

De lo político a sus márgenes

La facultad de juzgar en el pensamiento de
Hannah Arendt

*Full fathom five thy father lies;
Of his bones are coral made;
Those are pearls that were his eyes:
Nothing of him that doth fade
But doth suffer a sea-change
Into something rich and strange.*

Shakespeare, 'The Tempest', Act I, Scene 2.

Como es bien sabido, la muerte impidió a Hannah Arendt escribir la tercera parte de *La vida de la mente* (*The Life of the Mind*),¹ que habría estado dedicada al juzgar. A partir de entonces, tal vez por lo inquietante del vacío y por las preguntas abiertas que el volumen ausente habría tenido que resolver, han proliferado diversas interpretaciones y lecturas críticas sobre el tema. No pocos comentaristas han intentado hilar las referencias sobre el juicio que se encuentran a lo largo de la obra arendtiana, para reconstruir un panorama de sus reflexiones al respecto² o, incluso, para aventurar un posible esbozo de lo que habría podido ser el texto no

escrito.³ Algunos se han dedicado a cuestionar la apropiación de la filosofía kantiana, en especial de la *Crítica de la facultad de juzgar*, que la autora se propone a lo largo de sus reflexiones sobre el asunto.⁴ Otros, finalmente, se han detenido en ciertas nociones fundamentales que Arendt relaciona con la facultad de juzgar, especialmente en la idea de un “pensamiento representativo” y de una “mentalidad amplia”, al encontrar aquí un tipo de validez intersubjetiva que, aunque en ciertos aspectos y por motivos diversos consideran aún limitada, les sirve como punto de partida para plantear formas posibles de consenso en el ámbito político.⁵

Pues bien, en este ensayo no intentaré conjeturar acerca del posible contenido del tercer volumen de *La vida de la mente*, ni evaluar si la apropiación, por parte de Arendt, de los planteamientos kantianos sobre el juicio resulta exegéticamente correcta. Tampoco pretendo detenerme en un aspecto específico de sus consideraciones al respecto, para adecuarlas a cierta teoría sobre el actuar político.⁶ Lo que me interesa es seguir sus reflexiones sobre el juicio para examinar los problemas que intenta resolver con ellas, a través de los distintos giros y transformaciones que las recorren. Por ende, más que reconstruir su pensamiento sobre el asunto, intentando derivar una suerte de teoría al respecto, me interesa reconstruir y articular los problemas, el horizonte de experiencias que la autora intentaba iluminar con sus reflexiones. Intento, así, tomar en serio su idea según la cual

“el pensamiento mismo –en la medida en que es más que una operación técnica, lógica [...]– surge de la actualidad del incidente, e incidentes de la experiencia viviente deben permanecer como sus indicadores [‘guideposts’], de los que toma orientación para no perderse a sí mismo [...]. Las únicas ganancias que uno puede esperar de esta, la más misteriosa de las actividades humanas, no son ni definiciones ni teorías, sino más bien el lento y laborioso descubrimiento y, tal vez, el trazado del plano de la región que algún incidente ha iluminado completamente por un momento fugaz”.⁷

1. El horizonte por iluminar

[...] *be careful no to destroy the ‘rich and strange’, the ‘coral’ and the ‘pearls’, which can probably be saved only as fragments.* (Arendt, 1978: 212)

En su comentario crítico a las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* Ronald Beiner propuso encontrar en la obra de Arendt dos teorías distintas del juicio: en los textos publicados en la década de 1960, a su modo de ver, éste se abordaría desde un punto de vista práctico, el de la vida activa; mientras que en los textos posteriores a 1970 se enfrentaría desde la perspectiva de la vida de la mente, desde la mirada contemplativa. Concretamente, de una época a otra, el acento se desplazaría “del pensamiento representativo y de la mentalidad amplia de los actores políticos, al juicio retrospectivo de los historiadores y de los narradores de historias” (Beiner, 2003: 161s). Esto mostraría, a su modo de ver, que “cuanto más reflexionaba Arendt sobre la facultad de juzgar más se inclinaba a considerarla como el privilegio del solitario (aunque dotado de sentido cívico) observador, en oposición al actor (cuya actividad se realiza necesariamente en compañía)”. De modo que, en la segunda fase, según esta interpretación, ya no se insistiría en el “pensamiento representativo” de los actores políticos, ni se identificaría con las deliberaciones de éstos, “al momento de decidir posibles líneas de acción futura”, sino que el juzgar

se alinearía junto al pensamiento y pasaría a definirse como “una reflexión sobre el pasado” que, al igual que el pensamiento, sólo tendría relevancia en situaciones políticas críticas (cf., *ibid.*, 190s).

Sin embargo, al optar por el segundo enfoque, se pagaría, a su modo de ver, el precio de eliminar cualquier referencia a la *vita activa*, con excepción de las raras circunstancias críticas en que el juzgar podía tener alguna relevancia práctica. De suerte que, salvo estos “raros momentos”, según el comentarista, se relacionaría sólo con la vida de la mente, “con la comunión de la mente consigo misma en la reflexión solitaria” (*ibid.* 241). Así, concluye Beiner, “al adherirse a la firme disyunción entre actividades mentales y mundanas, Arendt se vio obligada a expulsar al juicio del mundo de la *vita activa*, con el que guarda una afinidad natural”. Y “el resultado es que su reflexión más sistemática sobre la naturaleza del juicio se traduce en una concepción del mismo más estrecha (y quizá menos rica)” (*ibid.*, 241s).

Esta interpretación sobre la evolución del pensamiento arendtiano en torno al juicio puede servir como punto de referencia para trazar el camino de este ensayo. En primer lugar, esta evolución permite apreciar que la cuestión no apareció repentinamente y de forma tardía, sino que estaba presente en textos anteriores, como clave para resolver algunos de los asuntos en los que la autora estaba reflexionando desde los años 50. Considerada

más detenidamente, esta trayectoria muestra que el juicio se introducía como llave para abrir diversas puertas, y para enfrentar asuntos que se planteaban desde enfoques diferentes. Pero además, como lo plantea Beiner, es cierto que en los textos de la década del 60 el juicio tiende a considerarse como equivalente a la opinión que los *actores* políticos pueden formarse y defender en su interacción pública, mientras que en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* y en *La vida de la mente* se identifica con el juicio retrospectivo del *espectador* que toma distancia de la acción y asume el papel de narrador (poeta, historiador o novelista). Sin embargo, como lo veremos más adelante, a pesar de las distintas perspectivas y problemas, el recorrido también muestra ciertas constantes: preocupaciones que no dejan de estar presentes y rasgos que la autora insiste en atribuirle al juzgar.

Así, en este ensayo se intentará mostrar que más que dos *teorías* del juicio claramente diferenciables, las reflexiones de Arendt alrededor del tema ponen de manifiesto un pensamiento en movimiento, que considera un asunto desde diversos ángulos: desde diferentes problemas que no se encuentran inconexos, y desde perspectivas que iluminan con diversa luz los rasgos que Arendt le atribuye, en general, al juzgar.

Por otra parte, este ensayo intentará cuestionar una de las tesis fundamentales que Beiner formula en sus objeciones al planteamiento tardío de

Arendt, a saber, que la distancia que la autora establece entre el punto de vista del espectador y del actor, entre el pensamiento y la acción, la lleve a despojar al juicio de su significado político; y que con su concepción tardía de esta facultad termine privilegiando, después de todo, el punto de vista de la contemplación sobre el de la acción. Es decir, como si después del recorrido realizado en *La condición humana*, después de cuestionar el privilegio del *bios theoretikos* sobre el *bios politikos*, así como la visión reductiva de la mirada contemplativa sobre la vida activa, nuestra autora, en último término, hubiese desandado lo andado.

En efecto, es claro que en su obra de madurez Arendt subraya la distancia entre las actividades mentales y las actividades prácticas, pero esto, lejos de resultar inconsecuente con sus planteamientos iniciales, resulta consonante con la intención de los mismos. En efecto, como ya se mencionó, la obra de Arendt parte de una crítica a la subordinación tradicional de la praxis a la teoría, para proponer inicialmente, una rearticulación de la vida activa que reconozca sus diversas modalidades y, sobre todo, rescate a la acción, en su carácter contingente y pluralista, de ser reducida al modelo de la fabricación o de la labor. Pero, como lo recoge acertadamente Simona Forti, está lejos de la intención de Arendt proponer una teoría política que, “aunque fuese a través de la modalidad de un juicio reflexivo que respetase y reconociese la contingencia y singularidad propia del mundo”,

propusiera orientar la acción humana a través de una determinada forma de pensar, reconciliando así, finalmente, la teoría con la praxis. Pues de esta forma el actuar se vería de nuevo como “una consecuencia aplicada”, como “la simple ejecución de un saber, de cualquier naturaleza que fuera”. Y esto sí significaría arrojar por la borda el trayecto recorrido con anterioridad, que había intentado desligar a la acción de aquella lógica de la fabricación que la concibe como el resultado de una idea y, en general, de toda relación de subordinación con respecto a las órdenes o indicaciones del pensamiento (cf, Forti, 2001: 428).

En esa medida, lejos de una articulación, de una mediación final entre teoría y praxis, Arendt reconoce desde el comienzo hasta el final de su obra, su separación y su distancia, si bien puede pensarse que hacia el final, como lo ha planteado Esposito, esta distancia se tematiza explícitamente, y se hace más clara la necesidad de mantenerla (Esposito, 1988: 115). Es decir, como si una vez que se ha cuestionado el predominio de la vida contemplativa sobre la vida activa, la separación se mostrara como insuperable; como si después del recorrido realizado la autora hubiese constatado que todo intento de reducir la distancia, de producir una mediación o reconciliación, conduce a resultados desastrosos, por ejemplo, a “la idea de una política inevitablemente gobernada por la *necesidad* de una determinada filosofía” (*ibid.*, 115-116).

