común depende de la presencia de otros que escuchen y observen las acciones para luego transformarlas en historias (*stories*): Se explicó que el mundo común es el lugar donde los seres humanos se relacionan, y por ello, provee a las acciones y a los juicios de contexto, de sentido (*meaning*), de un espacio de aparición y de la posibilidad de ser recordados. Sin mundo común, los agentes no intercambiarían los juicios que surgen a partir de los diferentes puntos de vista sobre el mundo.

El mundo de los asuntos humanos depende para su real y continua existencia, primero, de la presencia de otro que han visto, oído y que recordarán, segundo, de

---

<sup>174</sup> ARENDT: *The Human Condition*, op. cit., p. 20.

<sup>175</sup> ARENDT: “Concept of History, Ancient and Modern”, op. cit., p. 84.

<sup>176</sup> BEINER, Ronald, “Interpretative Essay”, op. cit., p. 127.

la transformación de lo intangible en cosas tangibles. Sin el recuerdo y sin la reificación necesaria para lograr el recuerdo, como los Griegos sostuvieron, la madre de todas las artes, las actividades de la acción, el discurso y el pensamiento, perderían su realidad al final de cada proceso y desaparecerían como si nunca hubieran existido<sup>177</sup>.

Esta cita de *La condición humana* muestra que el espectador otorga sentido a las acciones que aparecen en el mundo común. Los actores, inmersos en su acción, requieren de espectadores que resalten la relevancia y novedad de sus acciones: “no es a través del actuar, sino a través del contemplar que el “algo más”, llamado el sentido del todo, es revelado. Sólo el espectador, no el actor, tiene la llave para alcanzar el sentido de los asuntos humanos (a través de la narración)”<sup>178</sup>. Piénsese de nuevo en los Padres Fundadores, la grandeza del debate previo a la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos* es manifestada por un espectador ajeno a la discusión.

Cuando se afirma que los espectadores revelan el sentido de las acciones, el concepto *sentido* no debe entenderse como un tema metafísico que no versa sobre lo que aparece<sup>179</sup>. Arendt entiende el *sentido* como la respuesta al porqué de cierta acción en particular. Si Arendt entendiera este concepto a la luz de la Metafísica, no postularía que es el objeto del juicio político del narrador, pues la autora se resiste a la separación del mundo de las apariencias en pos de la especulación. La narración a la que Arendt se refiere como juicio político se distingue de los textos metafísicos, porque la autora cree que la Metafísica no trata sobre temas políticos y aspira a la especulación de lo eterno, no a encontrar el significado de ciertos acontecimientos particulares. Arendt reitera, innumerables veces, no desentenderse del espacio público y de lo que acontece allí en pos de especular sobre las verdades absolutas<sup>180</sup>.

Al igual que los actores, los espectadores apelan al juicio reflexionante por las siguientes razones: a pesar de que los espectadores no realizan la misma actividad que los actores, comparten el mundo común con otros espectadores y actores (como se dijo en el capítulo anterior, la facultad de juzgar toma en cuenta el punto de vista de los demás para juzgar críticamente)<sup>181</sup>. Para explicar estas tesis, Arendt retoma algunos conceptos de la *Crítica del juicio* que también utilizó para desarrollar la facultad de juicio en el actor. En lo

---

<sup>177</sup> ARENDT: *The Human Condition*, op. cit., p. 95.

<sup>178</sup> ARENDT, Hannah: *The Life of the Mind*, p. 96. El contenido del paréntesis no es original.

<sup>179</sup> Cfr. KATEB, George: “Ideology and Storytelling” en *Social Research*, 69 (2), p. 321 – 357.

<sup>180</sup> Cfr., por ejemplo, ARENDT, Hannah: “Heidegger the Fox” en *Essays in Understanding. (The Difficulties of Understanding). 1930 – 1954, Formation, Exile, and Totalitarianism*, op. cit.

<sup>181</sup> Arendt ejemplifica el tomar en cuenta el punto de vista de los demás con los Griegos: “Los Griegos aprendieron a comprender –no a comprenderse unos a otros como personas individuales, sino a ver el mundo desde el punto de vista del otro, a ver lo mismo en aspectos muy diferentes y opuestos”. Cfr. ARENDT: “Concept of History, Ancient and Modern”, op. cit., p. 51.

sucesivo, se explicarán estos conceptos con vistas al espectador y al narrador. Por el momento, basta mencionar un punto de intersección evidente entre actores y espectadores: mientras está actuando, un actor político también puede juzgar las acciones de los demás y encontrarles sentido<sup>182</sup>.

### 3.2.1. La historia (*history*) y la narración (*story*)

La acción se caracteriza por su singularidad y no puede ser considerada como un suceso natural y predecible de la historia (*history*). El objetivo de la narración (*story*) es inmortalizar las acciones que no podrían recordarse ni revelar su sentido si no fuera por el narrador: “Estas instancias, acciones y eventos, interrumpen el movimiento circular de la vida diaria en el mismo sentido en que el *bios* recto de los mortales interrumpe el movimiento circular de la vida biológica”<sup>183</sup>.

El juicio del narrador no juega un papel importante en la historia, entendida por Arendt como un relato cuyo desenlace se desconoce y que considera a las acciones como partes de un progreso lineal<sup>184</sup>. El concepto de progreso se opone los efectos novedosos, irrepetibles e impredecibles propios de la acción política, pues la acción arendtiana no se entiende como el efecto necesario de una causa. En cambio, el juicio del narrador influye directamente en la narración, entendida como un texto sobre un evento particular con un comienzo y un desenlace específico: “No es la historia (en sentido hegeliano), sino el narrador, el último juicio”<sup>185</sup>.

No obstante la historia (*history*) presenta los sucesos de manera lineal, puede inmortalizar las acciones, pero no de la misma forma que la narración (*story*). La historia inmortaliza al sujeto como parte de un proceso, considerándolo únicamente como parte de la humanidad. Por ello, la política no resulta de la historia, pues no tomaría en cuenta a

---

<sup>182</sup> Esta hipótesis la comparte Steve Buckler: Cfr. BUCKLER, op. cit., p. 13: “La idea de que Arendt hizo una segunda “vuelta” de este tema está malinterpretada”. Esta idea es rechazada por Ronald Beiner, el cual afirma que las dos teorías del juicio tienen una lectura distinta de acuerdo a su objeto, el juicio práctico y el juicio contemplativo. Cfr. BEINER, “Interpretive Essay”, op. cit., p.92.

<sup>183</sup> ARENDT: “Concept of History, Ancient and Modern”, op. cit., p. 42.

<sup>184</sup> El concepto de historia según Arendt se opone al concepto de historia según Kant que aparece en la obra, *Qué es la Ilustración*. En las conferencias sobre la filosofía política de Kant, Arendt afirma que a Kant no le interesan las narraciones (*stories*) ni los individuos en particular, sino la naturaleza que originó que los seres humanos progresaran. Cfr. ARENDT, Hannah: *Kant Lectures*, op. cit., p. 8, 14, 26. Por otro lado, Arendt se opone al papel que juega la historia en la teoría de Marx. A pesar de que en primera instancia este autor comparte la idea de Arendt de no subordinar la *praxis* a la *theoria*, Marx considera que las acciones están determinadas por el progreso histórico (lo que en el marxismo se entiende, a grandes rasgos, como materialismo histórico). Esto se opone a lo dicho por Arendt, pues la acción no puede ser producto de la historia, sino que es ella misma un nuevo inicio. La filosofía de Marx y la interpretación que Arendt realiza de ella son mucho más extensas que lo que aquí se presenta. Para ahondar en el tema, cfr. el capítulo “Labor” en *The Human Condition*.

<sup>185</sup> BEINER, “Interpretive Essay”, op. cit., p. 127. El contenido del parentésis no es original.



la acción en particular: “no puede otorgar significado en los sucesos particulares, porque ha disuelto todos los particulares en medios para fines sin significado: eventos singulares, acciones y sufrimientos no tienen más significado aquí que el martillo y los clavos en una mesa terminada”<sup>186</sup>.

Si se retoma el ejemplo de Aquiles, sus acciones se conservan en la *Ilíada*, la obra donde aparecen los juicios de Homero sobre las acciones de varios personajes. Aquiles, como actor, es el protagonista de la narración, pero no su autor o productor. Aquiles necesita del autor para que en la narración, tal como afirma Seyla Benhabib, “sean individualizadas sus acciones y quede constituida la identidad de su ser”<sup>187</sup>. En otras palabras, el actor sólo puede ser recordado a través de la narración que le da sentido a sus acciones. Asimismo, la revelación de la identidad del actor no depende únicamente de sí, sino de quien lo observa.

El juicio reflexionante trata con eventos particulares y al hacerlo, reconoce el sentido de ciertas acciones que merecen pasar a la historia. Estos eventos particulares carecen de una referencia previamente establecida y por ello, sirven de ejemplos para aspirar a un sentido universal y mantener su particularidad al mismo tiempo. La figura del narrador en Arendt también recurre a la *validez ejemplar*, original de Kant, para registrar las acciones políticas del pasado y transmitir la gloria y excelencia de sus actores: “el único criterio para juzgar una acción es su grandeza”<sup>188</sup>. Además, el gusto desinteresado de los narradores permite que las historias sean objetivas y que no predominen los intereses subjetivos de su autor<sup>189</sup>.

