

# Acción, Pensamiento y Juicio en Hannah Arendt\*

Miguel Ricardo Ruano Gomes

## Índice

INTRODUCCIÓN . . . . .	3
1 LA ACCIÓN . . . . .	4
1.1 El concepto de <i>Vita-activa</i> y su devenir semántico . . . . .	4
1.2 Distinción entre público y privado y la emergencia de lo social en el espacio público . . . . .	8
1.3 La Condición Humana: La Acción . . . . .	10
1.3.1 Labor y Trabajo . . . . .	10
1.3.2 Pluralidad y Discurso . . . . .	11
1.3.3 El carácter contingente de la acción, el perdón y la promesa . . . . .	14
1.4 Distinción entre <i>Acción</i> y <i>Producción</i> . . . . .	17
1.5 A modo de recopilación . . . . .	20
2 EL PENSAMIENTO . . . . .	25
2.1 La actividad del pensar en un mundo de las apariencias . . . . .	26
2.2 Invisibilidad y retirada . . . . .	28
2.3 El pensar y las reflexiones morales . . . . .	30
2.3.1 Búsqueda por una respuesta a la cuestión ¿qué nos hace pensar? . . . . .	30
2.3.2 El vínculo entre la facultad de pensar y la moral . . . . .	33
2.3.3 El <i>dos-en-uno</i> . . . . .	36
2.4 A modo de recopilación . . . . .	38
3 EL JUICIO . . . . .	42

---

\*Treball de Recerca, Master Oficial de Pensament Contemporani, Universitat de Barcelona, Facultat de Filosofia, Tutora: Dra. B. Román.

3.1	Dos teorías del juicio, el primero modelo . . . . .	42
3.2	Relación entre pensamiento y juicio . . . . .	43
3.3	La primera teoría del juicio de Arendt . . . . .	45
3.4	Las conferencias sobre la filosofía política de Kant . . . . .	46
3.4.1	Crítica a las concepciones de historia y progreso kantianas	47
3.4.2	El carácter social del juicio . . . . .	49
3.4.3	Publicidad y pensamiento crítico . . . . .	50
3.4.4	La imparcialidad y el pensamiento extensivo . . . . .	52
3.4.5	El actor y el espectador . . . . .	53
3.4.6	El juicio estético kantiano . . . . .	56
3.4.7	Criterios para juzgar: la imaginación y el sentido común .	57
3.5	A modo de recopilación . . . . .	60
	CONCLUSIONES . . . . .	64
	REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS . . . . .	72

## INTRODUCCIÓN

**E**N la presente investigación dirigimos un conjunto de preguntas a Hannah Arendt. El interrogante fundamental de nuestra investigación versa sobre de qué forma se pueden vincular la actividad política y la facultad del pensamiento. Esta pregunta remite de inmediato a ¿cuales son las características de la acción humana? Y ¿cuales son las características de la facultad del pensamiento? Consideramos que según Hannah Arendt la facultad que permite una solución de continuidad entre pensamiento y acción es la facultad del juicio. Luego surgirá una tercera y cuarta cuestión: ¿cuales son las características fundamentales de la facultad del juicio? Y ¿como es que esta permite establecer una conexión entre la acción y el pensamiento?

Estas cuestiones tienen como objetivo analizar y comprender, dentro del marco conceptual arendtiano, la difícil relación entre política y pensamiento, y de finalmente, entender cuál es el lugar del pensador en una comunidad de personas que se relacionan entre sí, o sea, ¿qué es lo que puede hacer un pensador en su comunidad? y ¿de qué manera puede tener un papel políticamente relevante en favor de la comunidad a que pertenece?

Las fuentes primarias de nuestra investigación serán las siguientes obras de Hannah Arendt: *The Human Condition*, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, *¿Que es la Política?*, *La Promesa de la Política*, *De la Historia de la Acción*, *Eichmann in Jerusalem*, *Responsibility and Judgment*, *The Life of the Mind*, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Dividimos el trabajo en tres capítulos, en el primero trataremos de investigar detalladamente la condición humana de la acción, en el segundo trataremos la facultad del pensar, y en el tercero analizaremos la facultad del juicio. Al final de cada capítulo haremos puntualizaciones críticas y, finalmente, en el último capítulo haremos las conclusiones finales.