Pero esta afirmación de la distancia entre teoría y praxis no implica volver a privilegiar la vida contemplativa, ni tampoco desconectar al pensamiento de los asuntos humanos. Más bien, junto a esto lo que, a mi modo de ver, Arendt intentaría, y en esto comparto nuevamente la lectura de Forti, es reflexionar sobre un pensamiento que pueda influir indirecta y negativamente (críticamente) sobre la acción –por ende, no de manera directa ni afirmativa–, y que pueda relacionarse con la realidad sin negar su pluralidad y contingencia. Esto último podría explicar por qué, en una fase madura, Arendt insiste en conectar la actividad del juzgar con una forma de comprensión que pueda iluminar los acontecimientos en su particularidad y diferencia, sin reducirlos a una narración explicativa (cf., Forti, 418). Se trataría de captar el significado del acontecimiento en su irrevocable novedad, resistiendo a todo sentido totalizador, justificador y tranquilizante.

Siguiendo entonces estas consideraciones se defenderá que aunque en una fase tardía de su obra Arendt insista en que el juicio no tiene incidencia *directa* sobre la acción, no por eso lo despoja de su significado político destinándolo a un pensamiento solitario que se desvincula completamente de los asuntos humanos. Al contrario al desplazarlo, para usar palabras de Esposito, a los “confines externos de lo político” (1988: 116-117), al retirarlo, al hacerlo tomar distancia de la acción, se encontraría ahora su

relevancia política. Así, en el margen no se haría políticamente marginal sino políticamente significativo.

2. Los *indicadores*: el juicio y sus problemas

2.1 Aceptar el *shock* de la experiencia

“Pero si es verdad que nos confrontamos a algo que ha destruido nuestras categorías de pensamiento y nuestros criterios de juicio, ¿la tarea de la comprensión no se vuelve imposible? ¿Cómo podemos medir la distancia sin una vara, cómo podríamos contar las cosas sin la noción de número? [...] ¿La comprensión no está tan íntimamente relacionada e inter-relacionada con el juicio que debería describirse a ambos como la capacidad de subsumir (lo particular a una regla universal) que, según Kant, es la definición misma del juicio y cuya ausencia definió magníficamente como ‘estupidez’, ‘enfermedad sin remedio’?” (Arendt, 1953 [1994]: 313).⁸

En esta cita extraída de “Comprensión y política” aparece el problema fundamental que lleva a Arendt a introducir por primera vez, según lo señala Jerome Kohn (cf., Arendt, 1994: xix), el asunto del juicio. El problema aparece cuando se intenta comprender un fenómeno que, como el totalitarismo, ha producido una ruptura con respecto a nuestras tradiciones y ha hecho explotar nuestras categorías de pensamiento político y

nuestros criterios de juicio moral (cf., *ibid.*, 310). Esta cuestión se hace más importante cuando se considera que la comprensión es, para Arendt, “el modo específicamente humano de estar vivo”, puesto que es la actividad sin fin que nos permite adaptarnos a la realidad, reconciliarnos con un mundo en el que nacimos como extranjeros y en el que seguimos siendo extranjeros dadas nuestras irreductibles diferencias (*ibid.*, 308). Pero no se trata de perdonar lo acontecido, ni de negarlo en su peculiaridad, reconduciéndolo a lo conocido o asimilándolo a una explicación que lo vuelva predecible. Se trata más bien de aceptarlo en su novedad, como algo irrevocable que ha incursionado en nuestro mundo y que existe inevitablemente. Según lo había formulado en la primera edición a *Los orígenes del totalitarismo*, “la comprensión no significa negar la atrocidad, deduciendo de precedentes lo que no tiene precedentes, o explicando los fenómenos por tales analogías y generalizaciones que ya no se sienta el impacto de la realidad y el *shock* de la experiencia” (cf., Arendt, 1951 [1973]: viii). Pero aceptar ese *shock* de la experiencia, implicaría también el intento de reconciliarse, de volverse a sentir en casa, en un mundo en el que un acontecimiento así fue posible (1953[1994]: 308).

Para dar solución a esta dificultad en “Comprensión y política”, Arendt apela a la natalidad como modalidad constitutiva de la existencia humana: “aun si hemos perdido las varas para medir y las reglas para subsumir lo

particular, un ser cuya esencia es comenzar puede tener dentro de sí suficiente origen como para comprender sin categorías preconcebidas y para juzgar sin el conjunto de reglas tradicionales de la moralidad” (*ibid.*, 321). De esta forma, como lo señala Bazzicalupo (1996: 264), parece establecer una relación entre acción y comprensión del acontecimiento: como si el hecho de que seamos un comienzo y que podamos comenzar, que se hace visible en la acción –en su contingencia e imprevisibilidad–, nos permitiera aceptar un acontecimiento en tanto tal, es decir, un evento imprevisible, irrevocablemente nuevo. En este sentido señala: si “la esencia de toda acción, y de la acción política en particular, es engendrar un nuevo comienzo, entonces la comprensión es la otra cara de la acción, es decir, la forma de conocimiento diferente de muchas otras, por la cual los hombres que actúan (y no los que contemplan evoluciones históricas progresivas o catastróficas) eventualmente pueden llegar a aceptar lo irrevocable y reconciliarse con lo que existe inevitablemente” (Arendt, 1953 [1994]: 321-322).

Sin duda resulta llamativo que la comprensión se conciba como la “otra cara” de la acción, como una forma de conocimiento propia del hombre que actúa. Sin embargo, el contraste que se sugiere de la mano con esto no es entre actor y espectador (o entre vida activa y vida contemplativa), sino entre los hombres que actúan y, en tanto tales, son capaces de reconocer

la particularidad y lo inesperado del acontecimiento, y aquellos que lo niegan al insertarlo en una explicación finalista, que lo concibe como término previsible de un determinado proceso. Pero además, resulta significativo que la comprensión se relacione con un uso de la imaginación en el que se insistirá posteriormente, al aludir a la actividad del juzgar.

Se trataría de una capacidad que Arendt describe, retomando palabras de Wordsworth que resonarán en textos posteriores, como “la mirada más clara, la amplitud de la mente, y la razón en su ánimo más exaltado” (*ibid.*, 322-323). Una capacidad que nos permitiría ver las cosas en la “perspectiva adecuada”: poniendo lo que está demasiado cerca a una cierta distancia de modo que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio, y acercándonos a las perspectivas que se encuentran más alejadas de nosotros. Se trataría de una distancia que implicaría ir más allá de la experiencia directa, que “establece un contacto demasiado próximo”, pero que tampoco estaría limitada por las “barreras artificiales” del “simple conocimiento” (*ibid.*, 323). Pues la comprensión en realidad no tendría que ver con el conocimiento, sino con la búsqueda de un horizonte de sentido, con la orientación del hombre en el mundo que habita.

Sin embargo, lo que resulta más significativo es que Arendt señale que esta “extraña iniciativa” de la imaginación que nos permite comprender un acontecimiento en tanto

acontecimiento, sea la única cosa en el mundo que acepta el hecho de la natalidad, es decir, el que seamos un comienzo y capaces de comenzar (*ibid.*, 322-323). Pues esto, considerado a la luz de lo dicho, podría explicar por qué la comprensión se considera como “la otra cara de la acción”.

Según apareció, el ser un comienzo y el poder comenzar, que ejercemos cuando actuamos, nos permite aceptar la novedad de un evento; pero, a la vez, el ejercicio imaginativo que supone el comprender nos permitiría aceptar que seamos un comienzo, que podamos actuar, iniciar algo nuevo. En efecto, si no fuéramos capaces de acción, sino seres meramente laborantes o fabricantes, no habría acontecimientos, sino sólo procesos predecibles o productos reducibles a la lógica medios-fin; por ende, tampoco podríamos aceptar algo impredecible, irrevocablemente nuevo. Pero si no pudiéramos ejercer nuestra imaginación en el sentido aludido, si más bien nos limitáramos a subsumir todo evento en categorías establecidas, o a encontrar explicaciones causales que lo insertan en un proceso predecible, no podríamos *aceptar* nuestra natalidad, el que podamos iniciar algo completamente nuevo. Y, por consiguiente, no podríamos reconocernos como capaces de acción, sino como meros seres laborantes o fabricantes. De esta forma, se pone de manifiesto un punto importante que reaparecerá en la concepción tardía de Arendt sobre el juicio: que la comprensión de lo particular *qua* particular (es decir, en

tanto contingente, y no generalizable) se relaciona con la aceptación de la natalidad, que para la autora no es sino el modo de ser de la libertad humana.

Pero lo dicho también parece sugerir algo que tendrá eco en escritos posteriores en los que se introduce la facultad de juzgar: que el ejercicio imaginativo, que nos permite comprender lo particular y lo contingente, nos haga “soportable vivir en el mundo con los demás”; y que esto se considere posible gracias a un distanciamiento que nos permite redimensionar lo propio, para establecer un diálogo con aquellos que se encuentran más alejados de nuestra situación.

Podría decirse, entonces, que el problema de la comprensión de un evento que ha puesto en cuestión nuestras categorías de pensamiento y nuestros criterios de juicio moral, podría indicar que sólo se comprende un acontecimiento, en tanto tal, cuando deja de subsumirse bajo categorías y criterios generales establecidos: cuando puede iluminarse con su misma luz. En otras palabras, es justamente cuando un evento se muestra irreductible a los esquemas generales aceptados, cuando aparece un acontecimiento y se requiere genuinamente comprender. Por ende, la comprensión no se hace imposible con esa destrucción de nuestras categorías y criterios que trae consigo el fenómeno totalitario. Al contrario, el que pueda reconocerse tal irreductibilidad del fenómeno hace posible que se lo pueda empezar a comprender genuinamente.