La narración tiene un doble papel político en el autor y en el lector: por una parte, escribir la narración supone que el narrador utiliza su facultad de juicio para ponerse en el lugar de los actores y de otros narradores; por otro lado, el lector de la narración descubre el sentido de los hechos narrados, los juzga, y al hacerlo, también se vuelve un actor político. Esto se aprecia, especialmente, cuando Arendt juzga el juicio de Eichmann y su reportaje se convierte en un tipo de acción, también juzgada –y condenada- por otros espectadores. La postura de Arendt sobre el lector de las narraciones es oscura, pues no se sabe con certeza si basta leer la narración para realizar un acto político –gracias a la lectura se descubre el sentido de la acción-, o bien, lo propiamente político sólo es la narración<sup>190</sup>. A esto respondo que la narración es un tipo de acción precisamente porque busca el sentido de los eventos que observa. Quien lee la narración realiza una acción

---

<sup>186</sup> ARENDT: “Concept of History, Ancient and Modern”, op. cit., p. 80.

<sup>187</sup> BENHABIB, Seyla: “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought”, op. cit., p. 188.

<sup>188</sup> YOUNG – BRUEHL, Elisabeth, op. cit., p. 87.

<sup>189</sup> Cfr. ARENDT, Hannah: “Crisis in Culture” en *Between the Past and the Future*. Penguin Books, Nueva York, 2006, p. 218.

<sup>190</sup> Cfr. HUTCHINGS, Kimberly: “Arendt and the Political Philosophy of Judgment”, op. cit., p. 88

distinta que no deja de ser acción, pues no sólo encuentra el sentido del evento que se narra, sino de la narración misma que representa otro tipo de acción.

Por otra parte, el papel del narrador no ocupa un lugar claro en la división de las esferas que aparece en *The Human Condition*. Arendt explica que en el espacio privado se llevan a cabo las actividades biológicas de la labor y en el espacio público las acciones políticas. La tercera actividad de la *vita* activa, la fabricación, se realiza en la esfera privada porque no requiere de otros seres humanos para realizarse, pero oscila entre la labor y la acción, pues produce objetos que ayudan a ambos. La narración, en tanto instrumento para recordar a la acción, sería una actividad más propia de la fabricación que de la acción. El problema reside, nuevamente, en las clasificaciones tan estrechas de la filosofía de Arendt que se prestan a distintas interpretaciones según el texto donde aparezcan. Si consideramos que la condición necesaria de posibilidad de la acción es la presencia de otros seres humanos cuando se lleva a cabo, efectivamente, el acto mismo de registrar una historia no podría ser una acción porque no es necesario que el narrador registre las historias en compañía (acción en sentido político, pues narrar sí es una actividad; no todas las acciones son acciones políticas). Pero, si consideramos que la acción política toma en cuenta e imagina el lugar que ocupan las personas que le rodean, la narración sí sería una acción política porque contempla al protagonista y al lector que recibirá su historia. Esta última consideración hace del narrador, un *espectador reflexivo*<sup>191</sup>.

### 3.3. El juicio del espectador

La relación entre el juicio del gusto –que aparece en la *Crítica del juicio*– y el juicio del espectador sobre el espacio público resulta más fácil de comprender que la relación entre el juicio del gusto y el juicio del actor político, pues el juicio del gusto es más evidente en la figura del espectador. Para explicar la relación entre el juicio del espectador y el juicio del gusto, Arendt, con base en Kant, distingue entre el gusto y el genio: por medio del *gusto* estético, el espectador cumple un papel fundamental en el espacio público, pues puede apreciar los eventos políticos. Por su parte, lo propio de algunos actores políticos es la originalidad de la acción, lo que Arendt entiende como el *genio*. Pese a esta división, el gusto estético también está presente en el actor cuando observa y considera los juicios de sus interlocutores, y el genio también se presenta en el espectador cuando comparte su juicio con otros espectadores por medio de una narración original.

La presencia del gusto en los espectadores de lo político y de lo bello lleva a concluir a varios intérpretes<sup>192</sup> que al final de su vida, Arendt optó por explicar la

---

<sup>191</sup> Cfr. MUÑOZ SÁNCHEZ, María Teresa: “Repensando la metáfora del espacio público desde la noción de ciudadano en Hannah Arendt”, op. cit.

<sup>192</sup> Ronald Beiner, por ejemplo. Cfr. BEINER, Ronald, “Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures”, op. cit.

capacidad de juicio como una facultad del espectador más que del actor. Como se mencionó anteriormente, el propósito de esta investigación es aclarar por qué no hay distinción entre el juicio de ambos sujetos ni Arendt opta más por uno que por otro: el límite entre ambos agentes es como un *sfumatto*. Esto se aprecia mejor si el lector considera que Arendt hace referencia a la teoría del juicio del gusto de Kant en las obras dedicadas a los actores<sup>193</sup> y en las obras dedicadas a los espectadores<sup>194</sup>.

No es pertinente hablar del juicio político de los espectadores fuera del espacio público, pues en el espacio privado, los sujetos se reducen a laborar y a fabricar y no aprecian las acciones políticas. De la misma forma, el juicio del gusto que no apareciera en el espacio público, sería únicamente amor a la belleza, pues carecería de las capacidades propias de la reflexión: comparar, asociar, discernir y discriminar. Arendt ejemplifica el amor a la belleza en el espacio privado con los bárbaros de la Antigua Grecia<sup>195</sup>. Los bárbaros sólo pensaban en el arte y en las manifestaciones artísticas de una manera utilitaria, como *techné*, sin capacidad de juzgar ni de pensar. Que el juicio político y el juicio del gusto se lleven a cabo en el espacio público, implica que ambos observan el mundo común, se preocupan por cómo se ve y cómo aparece a quienes lo comparten<sup>196</sup>: “El elemento común que conecta al arte con la política es que ambos son fenómenos del mundo público... El juicio es una, sino la actividad más importante, en la que se da el compartir – el – mundo – con – otros”<sup>197</sup>.

El gusto estético se ocupa de lo particular y su condición de posibilidad es el espacio público. Cuando un hombre gusta de algo bello y juzga en consecuencia, busca el asentimiento de sus semejantes para reconocer la coherencia de su juicio. Gracias a sus interlocutores, el sujeto que juzga reafirma su juicio o lo desecha por completo: “demandar y ganar el reconocimiento para nuestros juicios es una característica general de la racionalidad humana”<sup>198</sup>.

El juicio del gusto y los juicios de los espectadores conllevan una decisión. La decisión está determinada por cierta subjetividad, porque cada persona ocupa un lugar distinto desde donde juzga el mundo, pero a la vez, surge gracias a que el mundo tiene un dato objetivo, algo común a todos sus habitantes. Los espectadores deciden si algo es bello, en el caso de los juicios del gusto, o si narran o no narran (actúan o no actúan), en el caso de los juicios políticos. El arte y la política tienen en común que no es el conocimiento

---

<sup>193</sup> Cfr. ARENDT, Hannah: *The Human Condition*, op. cit., p. 235, nota al pie 75.

<sup>194</sup> ARENDT, Hannah: “Crisis in Culture” en *Between the Past and the Future*, op. cit.

<sup>195</sup> Cfr. ARENDT, Hannah: “Crisis in Culture”, op. cit., p. 211.

<sup>196</sup> Arendt compara al espectador de arte con el filósofo que observa cómo las cosas se hacen y quién las hace. Sin especificar si el filósofo apela al pensamiento crítico o al pensamiento especulativo (como de hecho no se especifica), esta aseveración resulta problemática. Cfr. ARENDT, Hannah: “Crisis in Culture”, op. cit., p. 215.

<sup>197</sup> ARENDT, Hannah: “Crisis in Culture”, op. cit., p. 215 - 218.

<sup>198</sup> BEINER, “Interpretive Essay”, op. cit., p. 121.

científico o la verdad universal lo que está en juego, sino la decisión de juzgar y el intercambio de opiniones sobre el espacio público y el mundo común.

Aunado a la incapacidad de juzgar fuera del espacio público que comparten el espectador de la naturaleza en el sentido kantiano y el espectador de lo político en el sentido arendtiano, sus objetos de observación apelan a la belleza: la naturaleza por su aspecto y la acción política cuando aparece en una narración (*story*). Para Arendt, la belleza es la manifestación de lo imperecedero, la manera en que la inmortalidad potencial se manifiesta en el mundo, y sin ella, las acciones serían efímeras: “La acción puede durar en el mundo sólo gracias a la belleza que hay en ésta”<sup>199</sup>.

Juzgar la belleza o la fealdad de un objeto o de la naturaleza supone que el sujeto que juzga se coloque a cierta distancia del objeto. De la misma manera, juzgar una acción política supone no estar inmerso en la acción, sino observarla “desde la tribuna”: “La distancia no puede surgir a menos que estemos en una posición de olvidarnos de nosotros mismos, de nuestros intereses y urgencias de vida, para que no sobresalga lo que admiramos, sino que sea tal cual el objeto es, en su apariencia”<sup>200</sup>. La facultad que permite tomar distancia de la naturaleza y de los eventos políticos es la imaginación. Removidos de una primera percepción, los objetos del juicio son *re – presentados* en la imaginación en una segunda reflexión. Gracias a la imaginación, el juicio del espectador no es un juicio inmediato, sino que la distancia correcta le permite tomar en cuenta la posición que otros espectadores ocupan en el mundo y observar la acción tal como es.

La imaginación del espectador se basa en otro concepto kantiano explicado anteriormente: el modo de pensar amplio. No obstante el sujeto que imagina carece de interlocutores *de facto* antes de comunicarse, considera la posición de los demás frente al mundo. De la presencia de más puntos de vista se concluye que la condición de posibilidad del espectador también es el espacio público y los sujetos que lo conforman: “Aunque ajenos a la característica particular del actor, los espectadores no están solos. Tampoco son autosuficientes, como el “dios supremo” que el filósofo trata de emular en el pensamiento”<sup>201</sup>.