## 1 LA ACCIÓN

### 1.1 El concepto de *Vita-activa* y su devenir semántico

El concepto de acción está íntimamente vinculado al significado originario de la expresión *vita-activa*, “a life devoted to public-political matters.”<sup>1</sup> ; lo que pretendemos ahora es, siguiendo la evolución semántica de la expresión, llegar a entender más claramente el concepto originario de acción como actividad política por excelencia: aquella que tiene por objeto lo que se puede discutir y que es del interés común. Esto nos permitirá explicar toda una dinámica evolutiva referente a la determinación del *status* de la acción política, que adquiere finalmente, en la contemporaneidad, una determinada significación totalmente distinta de la original.

La expresión *Vita-activa* está, al parecer de Hannah Arendt en gran medida, determinada por un evento histórico: el juicio de Sócrates, que supone el conflicto entre el pensador (la minoría y su verdad) y la Polis (la mayoría y su opinión). La relación entre filosofía y política es, según Arendt, el tema de la filosofía política desde los principios de la filosofía occidental; por eso cita a Robert Cumming: “The subject-matter of modern political philosophy (...) is not the polis or its politics, but the relation between philosophy and politics.”, cómo una y otra actividad se van interrelacionando y interdeterminando, añadiendo el comentario de que “This remark actually applies to all political philosophy and, most of all, to its beginnings in Athens”<sup>2</sup>. Pero, según Arendt, la política debe ser considerada en sí y por sí misma, no como medio o simple sujeto de relación. El tema central de la filosofía política, para Arendt, debe ser la pluralidad y no la relación de la filosofía con la política:

“If philosophers, despite their necessary estrangment from everyday life of human affairs, were ever to arrive to a true political philosophy they would have to make the plurality of man, out of which arises the whole realm of human af-

---

<sup>1</sup>Arendt, H.: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p.12.

<sup>2</sup>Arendt, H.: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p.22.

fairs – in its grandeur and misery – the object of their *thaumadzein*”.<sup>3</sup>

Vamos a distinguir, siguiendo Arendt, entre aquel que se dedica a pensar de aquellos otros a que Kant llama pensadores profesionales; los primeros asumen la tarea del pensar como una actividad esencialmente crítica, mientras que los segundos transforman la característica destructiva de la actividad del pensar en resultados positivos, pervirtiendo de este modo la facultad del pensar, porque su principal característica es no dejar nada atrás sino perplejidad.

Para entender el significado originario de la expresión *Vita-activa* Arendt investiga Aristóteles. Para el filósofo peripatético había tres formas de vida libre: la vida orientada hacia las cosas bellas; la vida dedicada a los asuntos de la polis; y la vida del filósofo, dedicada a la contemplación de las verdades eternas. La labor y el trabajo, como dimensiones de la *Vita-activa*, no se constituyen en este caso como un *Bios*, un organismo, esto es, como algo digno y auténticamente humano. En la Grecia antigua el *Bios Politikon* era una forma de vida libremente escogida. Pero con la desaparición de la ciudad-estado la expresión *Vita-Activa* pierde su carácter exclusivamente político y asume otro tipo de significación: “all kinds of active engagement in the things of this world”<sup>4</sup>. La acción pasa a significar una actividad conectada al ámbito de la necesidad, lo que corresponde a la supervivencia y a las exigencias del cuerpo, y la actividad puramente libre pasa a ser la vida contemplativa. Este cambio de paradigma tiene origen en Platón, para el cual la *polis* tenía, como fin último, justamente la función de asegurar la vida contemplativa del filósofo. Según la interpretación de la autora, la ulterior pretensión cristiana de distanciamiento hacia lo político tiene origen en esta “philosophic *apolitia* of late antiquity”<sup>5</sup> pasando a ser exigido a todos lo que antes era exigido a unos pocos, justamente la posibilidad de vivir una vida contemplativa. Así, hasta el inicio de la Era Moderna, la expresión *Vita-Activa* connotó inquietud, negocio y *Askolia* (ocupación,

<sup>3</sup>Arendt, H.: *Philosophy and Politics*, Spring, Social Research, Vol. 57, Nro. 1, p.73.