Así, se abre el horizonte de la capacidad de juzgar reflexionante, aquella que Arendt identificará con el verdadero juzgar.⁹ En efecto, para la autora, como se verá más adelante, sólo cuando nos encontramos frente a un particular no subsumible bajo algún concepto determinado, cuando lo particular es lo dado y su sentido general aquello por buscar, requerimos propiamente juzgar.

2.2 La obstinada factualidad de los acontecimientos

“Si la tentación poco menos que irresistible del historiador profesional es caer en la trampa de la necesidad y negar implícitamente la libertad de la acción, la tentación casi igualmente irresistible del político profesional es sobrestimar las posibilidades de esta libertad, y condonar implícitamente la negación mentirosa o distorsión de los hechos” (Arendt, 1967 [2006]: 246).

En estas palabras se muestra con toda claridad ese movimiento del pensar que observa un asunto desde diversos ángulos, tan propio del modo de reflexión de Arendt. Si, como apareció en el apartado anterior, la mirada contemplativa del historiador corre el riesgo de negar el acontecimiento como inicio de algo nuevo y con ello la libertad humana, la mirada del hombre de acción corre el riesgo de pensar que no hay límites para ésta, ni para la libertad de transformar lo dado, sino que

puede modificar los acontecimientos a voluntad, es decir, manipularlos. Si lo primero se ha puesto de manifiesto en la incapacidad de comprender la peculiaridad de un fenómeno nuevo como el totalitarismo y en las tentativas de reducirlo a una explicación causal que termina por “justificarlo”, lo segundo se hizo manifiesto con el mismo totalitarismo, como un sistema que se basó en la pretensión de alterar la realidad, de manipularla, conformándola a una ideología.¹⁰

Evidentemente se trata de dos formas inaceptables de relacionarse con los acontecimientos, que pueden traer implicaciones políticamente desastrosas. Pues si la primera termina por negar la libertad humana y por legitimar todo lo que acontece, la segunda se aprovecha del carácter contingente de los asuntos humanos, el que éstos puedan ser siempre de otra manera, para concebir la realidad como algo potencial, en el que todo resulta posible. De ahí que, según Arendt, “la actitud política hacia los hechos debe andar el estrecho sendero entre el peligro de tomarlos como resultados de algún desarrollo necesario que los hombres no pudieron prevenir y acerca de los cuales, por consiguiente, no pueden hacer nada, y el peligro de negarlos, de tratar de manipularlos y borrarlos del mundo” (*ibid.*, 254). Pues bien, como aparecerá a continuación, ese estrecho camino que evita las dos alternativas mencionadas, y que permite una relación políticamente adecuada con los eventos, se encontraría, según Arendt, en la capacidad de juicio.

Un primer paso en esta dirección tendría que darse al reconocer que en su misma contingencia y fragilidad, “los hechos se afirman a sí mismos por su obstinación” y por “su gran resistencia, la misma irreversibilidad que es el sello de toda acción humana” (*ibid.*, 254). Esta es la “obstinada presencia” que se da con la factualidad de los acontecimientos, “cuya contingencia inherente desafía, en último término, todos los intentos de explicación conclusiva”. Pero de esta forma la autora no cae en la candidez del positivismo ni está negando el papel de la interpretación en nuestra comprensión del mundo. Al contrario, afirma explícitamente que “la realidad es diferente de, y más que, la totalidad de hechos y eventos, que de algún modo es indeterminable. El que dice lo que es [...] siempre cuenta una historia (*story*), y en esta historia el hecho particular pierde su contingencia y adquiere algún significado humano comprensible” (*ibid.*, 257). A lo que se opone, más bien, es a ese subjetivismo radical que ve la realidad como una materia bruta que puede configurarse arbitrariamente. Pues, a su modo de ver, nos movemos en un campo limitado que sirve de suelo al actuar, y esos límites son aquello que está dado por lo acaecido, por el pasado, y por el presente que ha resultado de ello:

Ni el pasado –y toda verdad factual, por supuesto, concierne al pasado– ni el presente, en la medida en que es un resultado del pasado, están abiertos a la acción. Si el pasado y el pre-

sente se tratan como partes del futuro –es decir, se devuelven a su anterior estado de potencialidad–, el campo político queda privado no sólo de su principal fuerza estabilizadora sino del punto de partida desde el cual cambiar, empezar algo nuevo (ibíd., 254).

Esto indicaría entonces que la forma de comprender el pasado y de situarnos frente al presente tendría incidencia sobre la posibilidad de actuar. Pues a la luz de las palabras citadas, el campo político requiere de la factualidad, de la obstinada resistencia de lo acaecido, como fuerza estabilizadora, como una base para nuestro sentido de la dirección, y como un punto de partida desde el cual ejercer nuestra libertad. Sin esta aceptación de los acontecimientos no podría preservarse ni la integridad ni las promesas de la acción política (cf., *ibíd.*, 259). De ahí la importancia política que cobra para Arendt la figura del narrador y su capacidad de juicio:

La función política del narrador –historiador o novelista– es enseñar a aceptar las cosas tal y como son. De esta aceptación, que también puede ser llamada veracidad, se origina la facultad de juicio –por la que en palabras de Isak Dinesen, “al fin seremos privilegiados de ver y volver a ver– y eso es lo que se llama el día del juicio” (ibíd., 258).

Al recoger un acontecimiento, el historiador (poeta, narrador o novelista) puede iluminarlo, hacer que resulte significativo en su opacidad

nunca plenamente reductible, y de esta forma puede permitir que aquellos a quienes les concierne acepten la “fuerza de colisión”, el carácter irrevocable y la irreductibilidad del mismo. Esta aceptación, según las palabras citadas, sería la “veracidad”, esto es, justamente, la capacidad de reconocer un acontecimiento sin la pretensión de manipularlo, distorsionarlo o velarlo. Pero lo que resulta más llamativo es que de esta veracidad se origine, de acuerdo con la cita, la facultad de juicio. Aunque Arendt no se detiene en el significado de esta última, sí señala que, como suele aceptarlo el sentido común, juzgar requiere “falta de compromiso”, una liberación de los prejuicios e intereses propios, imparcialidad.

Se trata de una imparcialidad que permite juzgar el acontecimiento, aquellos eventos singulares e imprevisible que merecen ser recordados, sin atender al interés común en el propio bando y en el propio pueblo, y descartando “la alternativa entre victoria o derrota, que los modernos han sentido que expresa el juicio ‘objetivo’ de la misma historia [*history*]” (Arendt, 1958 [2006]: 51). Esta sería, según Arendt, una actitud que no podría adoptarse al interior del campo político, es decir, cuando se actúa, pues en este caso los individuos siempre estarían comprometidos con un principio, con un bando, con una posición en el mundo que se conforma y se defiende en la interacción con los otros.¹¹

Así, lo anterior indica que la facultad de juzgar, como se hará

más claro posteriormente, tiene que ver con una forma de comprensión del pasado que, aunque se mueve en los límites externos de la acción, por fuera del campo político, puede resultar políticamente relevante (*ibid.*, 258).

2.3 El cuidado de las cosas mundanas

[...] ¿podría ser que el justo amor a la belleza, el tipo de relación adecuada con las cosas bellas –la cultura animi que hace al hombre adecuado para cuidar de las cosas del mundo [...]– tenga algo que ver con la política? ¿podría ser que el gusto perteneciera a las facultades políticas? (Arendt, 1961 [2006]: 211).

A partir de los textos considerados hasta el momento, podría decirse que el juicio se introduce para enfrentar problemas relacionados con la comprensión del acontecimiento, de la “verdad factual que concierne al pasado”, para usar términos de “Verdad y política”. Pero en la “Crisis en la cultura” un texto de comienzos de los 60 –ubicado, por ende, entre “Comprensión y política” y “Verdad y política”– el asunto parece introducirse desde otro punto de vista.

En “la Crisis en la cultura”, Arendt menciona explícitamente la noción de juicio de gusto o juicio meramente reflexionante, a la que, como ya se señaló antes, tiende a aludir cuando se refiere a la actividad de juzgar. En el gusto no sólo ve una forma

de discernimiento para relacionarnos adecuadamente con los objetos artísticos, y con esto, el elemento definidor de lo que sería un ánimo cultivado, sino que encuentra una capacidad eminentemente política. En efecto, esta capacidad nos permitiría establecer una relación adecuada con las cosas del mundo, distinta de la actitud utilitaria que se impone desde el punto de vista del trabajo, con su lógica medios-fines –que prevalecería en la relación del filisteo con la cultura–, y de la actitud consumista característica de la perspectiva laborante, que predominaría en la sociedad de masas. Por ende, en términos generales, sería tan “anti-utilitaria” y “no-consumista”, como lo sería, desde el punto de vista de Arendt, la verdadera política. Al retomar algunas consideraciones que encuentra en la *Crítica de la facultad de juzgar*, y que interpreta de manera poco ortodoxa, la autora precisa por qué el gusto puede considerarse como una facultad política.