La imaginación no debe confundirse con la compasión, una disposición inmediata y emocional que conlleva una respuesta urgente a cierta situación pública. Arendt ejemplifica la compasión con la actitud que se tomó en la Revolución Francesa frente a la desigualdad social. Entre otras cosas, esta Revolución se diferencia de la Independencia de Estados Unidos, porque la compasión no establece las bases necesarias para la acción y no refleja la distancia necesaria entre las personas involucradas y el espacio público. Si el espectador, con relación a los actores, se deja llevar por la compasión en lugar de la

---

<sup>199</sup> Ibid, p. 213.

<sup>200</sup> Ibid, p. 207.

<sup>201</sup> ARENDT: *La vida del espíritu*, op. cit., p. 116.

imaginación, carecerá del *sensus communis* y de la imparcialidad, condiciones imprescindibles del juicio político: “La compasión, considerada la virtud política más importante en la Revolución Francesa, es una pasión totalmente apropiada para la experiencia humana del sufrimiento, pero ajena al interés fecundo en el mundo”<sup>202</sup>.

La distancia de lo observado permite que aparezcan ciertas condiciones necesarias para el juicio del gusto y el juicio del espectador del espacio político: la actitud de *gozo desinteresado* (*uninteressiertes Wohlgefallen*) y la imparcialidad. La actitud de gozo desinteresado se refiere al placer que surge cuando el sujeto se enfrenta a lo bello<sup>203</sup> y, a diferencia de un placer físico, su presencia constante no causa ningún displacer. El gozo desinteresado es posible sólo si el agente ha sido liberado de las necesidades propias de la vida y no desea obtener algo a cambio de gozar. Por ello, esta actitud sólo puede llevarse a cabo en el espacio público, el cual, a diferencia del espacio privado, no se ocupa de las actividades necesarias para la supervivencia propias de la labor. El espacio público se caracteriza por la libertad, no sólo de sus actores, sino de sus espectadores: “la actividad del juzgar no puede ser inhibida por supuestas relaciones de amor o lealtad. El juicio debe ser libre, y la condición de su autonomía es la capacidad de pensar”<sup>204</sup>.

El desinterés del juicio del espectador lo dota de imparcialidad. Se juzga un objeto bello igual que se juzga una acción: el sujeto no juzga su propia vida, sino el mundo y la acción que se observan. Finalmente, el juicio es contingente porque los hechos a juzgar son particulares y no están científicamente demostrados ni son verdades absolutas. El contexto de los espectadores de estos hechos difiere entre sí y depende del lugar que los espectadores ocupen en el mundo.

La explicación que Arendt hace de la imaginación ha ocasionado varias críticas: si los espectadores no tienen interlocutores reales, sólo los imaginan, el espectador sería un sujeto apolítico: no tiene contacto con otras personas que también ocupan el espacio público<sup>205</sup>. A diferencia del espectador, el actor político sólo revela su identidad cuando aparece públicamente. Al respecto, Ronald Beiner afirma:

Mientras un sujeto actúa con otros, juzga sólo consigo mismo (no obstante juzga haciendo presente a los ausentes en su imaginación). En el juzgar, se ponderan los juicios posibles de los seres imaginarios, no los juicios actuales de interlocutores reales... El juicio es el proceso mental por el que un hombre se proyecta a sí mismo en una situación de reflexión desinteresada para satisfacer una comunidad

---

<sup>202</sup> Cfr. ARENDT, Hannah: *On Revolution* y BUCKLER, op. cit., p. 113.

<sup>203</sup> Cfr. ARENDT, Hannah: *Kant Lectures*, op. cit., p. 30, sesión 5.

<sup>204</sup> BEINER, “Interpretive Essay”, op. cit., p. 101.

<sup>205</sup> Vollrath considera que condición de posibilidad del juicio del espectador es intercambiar juicios acerca del espacio político. Cfr. VOLLRATH: “Hannah Arendt and the Method of Political Thinking” en *Social Research*, 44 (1), p. 160 – 182.

imaginaria de potenciales interlocutores donde se evalúa adecuadamente un particular<sup>206</sup>.

Esta lectura de Arendt me parece equivocada por las siguientes razones: en primer lugar, Arendt afirma explícitamente en la décima sesión de las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, que los espectadores, aunque no están involucrados directamente en la acción, lo están con otros espectadores, y por ende también revelan su identidad públicamente<sup>207</sup>. Éste es el caso de la propia Arendt durante el juicio de Eichmann; el juicio de la autora fue confrontado por otros espectadores. Resulta innegable el poder político de la narración de Arendt y la influencia que tuvo en interpretaciones posteriores sobre el caso de Eichmann.

Asimismo, Arendt recupera el concepto kantiano de *uso público de la razón*, en donde el pensamiento requiere la libertad de expresarse en el espacio público<sup>208</sup>: “El uso público de la razón no es meramente algo que pueda fortalecer o dar mayor impulso al desarrollo del pensamiento, es una condición que hace posible el propio pensamiento.”<sup>209</sup> En este sentido, el espectador apela al pensamiento que se hace público (el pensamiento crítico), no al pensamiento especulativo.

Finalmente, considero que tanto en el actor como en el espectador, el modo de pensar amplio supone, en primera instancia, interlocutores imaginarios. Sin embargo, ponerse en el lugar de otros, con los que probablemente no se intercambien juicios, no descalifica el valor del juicio. Además, en un momento posterior al pensar ampliado sobre otros juicios, el espectador puede intercambiar su opinión con espectadores reales, de la misma forma que el actor comparte su juicio con otros actores después de imaginar su opinión.

---

<sup>206</sup> BEINER, “Interpretive Essay”, op. cit., p. 92 y 120.

<sup>207</sup> Cfr. ARENDT, Hannah: *Kant Lectures*, op. cit., p. 63, sesión 10. Cfr. KU, §19: “El juicio de gusto exige el asentimiento de todos, y quien declara bello algo, pretende que todos deben dar su aplauso al objeto presente y declararlo igualmente bello, Este debe ser del juicio del gusto, aun con todos los datos requeridos para juzgar, se formulará, pues, de modo meramente condicionado. Se busca el asentimiento de todos los demás porque para ello se tiene un motivo en común a todos, asentimiento con el que también cabría contar con tal de tener solamente la seguridad de que el caso habría de subsumirse correctamente bajo aquel fundamento como regla de aplauso”.

<sup>208</sup> Para Kant, el uso público de la razón, a diferencia del uso privado, se refiere a la libertad de expresarse sin límites en el espacio público. “El uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que le puede traer ilustración a los hombres; su uso privado se podrá limitar a menudo ceñidamente, sin que por ello se retrase en gran medida la marcha de la ilustración” en KANT, Immanuel: *Filosofía de la historia*. Eugenio Imaz (trad.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 28.

<sup>209</sup> DI PEGO, Anabella: *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt: Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata, 2013, p. 289. En línea: [www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.810/te.810.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.810/te.810.pdf). Último acceso el 5 de septiembre de 2013.

### 3.4. La comprensión (*the understanding*)

En la filosofía de Hannah Arendt, el juicio del espectador aparece en los narradores de las historias, en los espectadores del pasado y en quienes juzgan las acciones contemporáneas a ellos. En las líneas que se presentan a continuación y que tratan sobre el juicio retrospectivo y la comprensión, sólo hablaré del narrador y del espectador del pasado, pues la comprensión (*understanding*), en parte, es un tipo de juicio sobre los eventos consumados<sup>210</sup> y no conlleva necesariamente una narración posterior. Esto no quiere decir que los actores políticos no comprendan el espacio público en donde aparecen o que los espectadores no comprendan eventos contemporáneos a ellos<sup>211</sup>. Sería problemático, y falso, afirmar que el actor político no comprende el contexto donde se desenvuelve ni comprende a otros actores. En el texto que retomaré a continuación, *Understanding and Politics*, Arendt sólo estudia el concepto de comprensión de los eventos del pasado.

Tal como señala Richard Bernstein, el concepto de juicio de Arendt tiene dos objetivos: comprender el pasado para actuar en el presente y conocer las posibilidades del futuro<sup>212</sup>. En palabras de Arendt, juzgar el pasado significa comprenderlo y el objetivo de la comprensión es reconciliarse con la realidad: “La comprensión es una actividad que surge cuando nos reconciliamos con la realidad, esto es, tratar de estar en el hogar adentro del mundo”<sup>213</sup>.

Cuando Arendt ejemplifica la comprensión con la comprensión del totalitarismo, parecería que la condición de posibilidad de este tipo de juicio es que el sujeto no haya presenciado este acontecimiento. Esto no es necesariamente así. Cuando se juzga un evento en el que no se estuvo –e incluso, como se mencionó, un juicio que no es el propio-, el sujeto que juzga requiere de la habilidad de imaginar cómo se ven las cosas desde una posición que no ocupa: “El juicio requiere de nosotros hacer el esfuerzo de entender aquellos puntos de vista que no sólo no compartimos, sino que incluso encontramos altamente desagradables”<sup>214</sup>. En este contexto, Arendt retoma nuevamente

---

<sup>210</sup> En última parte del apartado “Thinking” de *The Life of the Mind*, Arendt explica que el juicio, al menos el del espectador, se relaciona con el pasado.

<sup>211</sup> Vid. infra 3.3.1.