<sup>4</sup>Arendt, H.: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p.14.

<sup>5</sup>Arendt, H.: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p.15.

desasosiego). La prioridad de la actividad contemplativa sobre la acción tiene como fundamento la idea de que los productos fabricados por el hombre no pueden igualar en belleza a los frutos de la naturaleza, y que la belleza del *Kosmos* sólo es accesible al hombre cuando éste se encuentra en estado de reposo. La tradición relegó así la *Vita-activa* a un segundo plano en favor de la vida contemplativa. Esta tendencia de la tradición fue todavía mas acentuada por el cristianismo, que con su creencia en otra vida después de la muerte, reservaba las alegrías para la facultad de la contemplación. Reafirmamos no obstante que el origen de esta tradición no es cristiana, sino platónica, y fue determinante en la tradición del pensamiento occidental.

Lo que Arendt pretende afirmar es que la jerarquía tradicional “has blurred the distinctions and articulations within the *vita activa* itself”<sup>6</sup> y a pesar de la aparente transformación que parecen comportar las obras de Nietzsche y Marx, la estructura conceptual permaneció más o menos idéntica

“The modern reversal shares with the traditional hierarchy the assumption that the same central human preoccupation must prevail in all activities of man, since without one comprehensive principle no order could be established. This assumption is not a matter of course, and my use of the term *vita activa* presupposes that the concern underlying all its activities is not the same as and is neither superior nor inferior to the central concern of the *vita contemplativa*.”<sup>7</sup>

La pérdida del significado original de la expresión *vita activa* está relacionada con la diferencia entre el concepto de inmortalidad y eternidad. La preocupación pre-socrática está asociada al concepto de inmortalidad, esto es, el hombre habitaba en medio de entidades inmortales, los dioses y la *physis*, y su forma de emerger de entre éstos, en cuanto que ser individual e irrepetible, era por medio de la acción, la actividad de edificar bellas obras que atestigüen la existencia del hombre y garanticen su inmortalidad en la memoria colectiva de la comunidad. Mas tarde, con el descubrimiento del concepto de eternidad, atribuida

<sup>6</sup>Arendt, H.: Op. Cit. p.17.

<sup>7</sup>Ibidem, p.17.

por Arendt a Sócrates a partir de su experiencia directa con el carácter contingente de la polis, el deseo de inmortalidad pasa a un segundo plano, y lo deseado, finalmente, es la eternidad, que implica para su contemplación la negación de lo contingente y de lo mundano. Con la pérdida de valor del concepto de inmortalidad y con la valorización del concepto de eternidad, la acción política, como una forma de expresión de la *vita activa*, del *bios-politikon*, fue hasta hoy colocado en un plano secundario. Lo que se perdió fue la significación original de *vita activa*, implicada en el concepto de inmortalidad, que fijaba la acción como algo fundamental, en el sentido de dar testimonio del ser humano entre los dioses inmortales y la naturaleza cíclica e imperecedera. La memoria de las bellas acciones era garantizada por la polis. Lo que se perdió con la invención del concepto de eternidad fue la noción de que las bellas obras, de carácter político, son de un rango superior al garantizar a su autor la inmortalidad. Era de esta forma que los antiguos griegos se permitían salir del tiempo cíclico y siempre repetido de la naturaleza, e irrumpir abriendo un espacio de creación e identidad en un medio totalmente indiferenciado. Al revés, la búsqueda humana de la eternidad obliga a la quietud como condición de posibilidad de la contemplación de dicha eternidad.