En primer lugar, se trataría de una capacidad para ver las cosas no sólo desde el propio punto de vista, sino desde la perspectiva de los otros (cf., *ibid.*, 218), y, por ende, supondría un “pensamiento representativo” o “mentalidad amplia”. Esto es, poder formarse una opinión al considerar determinado asunto desde diversos ángulos, re-presentando las perspectivas de los que están ausentes, sin adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que se encuentran en otras posiciones, y sin “contar cabezas y unirse a la mayoría” (cf.,

1967 [2006]: 237).¹² De esta forma permitiría orientar al hombre en el ámbito público, en ese mundo común que comparten los miembros de una comunidad política. De ahí que afirme, “juzgar es una actividad importante, si no la más importante, en la que se produce este compartir-el-mundo-con-otros” (1961 [2006]: 218).¹³

En segundo lugar, el juicio de gusto se orientaría “desinteresadamente” hacia el mundo, más allá de las necesidades vitales y de los intereses individuales e idiosincrásicos. En esa medida, en este caso, como desde el punto de vista de la política, lo primordial sería “el mundo, no el hombre ni su vida ni su yo” (*ibid.*, 219).¹⁴

Por último, al igual que las opiniones políticas, las apreciaciones del gusto no obligarían el acuerdo en el sentido en que lo harían los hechos demostrables o la verdad probada mediante argumentación. Con ellas se trataría de solicitar el acuerdo, de convencer y persuadir por la palabra, acerca de la aceptabilidad de asunciones que no son evidentes, ni defendibles por medios contundentes.¹⁵ No se trataría de la verdad o del conocimiento, sino del “juicio y la decisión, del juicioso intercambio de opiniones acerca de la vida pública y el mundo común, y de la decisión sobre el tipo de acciones que se emprenderán en él, además de cómo deberá ser su aspecto en adelante, qué clase de cosas deben aparecer en él” (*ibid.*, 219-220).

Así pues, el juicio de gusto pa-

recería ser, para Arendt, el modelo adecuado para concebir las opiniones políticas y, más exactamente, para comprender la relación con el mundo que éstas suponen y el tipo de validez que pueden pretender.

Ahora bien, resulta llamativo que la autora señale que para tratar a la facultad de juzgar desde la perspectiva adecuada, habría que tener en cuenta que “implica una actividad política más que una meramente teórica” (*ibid.*, 216). Esto sugiere que el juicio –incluso en este texto, en el que se relaciona con las opiniones de los actores políticos– se considera como una actividad teórica, es decir, contemplativa, aunque ciertamente no como una *meramente* contemplativa. Las razones que se proponen para sostener esta caracterización curiosamente vuelven a encontrarse en las *Conferencias sobre la filosofía política* de Kant, en las que según Beiner emergería una concepción del juicio completamente distinta a la de la “Crisis en la cultura”.

En efecto, por una parte, ya desde este ensayo empieza a emerger que el juicio se relaciona con la mirada desinteresada del espectador (cf., *ibid.*, 210).¹⁶ Ciertamente, en la “Crisis en la cultura” la autora parece sugerir que al actor debe asumir esa posición para tratar adecuadamente con las cosas del mundo, mientras que en las *Conferencias* insiste en la distancia entre actor y espectador, en que al participar como actor no puede asumirse del todo esa actitud. Pero en ambos textos, el juicio se relaciona

con una distancia desinteresada, que estaría posibilitada por la imaginación, y esa distancia implicaría una apertura al cosmos del acontecimiento, que resultaría característica de la mirada contemplativa.

De ahí que en la “Crisis en la cultura” se intente justificar que Cicerón haya relacionado el gusto con un entrenamiento en filosofía. Según Arendt, esto se debió a que “para él, sólo los filósofos, los amantes de la sabiduría, se aproximaban a las cosas como meros ‘espectadores’, sin ningún deseo de adquirir algo para sí mismos, por lo que pudo relacionarlos a aquellos que, cuando van a los grandes juegos y festivales [...], acuden atraídos por el ‘espectáculo y observan de cerca lo que se hace y cómo se hace’” de modo que, “son los mejores cualificados para juzgar, pero también aquellos más fascinados por el espectáculo mismo” (*ibid.*, 215-216). Aunque esta actitud se relacionará más con la posición del narrador que con la del filósofo propiamente dicho, se trata, sin duda, del punto de vista en el que insistirá posteriormente en la *Conferencias* y en *La vida de la mente*.

Pero por otra parte, Arendt destaca que el juicio de gusto implica una actividad política y por ende, una actividad no meramente contemplativa, dado que, a diferencia de la mera contemplación, no puede ejercerse desde la posición solitaria del pensador, sino que supone una “comunicación anticipada con los otros, con los que se sabe que debo

llegar finalmente a un acuerdo” (*ibid.*, 217). Se trata de una consideración que, como se ha anticipado en algunas notas a pie de página y como se verá más adelante, no estará ausente en los textos tardíos.

Por ahora, sin embargo, puede concluirse que, desde la década de los sesenta, Arendt intentaba definir el juzgar como una actividad a la vez contemplativa y política. Esto es, como una capacidad para abrirse a lo que se presenta y considerarlo en sus propios términos, que implicaría una toma de distancia y un desinterés, propios de la mirada contemplativa. Y, a la vez, como una actividad que se caracterizaría por una atención a la pluralidad, por una dimensión pública, eminentemente política. En los textos tardíos, sin embargo, se enfatizará lo primero sin negar lo segundo, y se intentará mostrar que, como se anunciaba en “Verdad y política”, el juicio, en su dimensión contemplativa, estando, justamente al margen de lo político, puede resultar también una capacidad políticamente significativa.

2.4 La banalidad del mal

Queda un problema fundamental que estuvo implícitamente presente en todos los procesos de postguerra, y al que aquí debemos referirnos por cuanto concierne a una de las más relevantes cuestiones morales de todos los tiempos, a saber, la naturaleza y función del juicio humano. Lo que exigimos en todos estos procesos, en los que

los acusados habían cometido delitos "legales", es que los seres humanos fuesen capaces de distinguir lo justo de lo injusto, incluso cuando lo único que tenían para guiarse era su propio juicio, el cual, además, resultaba hallarse en total oposición con la opinión, que bien podía considerarse unánime, de cuantos les rodeaban. Y este problema alcanza mayor gravedad cuando recordamos que [...] los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal lo hacían realmente sólo por su propio juicio, libremente ejercido; no había normas a las que apelar, bajo las cuales se pudieran subsumir los casos particulares con que se enfrentaban. Tenían que decidir en cada instancia, en la medida en que surgía, puesto que no existían reglas para lo que no tenía precedentes (Arendt, 1963 [1994]: 294-295).

A partir del caso Eichmann, Arendt constata que el juicio —y aquí no sobra reiterar que se refiere al reflexionante— es una cuestión relevante desde un punto de vista moral. En efecto, está pensando en ese uso de la facultad de juzgar que parte de lo particular, en este caso de una situación concreta, que no puede comprenderse moralmente o evaluarse desde los criterios establecidos —porque resultan inaceptables o han sido puestos en cuestión—, y sin embargo debe encontrar algo general, un referente, criterios, una forma de evaluar, de medirse con esa situación particular. La cuestión para Arendt se hace más aguda por cuanto detecta

que aquellos que se opusieron a lo que acontecía en el régimen nazi fueron justamente quienes, incluso antes de la debacle, no se acogían ciegamente a los mandatos morales establecidos (cf., Arendt, 1965-66 [2003]: 138-139); mientras que aquellos que se asimilaron y colaboraron con el régimen, como Eichmann, fueron quienes seguían las reglas de manera acrítica e incondicional, y se había acostumbrado más a su *posesión* que a su contenido (cf., Arendt, 1978: 177). De modo que, una vez que éstas se pusieron en cuestión para implantar otras nuevas, como intentó hacerlo el nazismo, no tuvieron problema en acoger los nuevos valores: lo que necesitaban eran justamente referentes establecidos, reglas a las que acogerse, sin importar su contenido.

En consonancia con esto, Arendt detecta en Eichmann una evidente incapacidad para juzgar: una "incapacidad casi total para considerar cualquier cosa desde el punto de vista del otro" (Arendt, 1963, [1994]: 47-48). Es decir, según las consideraciones que aparecieron en el apartado anterior, una ausencia de "mentalidad amplia" y de "pensamiento representativo". Y por ende, una falta de imaginación como facultad requerida para re-presentar otros puntos de vista, así como una irreflexión patente en su incapacidad para enfrentarse adecuadamente con la particularidad y contingencia de las circunstancias concretas (*ibid.*, 287-288).

De la mano con lo anterior, Eichmann mostraba un aislamiento, una

incomunicabilidad, una incapacidad para relacionarse con la realidad, y para tener experiencia del mundo. Pues éste último, desde el punto de vista de Arendt, está dado, justamente, por la pluralidad de puntos de vista que aquellos asimilados al totalitarismo habían dejado de reconocer. En ese sentido, no era posible establecer comunicación con tal personaje, “no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros y, por ende, contra la realidad como tal”, porque las palabras y la presencia de los otros y, por ende, la realidad en tanto tal, no lo tocaban (*ibid.*, 49). Lo que le faltaba, por consiguiente, era capacidad de juicio y en ello parecería originarse su peculiar “maldad”. Esta es una carencia que se haría más patente y más grave cuando los reglas establecidas resultan inaceptables y el individuo no hace sino acogerse a ellas para orientarse en la realidad que se le ofrece. De ahí que, aunque la capacidad de juzgar sea para Arendt una cuestión moral en todos los tiempos, adquiera mayor relevancia ante el totalitarismo.