<sup>212</sup> BERNSTEIN, Richard J.: “Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice” en *Political Theory and Praxis*. BALL, Terence (ed.), University of Minnesota Press, 1977, p. 153: “Ya hemos dicho que uno de las tareas esenciales del teórico no puede ser realizada sin el acto de remembranza y comprensión del pasado. A menos de que entendamos lo que ha pasado, no hay estándar o medida para tomar lo nuevo y lo diferente en la historia. Un conocimiento del pasado y de su teoría política previa no es una curiosidad ociosa o una nostalgia por lo que ha sido y ya no es, sino la única base para aprehender lo presente”.

<sup>213</sup> BEINER, “Interpretive Essay”, op. cit., p. 94

<sup>214</sup> BEINER, “Interpretive Essay”, op. cit., p. 100.

la definición de imaginación que aparece en la *Crítica del juicio*<sup>215</sup>, pues imaginar un objeto supone que éste no se encuentra presente a la vista. La imaginación es una condición de posibilidad de la comprensión que permite juzgar los eventos sin ideologías o definiciones previamente establecidas; en otras palabras, la imaginación propicia la distancia necesaria para un juicio imparcial, pero a la vez, se acerca al evento para comprenderlo<sup>216</sup>.

El ser humano nunca termina de comprender y por ello, la comprensión no produce resultados definitivos. El único resultado de la comprensión es dar sentido a los acontecimientos: “Es el modo específicamente humano de vivir, ya que cada persona necesita reconciliarse con el mundo en que ha nacido como extranjero... comienza con el nacimiento y termina con la muerte”<sup>217</sup>. La comprensión es un conjunto de juicios inacabados que no aspiran a una verdad universal, sino a entender a qué se debe que nuestras circunstancias actuales sean herencia, en parte, de los sucesos pasados<sup>218</sup>.

Comprender el pasado repercute en el presente porque la comprensión simula una brújula interna<sup>219</sup> que orienta al hombre en el mundo que habita. Según Arendt, a diferencia de la comprensión, el conocimiento científico no basta para encontrarle sentido al mundo y además, consiste en un conjunto de juicios determinantes: “Si nos limitamos a

---

<sup>215</sup> Cfr. KU §40: “La capacidad de los seres humanos de comunicar sus pensamientos requiere, también, la relación entre la imaginación y la comprensión para asociar los conceptos a las intuiciones y las intuiciones a los conceptos, pues ambos se reúnen en la cognición. Pero, entonces, la concordancia de ambas facultades del espíritu es conforme a ley y bajo la presión de determinados conceptos. Sólo cuando la imaginación, en su libertad, despierta al entendimiento, y éste, sin conceptos, pone a la imaginación en un juego regular, la representación se comunica a sí misma, no como pensamiento, sino como un sentimiento interior de un estado mental conforme a fines”.

<sup>216</sup> Zerilli le critica a Arendt utilizar la imaginación como un instrumento para la comprensión y no explicar las características de la imaginación cuando no cuenta con un concepto previamente dado, esto es, considerar la libertad de la imaginación. Para Zerilli, que Arendt instrumentalice la facultad de imaginación se contradice con su rechazo al conocimiento científico para resolver los temas en el espacio público, pues ambas actividades intelectuales (la imaginación y el conocimiento científico) tratan con conceptos para llegar a un resultado. En respuesta a Zerilli, considero que la instrumentalización de la imaginación –en caso de que sea correcto llamarla así– nada tiene que ver con el conocimiento científico que Arendt rechaza, especialmente, en *Thinking and Moral Considerations*. Arendt se opone a que el conocimiento imponga la verdad so pretexto de que ésta es una conclusión lógica de ciertas premisas impuesta para todos. La imaginación, por el contrario, evita la imposición del juicio porque permite reflexionar sobre el evento a juzgar y sobre el punto de vista del otro, antes de exponer el propio juicio. Es cierto que no se trata de la imaginación libre que utiliza, por ejemplo, un niño, pero sin la mediación de la imaginación, el hombre no podría ponerse en un momento histórico que de hecho no ocupó. Cfr. ZERILLI, op. cit., p. 163.

<sup>217</sup> ARENDT: “Understanding and Politics”, op. cit., p. 30.

<sup>218</sup> Arendt retoma la filosofía de Walter Benjamin para explicar que el espectador puede actualizar en el presente los eventos del pasado. Asimismo, como se vio anteriormente, la autora retoma de Benjamin la idea de que el espectador no narra la historia como un proceso determinado, sino como un conjunto de acciones sin precedentes que revelan la identidad del actor. Cfr. BENJAMIN, Walter: *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Terramar, 2007.

<sup>219</sup> Cfr. ARENDT: “Understanding and Politics”, op. cit., p. 46: “...sin este tipo de imaginación, que en realidad es la comprensión, no seríamos capaces de orientarnos en el mundo. Es la única brújula interna de la que disponemos”.



conocer, pero sin comprender, aquello con lo que nos enfrentamos, conocemos y comprendemos todavía menos para qué estamos batiendo”<sup>220</sup>. La aseveración de Arendt no pretende denigrar el conocimiento científico ni afirmar que el que conoce científicamente no comprende; más bien, la autora, consciente de la existencia de algunos eventos excepcionales y particulares, cree que la comprensión ayuda a encontrar el sentido de algunos acontecimientos contingentes.

Entre otros ejemplos, Arendt apela a los totalitarismos para explicar la noción de comprensión. Arendt misma ejemplifica la comprensión y el juicio de éstos, especialmente, del nazismo. Este movimiento se “comprende”, pero no se “perdona”<sup>221</sup>. En *The Human Condition*, Arendt relaciona el concepto de perdón con las características de la acción: ambas actividades se caracterizan por su carácter irreversible e impredecible. A pesar de que las consecuencias de la acción no pueden modificarse, el perdón es una nueva acción que libera del sufrimiento a quien perdona y a quien es perdonado. Por su parte, la comprensión aspira a reconciliarse con el pasado y a entender que sucesos tan terribles son posibles en el mundo que se habita.

#### 3.4.1. El papel de la comprensión en el pasado, el presente y el futuro

Hannah Arendt explica que el hombre puede comprender los eventos ocurridos en el pasado, su repercusión en el presente y en los posibles sucesos del futuro. La comprensión se diferencia del pensamiento filosófico puro, porque no observa la historia como si fuera un progreso, sino que influye en el actuar de quien comprende. Asimismo, la comprensión se diferencia de la ideología, la cual se basa en procesos históricos que considera inexorables y se opone a la comprensión de hechos novedosos e impredecibles.

Como se dijo en el primer capítulo, la acción política se caracteriza por comenzar algo nuevo y por revelar la identidad del actor. Para Arendt, la comprensión “es la otra cara de la acción”<sup>222</sup>, pues revela el sentido de los hechos del pasado. Si la comprensión de eventos del pasado incita la comprensión de la propia identidad y establece algunos criterios para intercambiar juicios sobre el mundo común, cumple con las características de la acción política.

Que la comprensión sea un tipo de acción resulta problemático en la teoría política de Arendt. En la mayoría de sus obras, especialmente en *The Human Condition*, la autora define la acción como la actividad que involucra a los demás en el espacio público. Sin embargo, en su ensayo, *Understanding and Politics*, la autora define la acción como la comprensión de los sucesos del pasado previa al actuar específicamente público. Si la

---

<sup>220</sup> ARENDT: “Understanding and Politics”, op. cit., p. 32

<sup>221</sup> La diferencia entre perdonar y comprender no implica que comprender sea tarea sencilla o más fácil que perdonar.

<sup>222</sup> Cfr. ARENDT, Hannah: “Understanding and Politics”, op. cit., p. 44.

comprensión es un tipo de acción, la condición de posibilidad de las acciones no es necesariamente la aparición del agente en el espacio público, pero sí su interés por éste y su involucramiento en el mismo. Esto quiere decir que la acción política, de los actores o de los espectadores, debe relacionarse con lo que incumbe a todos.

Por otro lado y para los fines que nos conciernen en la presente investigación, si la comprensión es un tipo de acción, los límites entre el actor y el espectador están aún menos definidos:

Un ser cuya esencia es iniciar algo nuevo puede tener en sí mismo suficiente originalidad para comprender sin categorías preconcebidas y juzgar sin aquel conjunto de reglas consuetudinarias que constituye la moralidad. Si la esencia de toda acción, y en particular, de la acción política, es engendrar un nuevo inicio, entonces la comprensión es la otra cara de la acción, esto es, de aquella forma de cognición, distinta a muchas otras, por las que los hombres que actúan... pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe<sup>223</sup>.

La diferencia entre las acciones pasadas y las acciones políticas del actor en el espacio público es que las primeras se observan como el fin y la culminación de todo lo que le precede; en cambio, la acción política no es el desenlace, sino el comienzo de algo totalmente original y desconocido. Como se dijo anteriormente, el espectador asegura el sentido de las acciones en el presente y de los acontecimientos del pasado: “Juzgar da un sentido provisional satisfactorio y nos permite, potencialmente, afirmar nuestra condición<sup>224</sup>.”

La comprensión del futuro no supone conocer con certeza qué eventos se llevarán a cabo o cuáles son sus consecuencias. De ser así, Arendt presentaría una contradicción sobre lo dicho anteriormente sobre las verdades de hecho, sujetas a la opinión de los espectadores, y las verdades de razón, que se concluyen necesariamente de premisas. La comprensión sobre los eventos del futuro ejemplifica un juicio sobre las verdades de hecho. Conocer las posibilidades del futuro, tampoco conlleva juicios necesarios ni concebir a la política como una ciencia positivista, puesto que entonces, no se tomaría en cuenta la particularidad y la contingencia de las acciones: “La imprevisibilidad no es falta de previsión, y ninguna ingeniería de los asuntos humanos será capaz de eliminarla, tal y como ningún entrenamiento de la prudencia puede llevar a la sabiduría de conocer lo que uno hace<sup>225</sup>.”