Encontramos válido de sobremanera en la autora su preocupación por los asuntos políticos y mundanos, porque creemos firmemente que la comunidad política en que habitamos necesita estar comprometida con su época para evitar catástrofes que, en muchos casos, tienen su origen en el olvido de lo que es materia del interés de todos y de la reflexión que estos temas requieren. Así, en esta investigación de la evolución del concepto de *vita-activa* podemos encontrar la tendencia generalizada a la creciente falta de compromiso y espíritu crítico del ciudadano.

Creemos que toca al pensador, entre otras cosas, alertar para los peligros que pueden advenir de la falta de compromiso del ciudadano para con su comunidad, ya que éste está obligado por su condición a participar: “The role of the philosopher, then, is not to rule the city but to be its “gadfly,” not to tell philosophical truths but to make citizens more truthfull.”<sup>8</sup> y “Socrates seems to have believed that the political

---

<sup>8</sup>Arendt, H.: *Philosophy and Politics*, Spring, Social Research, Vol. 57, Nro. 1, p.81.

function of the philosopher was to help establish this kind of common world, built on the understanding of friendship, in which no rulership is needed.”<sup>9</sup>

Los problemas serían ¿de qué forma?, ¿como actor o como mero espectador? y ¿con qué autoridad se puede exigir del pensador una forma de vida comprometida?, y considerando los peligros que pueden advenir de esta relación, tal como nos advierte Arendt en una carta a Jaspers:

“sospecho que la filosofía no es totalmente inocente en este lío. Naturalmente no en el sentido de que Hitler tenga alguna cosa que ver con Platón. Más bien diría en el sentido de que la filosofía occidental no ha tenido nunca un concepto claro de la realidad política, y no podía tener uno, ya que por necesidad, ha hablado *del* hombre y sólo tangencialmente se ha ocupado de la pluralidad.”<sup>10</sup>

## 1.2 Distinción entre público y privado y la emergencia de lo social en el espacio público

Para determinar con exactitud el concepto de acción de Hannah Arendt, tenemos que percibir claramente el espacio y el objeto que ésta le atribuye. En primer lugar hay que hacer referencia al paradigma político griego, donde la asociación de personas resulta obra de la mera contingencia, en cambio, el término latino “sociedad” designa la asociación voluntaria de personas orientada a un determinado fin. La política es en su esencia una práctica que se sitúa fuera del ámbito de la necesidad, su ejercicio es concretado por el discurso, y el discurso pertenece a la esfera pública, porque en la esfera privada encontramos la no-discursividad, la violencia, la total ausencia de diálogo. En el paradigma griego al ámbito de lo público corresponde a la discursividad y la acción, mientras que al ámbito privado corresponde el silencio y la violencia.

El fenómeno de lo social, de origen moderno, trasladó el interés privado al ámbito de la esfera pública. El espacio público que en la Grecia

<sup>9</sup>Arendt, H.: Op. Cit. p.84.

<sup>10</sup>Arendt, H.: *¿Qué es Política?*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1977, p.14.

antigua pertenecía al dominio de la libertad es diluido en el plano de la necesidad. Lo doméstico se sobrepone a lo público, ya que la sociedad se constituye como un universo doméstico colectivo con una administración doméstica colectiva al que podemos llamar nación, concepto de origen feudal, en la cual existe una única voluntad. El estado adquiere los medios coercitivos, ejerciendo la fuerza y la violencia. Para los griegos no es libre ni aquel que domina ni aquel que es dominado, la administración de la violencia no es un acto de libertad. Esta última requiere esencialmente la condición humana de la pluralidad. Finalmente se da la inversión, y lo público pasa a sostener la existencia de lo privado.