En la cuarta de las conferencias tituladas “Algunas cuestiones de filosofía moral” (“Some Questions of Moral Philosophy”), Arendt continúa pensando en el significado moral de esta facultad. A su modo de ver, resulta significativo que el juzgar en general –tanto en su uso determinante como reflexionante– no disponga de reglas para subsumir lo particular bajo un concepto general, sino que esto deba

“decidirse libremente” (cf., Arendt, 1965-1966 [2003]: 137). Pero que no se trata de algo ejercitable mecánicamente o por mera evidencia, sino que implica cierta dificultad y espontaneidad, se haría más obvio en el caso de los juicios meramente reflexionantes: cuando lo particular es lo dado y no hay algo general bajo el cual subsumirlo, sino que “lo general tiene que verse como contenido en lo particular”, (*ibid.*, 138). Esta dificultad puede formularse en los siguientes términos: si para juzgar se requiere de criterios, de algo general, ¿en qué puede apoyarse la facultad de juzgar reflexionante, cuál es el *tertium comparationis* del que se sirve, si no puede apoyarse en la experiencia ni en los conceptos universales dados?

Para la autora, esta pregunta está en el trasfondo de nuestras preocupaciones morales actuales, cuando las costumbres tradicionales han perdido su fuerza vinculante, cuando los grandes referentes han sido puestos en cuestión y, sin embargo, no podemos renunciar a hacer distinciones morales, y a evaluar de esta forma las situaciones particulares. Dado esto, a su modo de ver, hoy, por lo que respecta al ámbito de la moral, nos encontraríamos en la misma situación en la que se hallaba el siglo XVIII con respecto a los juicios de gusto. Pues, como Kant se mostraba ofendido ante la idea de que lo bello, siendo indeterminable a partir de criterios objetivos, tuviera que decidirse arbitrariamente, sin posibilidad de discusión o acuerdo mutuo, así

nos encontraríamos nosotros, según Arendt, con respecto a los asuntos morales (*ibid.*, 139).

Pues bien, la posible salida a este problema se halla, justamente, en dos nociones que le habrían servido a Kant para resolver el problema del gusto: la idea de un “sentido comunitario” y la idea de una “validez ejemplar”. En efecto, según Arendt, la idea de un “sentido comunitario” permitiría pensar en una moralidad no meramente negativa (*ibid.*, 141), basada en aquello que el yo debería evitar para no contradecirse a sí mismo, sino en una positiva. Se trataría de una moralidad que supondría una actitud pluralista, atenta a la diversidad constitutiva de los habitantes de una comunidad, y que, a diferencia de las prédicas morales, que reconducen siempre al yo, podría oponerse verdaderamente al egoísmo (*ibid.*, 143). El sentido comunitario sería, entonces, la capacidad para considerarse como miembro de una comunidad que permitiría tener en cuenta, a través de la imaginación, los puntos de vista posibles de aquellos que se encuentran en otras perspectivas. Es decir, sería la capacidad para tener una mentalidad amplia, un pensamiento representativo, que el individuo debería poder ejercer cuando tiene que medirse con cuestiones que afectan al ser-en-comunidad (cf., 139-140).

Pero si la idea de un sentido comunitario podría ofrecer el horizonte en el que tendría que moverse el juicio cuando se enfrenta con cuestiones morales, que afectan el ser-en-comunidad,

la idea una “validez ejemplar” podría ofrecer el *tertium comparationis* que nos permitiría juzgar reflexivamente aquellas situaciones particulares que escapan a las reglas o a los conceptos universales. Se trataría, en efecto, de poder juzgar el particular *qua* particular, encontrando su significado general en sus propios términos, es decir, de juzgarlo como un ejemplo. En efecto, un ejemplo es justamente, según Arendt, un particular en el que puede verse contenido lo general. Pero ese ejemplo puede volverse a su vez “ejemplar”, en la medida en que pueda aplicarlo como instancia particular a otras instancias similares. La validez de tales ejemplares, sin embargo, estaría restringida a aquellos que pueden reconocerse en ellos, a aquellos para los cuales resultan significativos.

Así, una choza puede iluminar, con su figura particular, lo que significa la miseria y la pobreza. Al representarme esa choza y al ponerme en el lugar de sus habitantes, puedo llegar a un juicio sobre su condición, que seguramente no coincide con la de aquellos, pero que puede servirme de ejemplo para futuros juicios sobre esta materia (*ibid.*, 140). Sin embargo, seguramente ese caso ejemplar no resulta significativo para aquellos que no saben ni pueden representarse qué sea una choza, menos aún si están alejados de toda situación concreta de pobreza, y si carecen de imaginación y de mentalidad amplia.

Los ejemplos serían, entonces, las “andaderas del juicio”, y los indicadores que podrían orientar un

pensamiento moral pluralista, que se basa en la consideración del mundo, de aquello que afecta la interacción entre los hombres en una comunidad política (cf., *ibid.*, 144). De modo que la incapacidad para atender a nuestra pertenencia comunitaria, y para elegir los ejemplos adecuados que puedan orientar el juzgar, tendría consecuencias en la práctica y se reflejaría en el comportamiento moral. En este sentido, según Arendt, “el verdadero escándalo [...] surge a partir del no querer o de la incapacidad para elegir los propios ejemplos y la propia compañía, y a partir del no querer o de la inhabilidad para relacionarse con otros a través del juicio”. Allí reside, a su modo de ver, “el horror y, al mismo tiempo, la banalidad del mal” (cf., *ibid.*, 146).

Se trata, sin embargo, de una conclusión que no resulta definitiva. Al contrario, la autora continua repensándola, la lleva a campo abierto, intenta iluminarla desde otros ángulos. Pues con ella se juega, en realidad, la espinosa relación entre pensamiento y moralidad, y en último término, la influencia que puede tener el pensar sobre la vida activa, en especial, sobre la acción. Esta es, justamente, la cuestión que, en principio, lleva a Arendt a abandonar la seguridad relativa de la ciencia y de la teoría política para detenerse en el pensar, en la mirada contemplativa (cf., Arendt, 1978: 3). Y es con esta perspectiva que, según Beiner (cf., 2003: 161, 190), se produciría ese giro en el pensamiento arendtiano que traería consigo una

nueva concepción del juzgar. A continuación nos detendremos en esta concepción para examinar hasta qué punto implica una ruptura con las reflexiones anteriores, y en qué medida trae consigo una “despolitización” de la facultad de juzgar.

3. En los márgenes: el significado político del juzgar

El recorrido anterior ha mostrado que en diversos escritos de los años 50 y de la década del 60, Arendt llega a reflexionar sobre la naturaleza y función del juicio, al detenerse en ciertos problemas que iba encontrando en su intento por comprender una serie de experiencias concretas. Sin embargo, entre esta diversidad de cuestiones hay un asunto que intenta pensar desde diversos ángulos: el problema de comprender un particular (acontecimiento, acción u objeto), que no puede ser subsumido bajo ninguna regla, concepto o ley general. Ante esta cuestión no puede sino cobrar relevancia una capacidad que, como el juicio meramente reflexionante, se define, justamente, por asumir lo particular como dado para buscar un concepto que permita comprenderlo *qua* particular. Pero además, a lo largo de estos escritos, Arendt insiste en cierto elementos, como rasgos generales de esa capacidad.

Por una parte, el juzgar supondría una actividad de la imaginación que permite tomar distancia de la situación con la que nos medimos, y adoptar una mirada desinteresada que implica un

control de los propios prejuicios y de los condicionamientos idiosincrásicos. Pero esta distancia desinteresada no equivale a una retirada del mundo, sino que al contrario posibilita una plena apertura hacia éste; como si al re-presentar el objeto o la situación por juzgar, y al poner en suspenso las propias determinaciones, pudiera acogerse en sí mismo, “en su propio rango y dignidad” (cf., Heidegger, 1961: 129). Se trata de una apertura que Arendt considera característica de la mirada contemplativa, de la posición del espectador que, abandonando el punto de vista de la existencia fáctica, “con sus condiciones contingentes y accesorias”, puede detenerse en el “cosmos del acontecimiento particular en sus propios términos”, en el “hecho singular”, sin relacionarlo a nada distinto de lo que él mismo muestra (cf., Arendt, 1982: 55-56). Esta apertura hacia el mundo es un rasgo del juzgar que resultaría relevante, según apareció en el recorrido precedente, para comprender el acontecimiento particular con su propia luz; para relacionarse con los objetos del mundo desde una perspectiva no utilitaria ni consumista; y para adoptar una moralidad no centrada en la autoconcordancia del sujeto, sino en el mundo que compartimos con los otros.

Pero, como también salió a relucir en lo anterior, esta apertura hacia el mundo va de la mano con un reconocimiento de la pluralidad humana constitutiva del mismo. Y este reconocimiento implica una mentalidad

amplia, un pensamiento representativo como supuesto de todo verdadero juzgar. Sin esta amplitud no podría emprenderse ese diálogo con perspectivas remotas que, según Arendt, sería propio de la comprensión humana; no podría darse el espacio público en el que los objetos del mundo pudieran aparecer y ser juzgados; y no podría establecerse una relación no egoísta con los demás. Pero además, es teniendo en cuenta este aspecto que la autora enfatiza, como ya se señaló antes, que el juicio es una capacidad políticamente significativa.