---

<sup>223</sup> ARENDT, Hannah: “Understanding and Politics”, op. cit., p. 44.

<sup>224</sup> BEINER, “Interpretive Essay”, op. cit., p. 154.

<sup>225</sup> ARENDT: “Concept of History, Ancient and Modern”, op. cit., p. 60

### 3.5. La imaginación moral

En las líneas a continuación explicaré que la facultad de juzgar en el actor y en el espectador tiene implicaciones morales. Así como en el actor la ausencia de juicio consiste en no distinguir lo correcto de lo incorrecto, y por ende, no actuar en consecuencia, el juicio del espectador influye en el juicio de los lectores de sus narraciones y en su propia comprensión sobre el espacio público. Este apartado, sumado al que trata la connotación moral en el actor, busca explicitar la propuesta arendtiana de una comunidad de actores y espectadores que apelen al juicio político.

Explicar la connotación moral en el juicio del espectador resulta, a primera vista, una contradicción en la filosofía política de Arendt. Para la autora, el espacio público está conformado por hombres cuyas acciones son contingentes e irrepetibles. Dadas estas características, apelar a un sistema normativo de comportamiento sería insostenible, pues cada acción es particular y no puede ser clasificada como moral o inmoral. Sin embargo, si el juicio político consiste en discernir entre lo correcto y lo incorrecto, y los espectadores también juzgan políticamente, sí es posible hablar de las repercusiones morales del juicio de los espectadores en el sentido que explico a continuación<sup>226</sup>.

Como se dijo anteriormente, el actor no puede ser juez y parte a la vez, es decir, no puede actuar y registrar su acción al mismo tiempo porque requiere de un narrador. La connotación moral involucra tanto al narrador como al actor: el primero es responsable por lo que heredará a los lectores y escuchas de sus narraciones, el segundo es responsable por lo que hace para alcanzar la gloria y la inmortalidad.

Los actores buscan la aprobación de los juicios de los espectadores porque no todas las acciones pasan a la historia. Esto no es una consecuencia de un precepto moral *a priori* porque los espectadores utilizan el juicio reflexionante para cada evento en particular. En este caso, tanto espectadores como actores ejercitan su facultad de juicio. Los actores para tomar en cuenta el punto de vista del espectador, y el espectador para lograr el cometido de la narración, encontrar el sentido de las acciones, y tomar en cuenta el punto de vista de otros espectadores que aprobarán o desaprobarán su narración.

Una acción política no se construye a la luz de una regla general, sino que la identidad de la acción carece de referencias universales. La pauta de la acción política será, pues, el ejercicio de la imaginación moral. Este concepto se entiende como “la capacidad de pensar las posibles narrativas y descripciones que otros tendrán de las propias acciones”<sup>227</sup>. La definición de imaginación moral conserva las características de la imaginación que precede al juicio reflexionante porque permite que el actor se ponga en

---

<sup>226</sup> Me baso especialmente en las tesis sobre los juicios políticos de Seyla Benhabib y en el texto de Steve Buckler. Cfr. BENHABIB, Seyla: “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought”, op. cit. y BUCKLER, op. cit.

<sup>227</sup> BENHABIB, Seyla: “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought”, op. cit., p. 190

el lugar del espectador que lo observa y que, en algunos casos, inmortalizará su acción.

Que el actor imagine lo que otros actores y espectadores juzgan, implica que la ejecución de su acción cambiará dependiendo de lo que otros piensen y registren sobre esta acción. Esto podría ser refutado si se toma en cuenta que algunas personas no actúan dependiendo de las descripciones y narrativas que surgirán de sus acciones ni se interesan por las opiniones de los demás. Asimismo, la moralidad o inmoralidad de un acto no depende, absolutamente, de la opinión de los espectadores. Al respecto, al margen del interés que se tenga de las opiniones de los demás, la imaginación moral permite, en algunas ocasiones, conocer la verdadera intención de la acción, pues se vislumbran las posibles consecuencias de ésta.

Por otro lado, la comprensión resulta indispensable para acceder a las verdaderas intenciones de una persona<sup>228</sup>. En la medida en que el actor se comprenda a sí mismo y comprenda su contexto histórico actual y pasado, vislumbrará mejor la acción que va a realizar: “El juicio juzga al pasado, y por ello, es una preparación para la voluntad del presente”<sup>229</sup>. Por tanto, una previa reconciliación con el pasado, por medio de la comprensión que deriva del juicio, y un juicio actual del presente, orienta la ejecución de la acción.

Se puede concluir que en el espacio político no es un espacio en donde la moral sea ajena y cada sujeto pueda hacer lo que mejor le convenga. Lo correcto y lo incorrecto de la política dependen de que el actor no sólo vea por él mismo, sino que se ponga en el lugar de los demás por medio de su facultad de juzgar. Así, “la política contiene, dentro de su propia dinámica, la capacidad de ser una esfera auto regulativa; motivo por el cual, para Arendt, los remedios en contra de los abusos de autoridad se encuentran en el espacio público mismo”<sup>230</sup>. A pesar de lo anterior, la presencia de otros no asegura que las acciones y las narraciones sean morales, pero influirán en el actor y en el espectador.

---

<sup>228</sup> Cfr. BENHABIB, Seyla: “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought”, op. cit., p. 191.

<sup>229</sup> ARENDT, Hannah: “Postscriptum to thinking” en *Kant Lectures*, op. cit., p. 3.

<sup>230</sup> BUCKLER, op. cit., p. 148.

## Conclusiones

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  
ARENDT, Hannah: *The Promise of Politics*.

En la presente investigación me he propuesto demostrar que el tema de la facultad de juicio es transversal a todas las obras de Arendt. Si algunos textos de nuestra autora se centran en los actores y éstos apelan a la facultad de juicio político, y otros textos tratan sobre los espectadores, que también juzgan políticamente, es posible concluir que ambas figuras comparten la facultad de juzgar y se relacionan por medio de ella cuando juzgan el espacio público. Que se ejerza la misma facultad supone que la diferencia entre los agentes que observan el espacio público y los agentes que actúan en él es una diferencia temporal, no ontológica. ¿Cómo concebir acciones políticas que no sean registradas y recordadas por los espectadores gracias a su facultad de juzgar?, ¿cómo esperar que los espectadores de lo público carezcan de juicio?, ¿por qué un actor político que se desenvuelve en el espacio público dejaría de lado las facultades intelectuales, en especial, la facultad de juicio? E incluso, ¿por qué el espacio público sólo estaría conformado por actores y no por espectadores?

Como mencioné, para Ronald Beiner o Richard Bernstein, la tirantez entre el espectador y el actor es resultado de las estrechas categorías que Arendt utilizó en sus obras y a las que aparentemente nunca quiso renunciar. Considero que algunas divisiones como labor, trabajo y acción, pensamiento, voluntad y juicio, vida contemplativa y vida activa, se entienden bien en el argumento de la obra donde se presentan, pero complican la interpretación de la filosofía de Arendt en su totalidad y dificultan encontrar el hilo conductor del pensamiento arendtiano. Esta fue la mayor dificultad de la presente investigación. Sin embargo, dicho *hilo conductor* consiste en el concepto de juicio político, y los comentaristas lo notarían si revisaran la obra arendtiana a la luz de este concepto. Probablemente esto no sucede por la falta de una obra que trate este tema específicamente.

Caracterizar la facultad de juzgar dependiendo del sujeto que la ejerza resulta problemático porque un mismo individuo puede ser espectador y actor a la vez. Por ejemplo, un agente podría ser un actor político, observar a otros actores y además, registrar las hazañas de los demás como narrador. La misma Arendt confirma esta dificultad cuando menciona que el actor y el oyente son una misma persona buscando nueva información<sup>231</sup>.

---

<sup>231</sup> Cfr. ARENDT, Hannah: "Concept of History, Ancient and Modern", op. cit., p. 45.

Lo cierto es que actores y espectadores tienen en común el espacio público. Para los primeros, éste es el lugar de aparición en el cual revelan su identidad; para los segundos, el espacio público es su objeto de recuerdo o narración. En el primer capítulo mencioné que el espacio público es un espacio de apariencia que devela la pluralidad. Para lograrlo, este espacio se caracteriza por la transformación que los asuntos requieren para su aparición pública. En el tercer capítulo expliqué que la transformación más común ocurre en la narración de historias porque la experiencia privada modifica su realidad cuando se muestra públicamente. En este sentido, es posible concluir que el actor y el espectador se reúnen en el espacio público. Allí, el actor necesita del espectador para alcanzar la excelencia, pues requiere de otras personas que lo observen. La excelencia no se alcanza en el espacio privado donde no se desarrolla la acción: “Toda actividad realizada en público puede atraer la excelencia que nunca sucede en lo privado; para la excelencia, por definición, la presencia de otros siempre es requerida, y esta presencia requiere de la formalidad de lo público, constituido por los propios colegas y no por la presencia casual o familiar de los iguales o inferiores”<sup>232</sup>.

No obstante actor y espectador comparten el espacio público con otros espectadores y actores, es posible que varíen las consecuencias políticas de sus juicios porque, por ejemplo, el impacto de una acción política (propia del actor) difiere de los resultados de una narración o de la reconciliación con algún acontecimiento público (actividades propias del espectador). Las diferencias en las consecuencias de la facultad de juicio dependiendo del sujeto que la ejerce, no es una discrepancia en las características de la facultad de juicio *per se*.