Este último, sin embargo, en contraste con la interpretación de Beiner, no es un aspecto ausente en las reflexiones tardías. Al contrario, en las *Conferencias*, como se sugiere en algunas notas a pie de página, Arendt insiste en el carácter público del juzgar, en que se trata de una actividad que supone una pluralidad de puntos de vista potenciales con los cuales confrontarse, o como se afirma en *La vida de la mente*, de una actividad que “no es independiente de los puntos de vista de los otros” sino que supone una “mentalidad amplia” para tenerlos en cuenta (cf., Arendt, 1978: 94). Más aún, en estos textos tardíos sigue considerando que esa peculiar comunicabilidad del juicio, que estaría dada con su mentalidad amplia, le confiere un carácter político (cf., Arendt, 1982 [1992]: 13, 43-44, 64-72), e incluso hace de él la más política de las actividades mentales (cf., Arendt, 1978: 94, 96, 193). De ahí que, para Arendt, sea de suma im-

portancia, aunque esto puede resultar cuestionable desde una interpretación más exegética de la Tercera Crítica, que los espectadores kantianos sólo existan en plural; y es, justamente, a partir de esta consideración que intenta encontrar una filosofía política en la *Crítica de la facultad de juzgar* (TLM, 96).¹⁷

Sin embargo, aunque Arendt insistirá en estos rasgos generales del juzgar, es verdad que tardíamente enfatiza que se trata de una actividad contemplativa, de una función del espectador y no del actor, de una actividad que se refiere al pasado, a lo acontecido, y de una facultad mental diferenciada que tiene su propio *modus operandi*. Si bien, como vimos, ninguna de estas consideraciones, a excepción de la última, estaba ausente de los planteamientos anteriores, no deja de llamar la atención el énfasis tardío en estos elementos. Sobre todo, lo que resulta más significativo es que, al insistir en ellos, Arendt retomará algunos de los problemas sobre los que había reflexionado antes. Más exactamente, a partir de tales consideraciones identificará al juzgar como una forma de comprensión que puede permitir orientarnos en un mundo, como el actual, en el que los referentes tradicionales y los criterios morales acostumbrados se han puesto en cuestión, y en el que, por consiguiente, se ha roto el hilo de la tradición que nos situaba en la brecha entre pasado y futuro. Al permitirnos orientarnos en esa brecha, el juzgar podría adquirir, entonces, una relevancia política no marginal.

3.1 El juicio como viento del pensar

Cuando todo el mundo es arrastrado, irreflexivamente, por lo que todos los demás hacen y creen, aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar es conspicuo y, por ello, se convierte en una suerte de acción. En tales situaciones críticas, el elemento de purgación contenido en el pensamiento [...] es político por implicación. Pues esta destrucción tiene un efecto liberador sobre otra facultad humana, la facultad de juicio, que se puede considerar con razón la más política de las capacidades mentales del hombre. Es la facultad que juzga particulares sin subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden sustituirse por otros hábitos y reglas (Arendt, 1978: 192s).

Al ocuparse del pensar en la *Vida de la mente*, Arendt vuelve a reflexionar sobre la conclusión que había obtenido de sus consideraciones sobre el caso Eichmann, es decir, sobre la “manifiesta superficialidad” que había encontrado en este personaje. Esta caracterización, en efecto, indicaría que hay una conexión entre maldad y ausencia de reflexión, es decir, banalidad. Pero si el pensar, como lo retoma la autora de Heidegger, “no produce ninguna sabiduría utilizable para la vida”, si “no nos dota inmediatamente con el poder de actuar” (*ibid.*, 2), ¿en qué medida puede ser

una de “las condiciones que llevan a los seres humanos a evitar el mal”? (*ibid.*, 5). En otras palabras, ¿cómo puede una actividad, en principio, tan “inútil” e “impráctica” incidir sobre la acción?

Sin embargo, al responder a esta cuestión no termina por reducir la distancia entre teoría y praxis, sino que al contrario insiste en que “en nuestro mundo no hay oposición más radical que entre hacer y pensar” (*ibid.*, 71). Lo que sí intenta mostrar es que aunque las actividades mentales no puedan cambiar la realidad de manera directa, “los principios a partir de los cuales actuamos y los criterios a partir de los cuales juzgamos y conducimos nuestras vidas dependen, en última instancia [...] de la manera de llevar a cabo estas actividades mentales aparentemente sin provecho, que no producen resultado alguno y que ‘no nos dotan directamente con el poder para actuar’” (*ibid.*, 71).

Ahora bien, de acuerdo con las palabras citadas al comienzo de este apartado, parte de la respuesta al asunto mencionado se encuentra en el carácter negativo del pensar, en su capacidad para poner en cuestión los valores establecidos. Este es el elemento de purgación que lo caracterizaría: su capacidad para tomar distancia crítica con respecto a la realidad, para sacar a relucir las implicaciones de las opiniones no examinadas; y para destruir, de esta forma, doctrinas, teorías e, incluso, convicciones asumidas. En esa medida, el pensamiento sería para Arendt, como lo ha señalado Esposito,

“impolítico”, es decir, “no un espacio, y menos aún un valor situado por fuera de lo político e indiferente a ello, sino el trascender interno a lo político en tanto categoría afirmativa” (Esposito, 1988: 120-121).

Pero en la cita también se señala que este carácter “destrutivo” del pensamiento tiene implicaciones políticas en tanto que trae consigo un efecto liberador para la más política de las actividades mentales, la facultad de juzgar. Pues, como ya había aparecido desde “Comprensión y política”, esta facultad implica comprender un particular *qua* particular sin subsumirlo en reglas o conceptos generales dados. De modo que el hombre dotado de capacidad de juicio, como se había hecho evidente a partir del caso Eichmann, puede comprender las circunstancias particulares a las que se enfrenta sin atenerse a los criterios y valores establecidos. Lo que se hace más claro ahora es que esta capacidad no puede ejercerse adecuadamente sin el ejercicio de purgación, sin la distancia crítica, que supone el pensar.

En esa medida, aunque pensamiento y juicio no coinciden, dado que el primero sería meramente contemplativo, aislado y solitario, mientras que el segundo implicaría siempre una atención al mundo y a su pluralidad, en todo caso, según Arendt, ambos se encontrarían interrelacionados. Pues, el juzgar, sería una consecuencia del efecto “liberador del pensar” que se haría visible en nuestra relación con el mundo y, en tanto tal, realizaría el pensamiento, lo haría manifiesto en

el mundo de las apariencias. En este sentido, “la manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo” que, para la autora, sería propia del juzgar. Una capacidad que “en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico puede prevenir catástrofes, al menos para mí” (*ibid.*, 193). Pues, como lo pusieron en evidencia aquellos que se resistieron al totalitarismo, puede prevenir que todas las personas se dejen llevar por las circunstancias, adaptándose a la realidad y a las reglas que se les ofrecen.

Empero, que sólo en situaciones críticas se muestre la relevancia práctica del juzgar no implica que sea una actividad políticamente marginal. En efecto, como ya se señaló, se trata de una actividad que no abandona el mundo de las apariencias a pesar de que se retira de toda participación activa, y que supone una dimensión pública, plural a pesar de tratarse de una actividad mental, contemplativa (cf., *ibid.*, 94). Pero además, como ya se anunciaba desde “Verdad y política”, el que esta actividad traiga consigo una forma peculiar de relacionarse con el pasado también tendría incidencia sobre la forma en que se asumen los asuntos humanos y por ende, sobre el ámbito que, desde el punto de vista de Arendt, se encuentra en el centro de la política. En ese sentido, afirma:

Desde que trasciendo los límites de mi vida individual y comienzo a reflexionar sobre el pasado, juzgándolo, y sobre el

futuro, creando proyectos de la voluntad, el pensamiento deja de ser una actividad políticamente marginal. Y tales reflexiones surgen de manera inevitable en situaciones políticas críticas (*ibid.*, 192).

Por ende, en situaciones críticas se *reconocería* y se haría más patente el significado político de la comprensión del pasado que traería consigo el juzgar, pero esto no significa que sólo lo adquiriera en tales circunstancias. Además, la forma en que Arendt caracteriza tales momentos críticos puede mostrar que se trata, en cierta medida, del horizonte en el que nos movemos desde la modernidad. Es decir, cuando se debilitan los referentes establecidos, cuando se rompe el hilo de la tradición, cuando –en palabras que retoma de Tocqueville– “el pasado ha dejado de arrojar su luz sobre el futuro” (cf., Arendt, 1968 [2006]: 6, 13-14), entonces, se hace patente esa brecha que tradicionalmente había sido condición especial del hombre de pensamiento, de aquel que se ubicaba en un presente intemporal, esto es, la brecha entre pasado y futuro. Pero cuando esta brecha deja de ser una experiencia restringida a “aquellos pocos que hicieron del pensar su tarea primordial”, se convierte, según Arendt, en “una realidad tangible, una perplejidad para todos; es decir, en un hecho de relevancia política” (*ibid.*, 13). Y es aquí, en esta brecha, donde nos ubicamos cuando adoptamos esa imparcialidad, esa posición de árbitro, que sería propia del juzgar y de su mirada contemplativa:

En esta brecha entre pasado y futuro encontramos nuestro lugar en el tiempo cuando pensamos, es decir, cuando tenemos la suficiente distancia del pasado y del futuro para confiar en encontrar su significado, para asumir el papel de “árbitros” o jueces de los múltiples asuntos sin fin de la existencia humana en el mundo, sin llegar jamás a la solución final de los enigmas, pero siempre dispuestos a aportar nuevas respuestas a la pregunta sobre qué sea todo esto (*ibíd.*, 209-210).

Y ¿qué es esta “posición de árbitro”, cuyo deseo incita a esta ensoñación, sino el asiento de los espectadores pitagóricos, que son “los mejores” porque no participan en la lucha por la fama y los bienes, desinteresados, no comprometidos, serenos, atentos sólo al espectáculo? Son ellos quienes pueden descubrir su significado y juzgar la representación (*ibíd.*, 207).

Así, parecería que al darnos la posibilidad de establecernos en una condición que se ha vuelto políticamente significativa, el juzgar adquiriría —pero no a pesar de, sino en virtud de su peculiar mirada contemplativa— una relevancia política no marginal.