Además de esta dificultad, parecería que el espectador lleva ventaja sobre el actor: mientras que el juicio del actor, debido al carácter novedoso y frágil de la acción, no se ocupa de estudiar las acciones consumadas, sino de juzgar las condiciones presentes antes de actuar, el espectador juzga las acciones del actor, independientemente del tiempo en que se lleven a cabo, su juicio puede ser retrospectivo y tiene una visión más completa del espacio público. En contra de esto, la filosofía de Arendt no presenta ninguna jerarquía entre los sujetos que juzgan, al contrario, busca reconciliar al actor y al espectador, pues el espectador dota de sentido a las acciones que de otra manera se olvidarían. Asimismo, el actor, aunque inmerso en su acción, también da sentido a sus acciones. El actor produce su historia (*story*), no en el sentido de la fabricación, sino mostrándose en el espacio público sin convertirse en el autor de la narración, papel que le corresponde al espectador.

A lo largo de esta investigación he reconstruido la concepción del juicio reflexionante. Concluiré ahora, brevemente, que Arendt retoma la noción de juicio reflexionante de Kant para presentar su propia filosofía política. La lectura arendtiana es

---

<sup>232</sup> ARENDT, Hannah: *The Human Condition...*, p. 49

original, entre otras cosas, porque la problemática sobre si el juicio es propio del espectador o del actor no tiene cabida en la teoría de Kant. Este autor busca teorizar sobre el juicio reflexionante, especialmente sobre el juicio de lo bello. Kant reconstruye el argumento sobre la reflexión a partir del juicio del gusto sobre lo bello, porque lo bello no alcanza un concepto (y otros juicios reflexionantes sí se vuelven universales, por ejemplo, los juicios científicos). Por tanto, el juicio del gusto kantiano es ajeno a cualquier interés práctico o político. Por su parte, la intención de Arendt no era parafrasear la filosofía kantiana, sino formular, a partir del juicio reflexionante, su propia filosofía política. Debido a que ambos autores cuentan con distintos objetivos, considero fuera de lugar criticar a Arendt por el ejercicio exegético que hace a las obras de Kant.

Con relación a lo anterior, las características del juicio reflexionante que Arendt retoma de Kant son indispensables para comprender que actores y espectadores apelan al juicio reflexionante. A diferencia del juicio determinante que subsume un particular a un universal previamente dado, el juicio reflexionante se da a la tarea de encontrar el universal que corresponda a ciertos eventos particulares. El juicio reflexionante aparece en las dos funciones del espectador: comprender las acciones de los demás, de suyo particulares y propias del espacio público, y, en algunos casos, inmortalizarlas. Arendt apela al juicio reflexionante en su reportaje sobre el juicio de Eichmann por ser éste un evento novedoso y particular.

La comprensión de algunos eventos particulares supone que en ciertas ocasiones, éstos no se siguen de una definición conocida. Si así fuera, la comprensión sólo consistiría en caracterizar un evento singular sin encontrar su significado, lo cual corresponde al juicio determinante, no al juicio reflexionante. El juicio determinante no se da a la tarea de estudiar cada caso en particular, de comprenderlo, como lo hace el juicio reflexionante que carece de una definición o de una referencia universal para los eventos que estudia. Por otro lado, algunas acciones inmortalizadas por el espectador son únicas y originales, razón por la cual, el espectador, en su calidad de narrador, decide conservarlas. La narración supone un tipo de juicio reflexionante porque a diferencia de la historia, se encarga de acciones particulares, no de las actividades humanas vistas como partes de un proceso. Si el narrador se encargara de las actividades como acontecimientos necesarios, su actividad se relacionaría con el conocimiento científico, no con la facultad de juzgar. Por ejemplo, Arendt pone en práctica el juicio reflexionante del narrador en la obra *Los orígenes del totalitarismo* donde no hace historiografía ni filosofía de la historia.

La gran aportación arendtiana consiste en relacionar la teoría del juicio reflexionante con la acción política. Para Arendt, el espacio público es el lugar donde los sujetos actúan e intercambian sus juicios sobre algún evento particular y contingente que incumbe a todos. Si los actores tuvieran el mismo juicio, un juicio determinante en este caso, el intercambio de juicios no sería necesario.

Sobre el intercambio de juicios entre actores, es importante mencionar que la ya discutida distinción entre acción y discurso favorece la tesis de la presente investigación, pero no deja de ser una clasificación que Arendt omite en *The Human Condition* y sólo explícita en el ensayo, *Truth and Politics*. Afirmar que el discurso es un tipo de juicio no significa dejar de lado a la acción, puesto que ambas actividades están relacionadas y una no se entiende sin la otra. Para Arendt, la acción se relaciona con la natalidad y la formación de la identidad y el discurso se relaciona con la revelación de quién es el hombre ante los demás. La distinción entre discurso y acción es compleja, y para algunos comentaristas, es una mala lectura de Arendt. Lo cierto es que la facultad de juzgar aparece de manera más clara en la revelación, y resulta difícil explicar las condiciones previas al juicio reflexionante (*sensus communis*, modo de pensar amplio, etc.) cuando no hay comunicación de por medio. Esto no quiere decir que Aquiles –modelo ejemplar del actor en el espacio público- no apele a su facultad de juzgar, haya carecido de sentido de comunidad o no se haya puesto en el lugar de otros sujetos del espacio público.

No obstante las definiciones que aparecen en *Truth and Politics*, la diferencia entre acción y discurso no es del todo clara: el discurso es un tipo de acción que interrumpe otras actividades. Elegir las palabras correctas del discurso no sólo es necesario en el discurso mismo, también es un tipo de acción. Discutir, pues, es *hacer algo hablando*. En cuanto a la acción, no podría existir un sujeto que actuara sin discurso, pues la acción perdería su carácter revelador y el hombre no podría entender, y darse a entender, con los otros hombres: “Sin la palabra, toda acción sería ininteligible; sin el acto, todo discurso sería impotente”<sup>233</sup>. A diferencia de una obra de arte, cuyo artista es irrelevante mientras la obra de arte permanezca, una acción sin un quién, carece de sentido.

Al respecto de esta distinción, la acción ofrece un concepto heroico de la política, pues en la medida en que la acción comience algo verdaderamente grande, será juzgada por una comunidad y preservada en alguna narración, ganando así, cierta inmortalidad<sup>234</sup>. En cambio, el discurso ofrece un modelo consensual y comunicativo de política, en donde las decisiones públicas son resultado de los discursos de varias personas. La política entendida como acción heroica se relaciona con la facultad de juzgar en el espectador, porque el heroísmo de la acción lo reconoce quien lo observa, no quien lo practica; la política entendida como discurso se relaciona con la facultad de juzgar en el actor, que apele a las características del juicio reflexionante para revelarse ante los demás. Cabe señalar que los discursos, entendidos en este sentido como actividades separables de la acción, también pueden ser juzgados por los espectadores.

---

<sup>233</sup> ESTRADA SAAVEDRA: “Acción y razón en la esfera política: sobre la racionalidad deliberativa de lo político según Hannah Arendt”, op. cit., p. 71.

<sup>234</sup> Cfr. YAR, Majid, op. cit., p. 12.



Como mencioné, Arendt no concibe acción sin discurso ni discurso sin acción, porque ambas son las actividades políticas por excelencia de la *vita* activa aunque cada una se relacione en mayor grado con la figura del actor o del espectador. A partir de la inseparabilidad entre discurso y acción, y de la necesidad de espectadores para inmortalizar a la acción, es posible concluir que el tema del espectador del espacio público aparece desde *The Human Condition* (obra dedicada especialmente al actor) y sobre todo, que existe una relación intrínseca entre la acción y el espectador: el interés por el espacio público y el mundo en común. No hay cabida para el juicio político fuera del espacio público, porque este espacio se caracteriza por lo político, lo que incumbe a todos. Un juicio fuera del espacio público sería de otro tipo: científico, jurídico, etc.

La distinción nominal entre acción y discurso me lleva a concluir que actores y espectadores tienen en común el juzgar mismo. Podría refutárseme que el espectador sólo observa el mundo sin necesidad de encontrar el sentido de los eventos particulares, y por ende, sin necesidad de apelar al juicio reflexionante. Para responder a esto, debemos recordar que el pensamiento crítico, del que emana la facultad de juicio, difiere del pensamiento especulativo. El pensamiento crítico también involucra un *diálogo* del yo con sí mismo en donde se encuentra con el juez de su conciencia. Por tanto, en el espectador más pasivo, el juicio revela la identidad del pensador crítico al mismo pensador crítico, a pesar de no externar su opinión. En el narrador, el espectador *más activo*, el sujeto se revela por medio de su narración, producto, a su vez, de la facultad de juzgar. En el marco de la política entendida como un espectáculo conformado por actores y espectadores, sería inconcebible que Arendt reprobara el ocultamiento de los actores, pero aprobara el de los espectadores.

Como *The Life of the Mind* nos reitera, la vida contemplativa no se refiere al pensamiento especulativo únicamente, pues de ser así, efectivamente no habría relación con la *vita* activa y mucho menos con los agentes que se comunican, aunque sea potencialmente, con otros agentes. El rechazo de algunos filósofos a la *vita* contemplativa y la frecuente aceptación de la *vita* activa y la *vita* contemplativa como dos categorías esencialmente distintas se deben, principalmente, a esta confusión entre pensamiento crítico y pensamiento especulativo. La facultad de juicio a la que nos referimos en la presente investigación es consecuencia del pensamiento crítico, pues, ¿quién aceptaría actores políticos sin facultad de juicio o espectadores que no recurrieran a esta facultad? Llamaría notablemente la atención que Arendt descartara el pensamiento de cualquier actividad, ya sea contemplativa o activa. Por ello, cuando Arendt rechaza llamarse a sí misma filósofa, en realidad está solicitando que no la comparen con pensadores meramente especulativos y poco críticos.

Que la misma facultad de juzgar aplique para los espectadores y para los actores también se aprecia en los momentos previos al juicio mismo. El *sensus communis*, el modo

de pensar amplio, la imparcialidad y, sobre todo, la imaginación son imprescindibles en cualquier tipo de juicio reflexionante, independientemente del ámbito donde se lleve a cabo. Estos términos, originalmente kantianos, sólo pueden ser entendidos a la luz de una sociedad, esto es, aplicados a seres humanos plurales que para interactuar deben despojarse de sus condiciones personales y colocarse en el lugar de tantas personas como sea posible. Y es precisamente gracias al *sensus communis* que el modelo político de Arendt no consiste en una exposición de monólogos, porque antes de juzgar, el sujeto imagina la posición que los demás ocupan frente al mundo.

La interacción en la política aspira a ser significativa. Si la interacción en el espacio público aspirara a la verdad absoluta, los eventos particulares tendrían un universal al cual subsumirse –y esta característica no corresponde al juicio meramente reflexionante-. Pero para Arendt no puede ser así. El estandarte de la verdad absoluta corre el riesgo de convertirse en coacción, lo cual está muy lejos del *sensus communis* y de la imparcialidad, pues so pretexto de poseer la verdad, ésta se impone sin considerar el contexto donde juzgan el resto de los agentes.

Los juicios políticos se relacionan con las verdades de hecho, las cuales, como su nombre lo indica, se basan en hechos contingentes cuya apreciación depende del contexto de cada sujeto. Por medio de las condiciones previas al juicio –la imparcialidad, el modo de pensar amplio, la imaginación, etc.–, podemos separarnos de nuestras condiciones subjetivas para acercarnos a los hechos de la mejor manera posible. Gracias a la teoría del juicio político, Arendt propone un espacio político basado en la intersubjetividad, y a la vez, los diversos sujetos que integran dicho espacio aspiran a un juicio universal.

Los narradores y los agentes políticos no aspiran a una verdad universal porque la facultad de juicio trata con eventos particulares y contingentes. Por un lado, la comprensión de ciertos eventos no aspira al asentimiento universal; por otro lado, la narración no intenta convertirse en un texto científico cuya conclusión sea necesaria; finalmente, el espacio público tampoco aspira a una verdad universal, sino a un espacio cuyas acciones sean significativas para sus habitantes.

Lo anterior no significa que en la teoría política de Arendt todas las acciones estén permitidas y que no se tomen en cuenta a los demás. En primer lugar, el juicio reflexionante es la *opinión más considerada*, pues quien juzga considera que su juicio no sólo es conveniente para sí, sino también para los otros. En el caso del actor, esto se aprecia en las acciones donde se intercambian juicios y en la interacción con otros; en el caso del espectador, esto se aprecia en las narraciones que retoman las acciones que valen la pena inmortalizar para todos los receptores. En segundo lugar, Arendt afirma que la acción muestra la identidad del ser humano, el cual, realiza lo que es improbable e

inesperado. La facultad de juzgar, tal como Arendt la entiende, permite que tanto actores como espectadores reconozcan los juicios de los demás.

Expuesto esto, considero que un elemento determinante en el que coinciden el pensamiento crítico y la acción es la facultad de imaginación como momento previo al juicio. Gracias a esta facultad, el ser humano se coloca en el lugar de sus interlocutores (antes de que se emita el juicio, el sujeto ya imaginó otros posibles juicios). Asimismo, sin imaginación, la comprensión de ciertos acontecimientos sería difícil. Esto se debe a que los hechos con los que el juez se reconcilia, en algunas ocasiones, se llevaron a cabo en otro tiempo y sus consecuencias siguen latentes. Por otro lado, la validez ejemplar, recurso al que apelan tanto espectadores como actores, surge de la facultad de imaginar algún evento o sujeto que facilite el intercambio de juicios entre dos personas (como su nombre lo indica, la validez ejemplar consiste en apelar a un ejemplo para que los demás acepten el juicio). Sobre todo, la imaginación es condición necesaria del juicio reflexionante, pues al carecer de una referencia universal, actores y espectadores imaginan el juicio de los otros para encontrar el sentido de algún evento sin precedentes.

Con relación al juicio reflexionante, la pluralidad también es un punto de encuentro entre actores y espectadores. Si uno de los objetivos de este tipo de juicio es persuadir a los otros tomando en cuenta sus puntos de vista, estos puntos de vista dependen de la pluralidad que antecede la aparición de los sujetos en el espacio público. El punto de vista del espectador difiere de los puntos de vista de otros espectadores, así como la opinión de un agente en el espacio público, difiere de otras opiniones. La pluralidad, pues, presupone que no hay consensos dados de antemano en el mundo común, porque antes de aparecer públicamente los seres humanos ya son diferentes, y que tanto actores como espectadores, deben aspirar a interactuar, desde su posición en el mundo, ejerciendo su capacidad de juzgar.

La pluralidad propia de los agentes obliga al lector de Arendt a preguntarse sobre las consecuencias morales de sus juicios, pues no existe tanta apertura ni diversidad cuando la autora se refiere a lo correcto y lo incorrecto. En *The Life of the Mind* y en *Thinking and Moral Considerations*, Arendt define al juicio como la facultad de distinguir lo correcto de lo incorrecto. Esto aplica por igual a espectadores y a actores, porque no ejercer la facultad de juicio se refleja en la ausencia de acción política. Considero que en el plano de la acción, especialmente cuando varias personas están involucradas, es prácticamente imposible no tomar en cuenta la moralidad de la acción, motivo por el cual, el juicio político puede ser al mismo tiempo un juicio moral. Por otro lado, en el caso de los espectadores, evaluar algún acontecimiento de la historia e inmortalizarlo también tiene repercusiones morales sobre los demás, pues el juicio de los receptores de la historia depende en gran medida del juicio que recibieron de los demás. Finalmente, retomando el ejemplo de Eichmann y el ensayo *Thinking and Moral Considerations*, la

conducta incorrecta de este personaje ejemplifica a un sujeto que carece de la facultad de juicio, esto es, de discernir lo correcto de lo incorrecto. El comportamiento de Eichmann también muestra que no llevó a cabo los momentos previos al juicio reflexionante: modo de pensar amplio, *sensus communis*, etc. Mediante el caso de Eichmann, se puede apreciar que considerar las condiciones del juicio reflexionante kantiano facilita acciones morales en una comunidad.

En resumen, Hannah Arendt propone aplicar, en cualquiera que sea nuestro papel, espectadores o actores, la facultad de juzgar para interactuar en el espacio público. En esto consiste el juicio político. La propuesta es original y me parece acertada, pero no deja de ser un reto que los juicios, por más reflexionantes que sean, eviten los autoritarismos y las ideologías, o más aún, propicien una sociedad política justa. Además, se podría criticar a esta teoría que la facultad de juicio no es suficiente para eliminar el conflicto del espacio público. Sin embargo, la filosofía de Arendt, a diferencia de los modelos políticos de consenso cortejado o de los modelos dialógicos, no aspira a eliminar el conflicto, sino a conciliar la pluralidad propia de la especie humana, característica que posee antes de aparecer públicamente. La teoría del juicio de Arendt busca, también, considerar diferentes perspectivas sobre el mundo común.

La propuesta de Arendt consiste en considerar la política como un espacio donde se observe y se actúe. Aunque en *The Human Condition* afirma que ningún hombre puede pasar toda su vida en la *vita* contemplativa, pero por lo menos realizará alguna de las tres actividades de la *vita* activa, el contexto histórico tan doloroso, pero a la vez tan nuevo, la obligó a preguntarse por las facultades intelectuales que antecedieron las acciones de los victimarios totalitaristas. La respuesta que dio, y que he tratado de plasmar en estas líneas, indica que las acciones están precedidas por el juicio, y para evaluar las acciones de los otros es necesario observar detenidamente si ejercen o no su facultad de juzgar. Pero sobre todo, para atender a los temas del espacio público, también es necesario analizar nuestra propia facultad de juicio y comenzar, de una vez, a convertirnos en ciudadanos, es decir, en actores y espectadores políticos.

## Bibliografía

### Bibliografía principal

ARENDT, Hannah: *Kant Lectures*. Ronald Beiner (ed.). Chicago: Chicago University Press, 1992.

ARENDT, Hannah: *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1998.

ARENDT, Hannah: *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales, Barcelona: Paidós, 2005.

ARENDT, Hannah: *Qué es la política*. Rosa Sala Carbó (trad.). Barcelona: Paidós, 1997.

ARENDT, Hannah: "Truth and Politics" en *Between the Past and the Future*. Penguin Books, Nueva York, 2006.

ARENDT, Hannah: "Crisis in Culture" en *Between the Past and the Future*. Penguin Books, Nueva York, 2006.

ARENDT, Hannah: "Concept of History, Ancient and Modern" en *Between the Past and the Future*. Penguin Books, Nueva York, 2006.

ARENDT, Hannah: "Understanding and Politics" en *Essays in Understanding. (The Difficulties of Understanding). 1930 – 1954, Formation, Exile, and Totalitarianism*. Schocken Books, Nueva York, 2005.