3.2 El “tribunal del mundo” o la dignidad humana

De acuerdo con lo señalado al concluir el apartado anterior, al juzgar, al iluminar los acontecimientos del pasado con la mirada desinteresada del narrador, podríamos establecernos en esa brecha entre pasado y futuro

que caracterizaría nuestra condición moderna. Sin embargo, esa tarea se vería obstaculizada por el concepto de historia que es característico de esta misma época. En efecto, de acuerdo con esta concepción las entidades singulares o los eventos particulares no resultan significativos en sí mismos, sino sólo en relación con la noción de proceso y, más exactamente, con la idea de un movimiento progresivo necesario, que apunta a una finalidad del mismo, al futuro (*cf.*, Arendt, 1958 [2006]: 61). Aquí se encuentra la desesperación del hombre moderno “ante la posibilidad de nunca experimentar y conocer adecuadamente todo lo que es dado al hombre y no hecho por él” (*ibíd.*, 63); pero también el intento filosófico tradicional de escapar de las frustraciones y de la fragilidad de la acción humana, al construirla a imagen del hacer (*cf.*, *ibíd.*, 79).

Ahora bien, esta noción de historia implica que la idea de un movimiento progresivo es lo que le confiere sentido a todo y, por ende, que el evento sólo resulta significativo como expresión de tal movimiento, como efecto de una causalidad latente, y como momento necesario de un fin futuro, que se pospone al infinito (*cf.*, *ibíd.*, 64). Así, el acontecimiento se subordina al progreso, el pasado al futuro, la contingencia a la necesidad. Pero, de esta forma se niega la misma actividad de juzgar. Pues, como lo destaca acertadamente Beiner (*cf.*, 2003: 228), si hay un progreso en la historia, si la historia tiene un final, el juicio es pospuesto al infinito y con ello el juzgar mismo

se vuelve imposible. Por ende, asumir la posibilidad de juzgar trae consigo oponerse a la noción de historia que ha dominado en la modernidad, para defender que es el historiador el que puede iluminar el pasado, otorgándole sentido a los acontecimientos en su factualidad y contingencia:

Si el juicio es nuestra facultad para tratar con el pasado, el historiador es el hombre que investiga y quien al narrarlo sienta su juicio sobre aquél. Si esto es así, podemos reclamar nuestra dignidad humana, reconquistándola, por decirlo así, de la pseudo-divinidad de la edad moderna llamada Historia ['History'] [...] (Arendt, 1978: 216).

Así, como ya lo había sugerido en "Verdad y política", el juicio podría rescatar la factualidad y el *shock* de los acontecimientos del monopolio de toda historia procesual o progresiva. Pero ahora se hace más claro que con ello también se puede recuperar el pasado en su propia luz, aunque de manera fragmentaria y nunca definitiva. En efecto, como lo señala Esposito, en tanto que toda visión progresiva de la historia mira siempre al futuro, tiende a consignar el pasado al futuro, y con ello a cancelar su fuerza y su dignidad. Pero al romper con la tradición que termina por autolegitimarse con tales teorías, podría adquirirse nuevamente una "mirada nítida sobre el pasado", podría recuperarse "su potencia no predicada", otorgándole un significado distinto al que la tradición le había asignado (cf., Esposito, 1988: 117-119).

Sin embargo, como se sugiere en las palabras citadas, con todo esto también está en juego la dignidad y fuerza de las acciones humanas. Pues al concebir los acontecimientos como momentos de un proceso se niega el que sean comienzos, eventos impredecibles y nuevos que ponen de manifiesto la libertad humana. De esta forma, se recupera la idea ya sugerida en "Comprensión y política" según la cual sólo una comprensión que pueda iluminar el acontecimiento como tal puede afirmar la libertad humana: el que seamos un comienzo y capaces de comenzar. De hecho, Arendt termina por afirmar explícitamente al final del volumen dedicado a la voluntad, que sólo el juicio, como comprensión de lo particular *qua* particular, puede resolver el *impasse* en el que caemos cuando tratamos de afirmar la libertad humana, como comienzo espontáneo de lo nuevo (cf., Arendt, 1978: 217). Esta, ciertamente, es una cuestión que adquiere mayor relevancia en los textos tardíos, cuando se hace más patente la brecha que caracteriza nuestra condición moderna, y se hace más clara la incidencia que puede tener la comprensión del pasado en nuestra manera de relacionarnos con el mundo.

Se trata de la brecha que Arendt encuentra en la parábola de Kafka, a la que alude varias veces a lo largo de su obra, y que está en el trasfondo de las palabras citadas al final del apartado anterior. El escenario de esta parábola es un campo de batalla en el que chocan las fuerzas del pasado y del futuro. En este punto de choque

se para aquel a quien Kafka se refiere meramente como “él”. “Él”, según Kafka, sueña con una región que esté por encima del frente de batalla, ese espacio intemporal del pensamiento tematizado por la tradición filosófica. Sin embargo, según Arendt, lo que falta en esta descripción de ese “evento del pensamiento”, que en la modernidad se ha vuelto una realidad tangible, un hecho de relevancia política, es “una dimensión espacial en la que el pensamiento pudiera ejercerse sin ser forzado a saltar por completo del tiempo humano” (cf., Arendt, 1968 [2006]: 11). Y aquí, precisamente podría entrar en juego la capacidad de juzgar.

En efecto, cuando se rompe el hilo de la tradición, cuando el pensamiento se separa de los acontecimientos y el pasado no puede iluminar más el futuro, el juicio nos permite establecernos en esa brecha, es decir, nos permite asumirla, sin proyectar el futuro en el pasado para despojarlo de su fuerza; sin reducir lo acaecido a una narrativa explicativa que lo despoja de su significado, y sin negar, consiguientemente, la carga de responsabilidad que trae consigo la libertad humana.

Pues, al ubicarse tanto a distancia del pasado como del futuro, el narrador no intentaría asumir la posición atemporal del pensador que intenta trascender la pugna entre tales fuerzas, sino que se movería más bien, para decirlo en la palabras metafóricas de Arendt, en la diagonal que ellas forman, en “una dimensión espacial en la que el pensamiento podría ejercerse sin ser

forzado a saltar del tiempo humano” (Arendt, 1968 [2006]: 11). Es decir, sin saltar de la finitud, de la contingencia e imprevisibilidad del modo humano de estar en el mundo. Esto sería algo que el juicio conseguiría al iluminar el sentido del acontecimiento con su propia luz, al hacerlo significativo en su imprevisibilidad y contingencia, y al permitirnos, de este modo, reconciliarnos con la contingencia e imprevisibilidad de un mundo en el que no debemos evadir el peso de nuestra libertad.

Así, estas consideraciones indican que al relacionar la actividad de juzgar con el juicio retrospectivo del narrador, Arendt no llega a privilegiar la mirada contemplativa sobre la vida activa, como si al final de su trayectoria intelectual hubiera terminado por desandar lo andando. Al contrario, lo anterior muestra que la tarea que emprende para devolverle su dignidad a los asuntos humanos, implica también la posibilidad de comprenderlos, de cuidarlos y recordarlos en todo lo que implican. Pues, sin una memoria para heredar y cuestionar, para reflexionar sobre ellos y recordar; sin la articulación llevada a cabo por el recuerdo, los acontecimientos con su fuerza de colisión, con su obstinada factualidad y novedad se perderían en el tiempo. Y con ello, como ya se afirmaba desde “Verdad y política”, el campo político quedaría privado “no sólo de su principal fuerza estabilizadora sino del punto de partida desde el cual cambiar, empezar algo nuevo” (Arendt, 1967 [2006]:254). ☞

NOTAS

- 1 *The Life of the Mind* se conoce en español como *La vida del espíritu*. Prefiero, sin embargo, traducir “mind” por “mente”.
- 2 Piénsese, por ejemplo, en los artículos de Denny (1979), Taminioux (1984), Steinberg (1990), Kateb (2001), D. Taylor (2002), Parvikko (2003), y en diversas obras monográficas dedicadas al pensamiento de Arendt. Por ejemplo, las de Bazzicalupo (1996: 285-354), Passerin D’ Entrèves (1994: 101-138), Forti (2001: 389-431).
- 3 Este esfuerzo exegético puede encontrarse, por ejemplo, en el comentario que Ronald Beiner ofrece a las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*.
- 4 Por ejemplo Flynn (1988: 128-140), P. Riley (1992: 305-319), Rivera de Rosales (2005: 3-31).
- 5 Así, para citar algunos ejemplos, Ernst Vollrath ha propuesto un tipo de “racionalidad práctica” basada en el acuerdo interpersonal que resultaría adecuada para tratar los asuntos políticos (cf., *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, 1977); Ronald Beiner ha planteado una forma de deliberación que podría sugerir los principios sobre los cuales ha de basarse una comunidad política (cf., *Political Judgment*, 1983); Sheyla Benhabib ha defendido una modalidad del actuar comunicativo que permitiría conciliar un punto de vista moral universalista con una atención particularista al contexto, según lo propone en el artículo “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt’s Thought” (1988) y en su libro *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996); Jennifer Nedelsky (cf., “Judgment, Diversity, and Relational Autonomy”, 2001) y Iris Young (cf., “Assymetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder and Enlarged Thought”, 2001) han intentado tematizar una forma de pensamiento, éticamente relevante, que pueda permitir el reconocimiento de la diferencia y de la pluralidad en sociedades diversas como las contemporáneas. Para una presentación crítica de algunas de estas propuestas véase Simona Forti (2001: 403-431).
- 6 Si bien no sobra aclarar que todas estas son perspectivas plausibles que muestran la actualidad del pensamiento arendtiano.
- 7 Extracto de la conferencia “Action and the Pursuit of Happiness” dictada en el Meeting de la American Political Science Association, septiembre de 1960, citado por Melvyn A. Hill (1979: 296).
- 8 Cito los textos de Arendt indicando primero el año de la primera publicación del escrito, seguido por el año de la edición que uso, y el número de página de esta última.
- 9 Como es sabido Arendt retoma de Kant la distinción entre un uso determinante y uso reflexionante de la facultad de juzgar. Con lo primero se alude al uso de la facultad de juzgar que parte de lo universal como dado, para encontrar el particular mediante el cual se lo pueda determinar. Con lo segundo, en cambio, se indica un modo de juzgar que parte de lo particular como lo dado, para el cual hay que encontrar lo general que permita comprenderlo (cf., CJ, PI, 16;

BXXVI). Kant distingue además, entre juicio reflexionante teleológico y juicio meramente reflexionante (al que también denomina juicio estético reflexionante o juicio de gusto). En este caso el particular dado, aunque pueda remitirse a un principio general, permanece en todo caso como particular, esto es, como no subsumible bajo ningún concepto determinado (cf., CJ, PI, 29-30; BXLIV-BXLV). Generalmente Arendt tenderá a referirse al juicio a secas para aludir a este uso meramente reflexionante de la facultad de juzgar.

- 10 Aunque se trata de una amenaza que, según Arendt, en cierta medida también estaría latente en los regímenes no totalitarios, con sus medios interesados de propaganda masiva y su manejo parcializado de la información.
- 11 En palabras de Arendt: “todas esas funciones políticamente relevantes [se refiere al juicio del historiador y al novelista] se realizan por fuera del campo político. Ellas requieren falta de compromiso e imparcialidad, una liberación respecto del propio interés en el pensamiento y en el juicio” (*ibid.*, 258).
- 12 En las tardías *Conferencia sobre la filosofía política de Kant*, Arendt se extiende en este punto, identificando esta “mentalidad amplia” que el juicio de gusto supondría con la peculiar comunicabilidad del mismo, que la imaginación y el sentido de comunidad posibilitarían (cf., Arendt, 1982 [1992]: 63-72).
- 13 No puedo detenerme a problematizar este asunto, pues esto desbordaría las intenciones de este ensayo. Pero sí considero que la cuestión de la comunicabilidad del juicio de gusto, en que residiría fundamentalmente, para Arendt, su dimensión política, es uno de los aspectos más complejos y discutibles de su pensamiento. A mi modo de ver, en efecto, por momentos la autora tiende a definir esta comunicabilidad como el consenso que está dado por una comunidad empírica; mientras que en otras ocasiones se refiere a ello sólo como una expectativa de acuerdo, como algo que esperamos y que nunca podemos realizar plenamente, dado el carácter inabarcable y las diferencias irreductibles de la pluralidad humana. Sin embargo, en contraste con Beiner (cf., 2003: 235), no creo que el error de Arendt resida en privilegiar lo segundo, es decir, la perspectiva más “ideal”, “regulativa”, frente a lo primero, es decir, frente a la perspectiva “comunitarista”. Al contrario, creo, en parte con Lyotard (1999: 92-93) y Esposito (1999: 102-106), que el segundo enfoque es más consecuente con el carácter “irrepresentable de la pluralidad” humana que Arendt afirma a lo largo de sus obras. Y por ende, si algo resulta cuestionable es que tienda a desplazar este segundo enfoque para asumir el primero.
- 14 En las *Conferencias*, Arendt también insiste en que el juicio implica una actitud desinteresada, contemplativa, si bien aquí enfatiza la relevancia que esto tiene para la imparcialidad del juicio retrospectivo del historiador (cf., Arendt, 1982 [1992]: 67).
- 15 Este es un aspecto del juicio en el que también se insiste en las *Conferencias* (cf., Arendt, 1982 [1992]: 71-72).
- 16 En las *Conferencias*, sin embargo, este es un punto que se hace más explícito (cf., Arendt, 1982 [1992]: 61-63).

- 17 Ciertamente, una lectura más exegética del texto kantiano puede mostrar que en éste no predomina el punto de vista de la pluralidad –y de la mentalidad amplia–, sino la perspectiva universal de la subjetividad trascendental. La pluralidad puede encontrarse en cierta medida en el párrafo §40, que cobra una importancia central en la lectura de Arendt, pero que en realidad tiene una posición marginal en la Tercera Crítica. Sin embargo, es claro que, más que una exégesis fiel de este texto, Arendt se propone una reapropiación del mismo, que permita actualizar algunos de sus temas.
- 18 Este texto fue reimpresso en 1961 en la colección de ensayos que Arendt tituló *Between Past and Future: six Exercises in Political Thought*, y que amplió luego con dos ensayos más en 1968 bajo el título *Between Past and Future: eight Exercises in Political Thought*. Este también es el caso de “La crisis en la cultura”.
- 19 Este es uno de los ensayos que se agregaron en 1968 para conformar *Between Past and Future: eight Exercises in Political Thought*.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria:

- ARENDRT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism* [1951], Harvest Book – Harcourt, San Diego, New York, London, 1973.
- . “Understanding and Politics” [1953]. En: *Essays in Understanding* (1930- 1954), edited and with an introduction by Jerome Kohn, Schocken books, New York, 1994.
- . “The concept of History: Ancient and Modern” [1958]. En: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Classics, 2006.
- . “The Crisis in Culture: its Social and its Political Significance” [1961]. En: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Classics, 2006.
- . *Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil* [1963], Penguin Books, New York, 1994.
- . “Some Questions of Moral Philosophy” [1965-1966]. En: *Responsibility and Judgment*, edited and with an introduction by Jerome Kohn, Schocken books, New York, 2003.
- . “Truth and Politics” [1967]. En: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Classics, 2006.
- . *The Life of the Mind* [1978], edited by Mary MacCarthy, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, New York, London, 1978.
- . *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, edited by Ronald Beiner [1982], The University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Secundaria:

- BAZZICALUPO, Laura. *Hannah Arendt: la storia per la politica*, edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1996.
- BEINER, Rudolf. *Political Judgment*, Chicago University Press, Chicago, 1993.
- . "Hannah Arendt y la facultad de juzgar". En: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. de Carmen Corral, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 157-270.
- BOELLA, Laura. "Qué significa pensar políticamente". En: *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés [compiladora], traducción Xavier Calvo [et al.], Gedisa, Barcelona, 2000.
- BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Modernity and Political Thought, Vol. 10, Northon Schoolman, Londres, 1996.
- . "Judgment and the moral foundations of politics in Arendt's thought". En: *Political Theory*, vol. 16, No 1, febrero, 1988, pp. 29-51.
- DENNENY, Michael. "The privilege of ourselves: Hannah Arendt on judgment". En *Hannah Arendt: the recovery of the public world*, ed. Melvyn A. Hill, N.Y., 1979.
- ESPOSITO, Roberto. *Categorie dell' impolitico*, Il mulino saggi, Bologna, 1988.
- . "Polis o communitas". En: *Hannah Arendt*, introduzione e cura di Simona Forti, Mondadori, Milano, 1999, pp. 94-106.
- FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*, traducción de Irene Romera Pintor y Miguel Angel Vega Cernuda, Cátedra, Madrid, 2001.
- FLYNN, Bernard. "Arendt's appropriation of Kant's theory of judgment". En: *Journal of the British society for phenomenology*, May [1988]: 128-140.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, vol. 1, pp. 127-130.
- HILL, Melvyn A. (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, ed., N.Y., 1979.
- JONAS, Hans. "Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt". En: *Hannah Arendt - el orgullo de pensar*, Fina Birulés [compiladora], traducción Xavier Calvo [et al.], Gedisa, Barcelona, 2000.
- KATEB, George. "The judgment of Arendt". En: *Judgment, Imagination, and Politics*, ed. Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky, Rowman & Littlefield, 2001, pp. 121-138.
- LEFORT, Claude. "Hannah Arendt y la cuestión de lo político". En: *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés [compiladora], traducción Xavier Calvo [et al.], Gedisa, Barcelona, 2000.

- LYOTARD, J. F. "Sopravvisuto". En: *Hannah Arendt*, introduzione e cura di Simona Forti, Mondadori, Milano, 1999, pp. 63-93.
- NEDELSKY Jennifer. "Judgment, Diversity, and Relational Autonomy". En: *Judgment, Imagination, and Politics*, ed. Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky, Rowman & Littlefield, 2001, pp. 103-120.
- PAREKH, Bhikhu. *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, The MacMillan Press, London, 1988.
- PARVIKKO, Tuija. "Hannah Arendt and the Arrogance of Judgment". En: *Alternatives*, 28 (2003), 199-213.
- PASSERIN D'ENTREVES, Maurizio. *The political philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London, 1994.
- RILEY, Patrick. "Hannah Arendt on Kant, truth and Politics". En: *Essays on Kant's political philosophy*, ed. Howard Lloyd Williams, Chicago University Press, 1992.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto. "Kant y Hannah Arendt". En: *Ideas y Valores*, No. 128, Bogotá, agosto de 2005, pp. 3-31.
- SÁNCHEZ, Cristina. *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003.
- STEINBERGER, Peter. "Hannah Arendt on Judgment". En: *American Journal of Political Science*, Vol. 34. No 3, agosto, 1990, pp. 803-821.
- TAMINIAUX, Jacques. "Événement, monde et jugement selon Hannah Arendt,". En: *La force de l'événement*, Passé present, Editions Ramsay, 1984, Paris, 24-38.
- TAYLOR, Dianna. "Hannah Arendt on Judgment: Thinking for Politics". En: *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 10 (2), 151-169.
- YOUNG Iris. "Assymetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder and Enlarged Thought". En: *Judgment, Imagination, and Politics*, ed. Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky, Rowman & Littlefield, 2001, 2001, pp. 205-218.