ARENDT, Hannah: *The Life of the Mind*. Florida: Harcourt, 1978.

ARENDT: *La vida del espíritu*, Ricardo Montero y Fernando Vallespin (trad.), Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

ARENDT, Hannah: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books, 2006.

ARENDT, Hannah: *On Revolution*. Penguin Books, London, 1977.

ARENDT, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza editorial, 2006.

ARENDDT, Hannah: "Labor, trabajo y acción. Una conferencia" en *De la historia a la acción* (trad., Fina Birulés). Buenos Aires: Paidós, 2008

ARENDDT, Hannah: *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*. Baltimore y Londres: John Hopkins University Press, 1997.

ARENDDT, Hannah: "Thinking and Moral Considerations" en *Responsibility and Judgement*. New York: Schocken Books, 2003.

ARENDDT, Hannah y HEIDEGGER, Martin: *Correspondencia 1925 – 1975*. Adan Kovacsics (trad.). Barcelona: Herder, 2000.

ARENDDT, Hannah: "Personal Responsibility under Dictatorship" en *Responsibility and Judgement*. New York: Schocken Books, 2003.

#### Bibliografía secundaria

ADALID, Reynaldo y SUAREZ, Fullente: "Hannah Arendt: Thinking and the Human Condition" en *Philippiniana Sacra* 126 (XLII), septiembre – diciembre, 2007.

ALLISON, Henry: *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge University Press, 2001.

ARISTÓTELES: *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos, 2005, libro VI.

BEINER, Ronald, "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures" en *Philosophy & Social Criticism*. Boston: Boston College, 1997, 23, pp. 21-32.

BEINER, Ronald, "Interpretative Essay" en *Kant Lectures*, Ronald Beiner (ed.). Chicago: Chicago University Press, 1992.

BEINER, Ronald: *El juicio político*. Juan José Utrilla (trad.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987.

BENHABIB, Seyla: "From the Problem of Judgment to the Public Sphere: Rethinking Hannah Arendt's Political Theory" en *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2003.

BENHABIB, Seyla: "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought" en *Political Theory*, Vol. 16, No. 1 (Feb., 1988), pp. 29-51.

BENHABIB, Seyla (ed.): *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2010.

BENJAMIN, Walter: *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Terramar, 2007.

BERNSTEIN, Richard J.: "Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice" en *Political Theory and Praxis*. BALL, Terence (ed.), University of Minnesota Press, 1977.

BERNSTEIN, Richard: "Judging: The Actor and the Spectator" in *Philosophical Profiles*. Cambridge: MIT Press, 1981.

BERNSTEIN, Richard: *El mal radical. Una indagación filosófica*. Marcelo G. Burello (trad.), Buenos Aires: Lilmod, 2004.

BILSKY, Leora: "When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt's Concept of Judgment" en *Judgment, imagination, and politics: themes from Kant and Arendt*. Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky (ed.) Maryland: Rowman & Littlefield, 2001.

BISKOWSKI, Lawrence: "Politics versus aesthetics: Arendt's critiques of Nietzsche and Heidegger" en *The review of politics*, vol. 57, no. 1, invierno, 1995.

BISKOWSKI, Lawrence: "Practical Foundations for Political Judgement: Arendt on Action and World" en *The Journal of Politics*. Austin: University of Texas Press, vol. 55, no. 4, 1993.

BUCKLER, Steve: *Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition*. Edinburgh University Press, 2011.

CANOVAN, Margaret: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Nueva York: Cambridge University Press, 1992.

CANOVAN, Margaret: "The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought," en *Political Theory*, VI, (1), 1978.

DEGRYSE, Annelies: “*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.

DI PEGO, Anabella: *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt: Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata, 2013. En línea: [www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.810/te.810.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.810/te.810.pdf). Último acceso el 5 de septiembre de 2013.

DISCH, Lisa Jane: *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

EISLER, Rudolf: Kant – Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1984.

ENAUDEAU, Corinne: “Hannah Arendt: Politics, Opinion, Truth” en *Institute for Social Research*, vol., 74, no. 4, winter 2007.

ESTRADA SAAVEDRA, Marcos: “Acción y razón en la esfera política: sobre la racionalidad deliberativa de lo político según Hannah Arendt” en *Sociológica*. Azcapotzalco, D.F.: Universidad Autónoma de México, año 16, no. 47, 2001.

ESTRADA SAAVEDRA, Marco: *Die Deliberative Rationalität des Politischen. Eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.

FERRARA, Alessandro: *The Force of the Example. Explorations on the Paradigm of Judgment*. Nueva York: Columbia University Press, 2008.

FORTI, Simona: *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra, 2001.

GOLDMAN, Avery: “An antinomy of political judgment, Kant, Arendt, and the role of purposiveness in reflective judgment” en *Continental Philosophy Review*, 43, 2010.



HERNÁNDEZ PRADO, José: "Alcances y limitaciones de la concepción arendtiana del sentido común" en *Sociológica*. Azcapotzalco, D.F.: Universidad Autónoma de México, año 16, no. 47, 2001.

HUTCHINGS, Kimberly: "Arendt and the Political Philosophy of Judgment" en *Kant Critique and Politics*. Londres y Nueva York: Routledge, 1996.

KATEB, George: "The judgment on Arendt" en *Judgment, imagination, and politics: themes from Kant and Arendt*. Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky (ed.) Maryland: Rowman & Littlefield, 2001.

KANT, Immanuel: *Crítica del juicio*. Manuel García Morente (trad), Madrid: Tecnos, 2007.

KANT, Immanuel: *Critique of Judgment*. Nicholas Walker (trad.), Oxford University Press, 2007.

KANT, Immanuel: *Primera introducción a la Crítica del juicio*. Madrid: La balsa de la Medusa, 2011.

KANT, Immanuel: *Filosofía de la historia* (Eugenio Imaz, trad.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1978.

KANT, Immanuel: *Teoría y praxis*. Argentina: Leviatán, 1984.

LARA, María Pía: *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa, 2009.

MARSHALL, David L.: "The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment" en *Political Theory*, 38 (3), 2010.

MUÑOZ SÁNCHEZ, María Teresa: "El retorno de lo político. Acerca de la oposición entre poder y violencia" en Armando Casas y Leticia Flores (comps.), *Relatos de violencia. Acercamientos desde la filosofía, la literatura y el cine*. México: FFyL, CUEC, UNAM, 2013.

MUÑOZ SÁNCHEZ, María Teresa: "Hannah Arendt, en los intersticios de la filosofía y la política" en *El saber Filosófico*, Jorge Martínez Contreras y Aurora Ponce de León (coord.). México: Siglo XXI, vol. 1, 2007, pp. 13-16.

MUÑOZ SÁNCHEZ, María Teresa: "La capacidad de juicio para una ciudadanía democrática" en *Logoi*. Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello, 2014 (material en prensa).

MUÑOZ SÁNCHEZ, María Teresa: "La narración y el juicio, formas de constitución del espacio público" en *Hannah Arendt. El Sentido de la Política*, Dora E. García, (comp.). México: Porrúa y Tecnológico de Monterrey, 2007.

MUÑOZ SÁNCHEZ, María Teresa: "Repensando la metáfora del espacio público desde la noción de ciudadano en Hannah Arendt" en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*. Revista de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, año 3, núm. 6, Julio 2002, pp. 209-232.

PAREKH, Serena: *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity. A Phenomenology of Human Rights*. New York: Routledge, 2008.

PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Londres: Routledge, 2001.

PITKIN, Hanna: *The Attack of the Blob*. Chicago: Chicago University Press, 1998.

PLATÓN: *República*. Conrado Eggers Lan (trad.) Gredos: España, 1998, libro V.

RABOTNIKOF, Nora: *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas – UNAM, 2005.

RABOTNIKOF, Nora: "El espíritu público: variaciones en torno a un concepto" en *La tenacidad de la política*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas – UNAM, 1995.

SERRANO, Enrique: *Consenso y conflicto: Schmitt y Arendt: la definición de los político*. Medellín: Universidad de Antioquía, Instituto de Estudios Políticos, 2003.

STEINBERG, Peter J: "Hannah Arendt on Judgement" en *American Journal of Political Science*. Austin: University of Texas Press, vol. 34, no. 3, August 1990, pp. 803 – 821.

TAMINIAUX, Jacques: *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*. Albany: State University of New York Press, 1997.

VOLLRATH, Ernst: "Hannah Arendt and the Method of Political Thinking" en *Social Research*, 44 (1977).

VOLLRATH, Ernst: "La crítica del juicio político en Hannah Arendt" en *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*. Marco Estrada (ed. y trad.), Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, 2003.

VILLA, Dana: *Arendt and Heidegger. The fate of the Political*. Princeton University Press, 1996.

WIELAND, Wolfgang: *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2001.

YAR, Majid: "From actor to spectator: Hannah Arendt's two theories of political judgment" en *Philosophy Social Criticism*, vol. 26, no. 2, 2000.

YEATMAN, Anna, HANSEN, Phillip, ZOLKOS, Magdalena, BARBOUR, Charles: *Actions and Appearance. Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*. Nueva York: The Continuum International Publishing Group, 2011.

YOUNG – BRUEHL, Elisabeth: "Reflections on Hannah Arendt's the Life of the Mind" en *Political Theory*. Vol. 10, no. 2, mayo 1982, p. 277 – 305.

YOUNG – BRUEHL, Elisabeth: *Why Arendt Matters*. New Haven and London: Yale University Press, 2006.

ZERILLI, Linda M.: "We feel our freedom": Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt" en *Political Theory*, vol. 33, no. 2, abril 2005.