Para los antiguos el ámbito privado significaba de hecho estar privado de algo, en este caso, del ejercicio de las más altas facultades humanas. El concepto moderno de igualdad es distinto del antiguo, la igualdad moderna es conformista, o sea, espera un determinado comportamiento y no una acción libre. El concepto de igualdad antiguo es agónico, exige acción, hechos, realizaciones, excelencia. Por otro lado, el nacimiento de lo social coincide con el nacimiento de la economía, la ciencia social por excelencia, el liberalismo, al igual que el socialismo, suponen un interés único y universal de todas las personas. La sociedad se sobrepuso a la política, lo que se espera del individuo es un determinado comportamiento de cara a un supuesto bien común, y no a una acción. La idea de un interés común, que consiste exclusivamente en sobrevivir, coloca la labor en un lugar que no le es propio.

La característica fundamental de la esfera pública es que sólo acepta en su seno a lo que es común o del interés de todos y que, al revés de aquello que pertenece a la necesidad, puede ser objeto de discusión. Todo aquello que, cuando presentado a juicio público, pierde su validez (porque no es debatible o del interés común), es del ámbito privado. El público es el lugar de la apariencia, donde lo que aparece es visto y oído, ganando así existencia. El ámbito público presupone un mundo artificialmente construido que permite la existencia de las relaciones humanas en igualdad activa. Su gran importancia reside en ser el lugar que permite la emergencia de la individualidad en un mundo común y plural. La diferencia o pluralidad es la condición de posibilidad de la actividad pública, de la política y de la acción.

El ámbito de lo privado en la antigüedad correspondía al lugar sagrado de lo oculto, del nacimiento y de la muerte y de todo lo que esto con-

lleva en su oscuridad e incomunicabilidad. Igualmente era la propiedad privada, que permitía la existencia del espacio público y de la vida libre del plano de la necesidad. Con la emergencia de lo social en la modernidad la propiedad privada pasa a ser una preocupación pública, lo privado pasa a ser una preocupación del ámbito público. O sea, la economía, el problema de la riqueza y del bienestar social, se ha superpuesto al espacio público, cuya función es permitir la existencia del hombre de una forma libre ejerciendo sus capacidades más elevadas, colocando así en peligro la emergencia de la individualidad. Esta superposición pone en juego la permanencia del espacio público como fundamento ontológico, porque en lo social la acción individual y libre no es relevante, lo fundamental en la sociedad es la supervivencia de la especie y su bienestar. Tanto lo público como lo privado son sumergidos por lo social, esto es, el plano de la libertad es invadido por el plano de la necesidad. Lo privado y la propiedad, condición de posibilidad de la esfera pública, son también ellos afectados por lo social con su premisa fundamental de un bien común único y universal.

La esfera pública es el lugar de la apariencia, de la libertad, donde el hombre gana existencia y ejerce sus más elevadas capacidades, donde le es permitido ejercer su extraordinaria capacidad para empezar algo absolutamente nuevo. Lo privado es el lugar de la oscuridad, de la violencia, del silencio, de la necesidad. Aún así es la propiedad que le garantiza la permanencia del espacio público, y es aquí que surge la amenaza de lo social, que transporta las preocupaciones del ámbito privado al espacio público, en este caso la mera subsistencia, así es que la labor es colocada en el lugar de la acción. La separación fundamental entre público y privado es suprimida por la emergencia de lo social que mezcla los dos ámbitos.

### **1.3 La Condición Humana: La Acción**

#### **1.3.1 Labor y Trabajo**

En su obra *The Human Condition* Hannah Arendt introduce los tres modos de la condición humana, la labor, el trabajo y la acción. La distinción que Arendt hace entre los distintos modos de la condición humana permite, por contraste introducir entre ellos, el concepto de acción.

La labor corresponde a la necesidad de satisfacer las actividades vi-

tales del hombre, en esta actividad no se llega a producir algo duradero, a diferencia del trabajo, simplemente se produce lo necesario para la permanencia de la especie, en este plano el hombre es apenas un animal más que persiste y sobrevive en su labor permanente y cíclica: “Labor is the activity which corresponds to the biological process of the human body”<sup>11</sup>, esto es: “el metabolismo entre el hombre y la naturaleza, o el modo humano de este metabolismo que compartimos con todos los organismos vivos”<sup>12</sup>. La labor como proceso vital implica un tipo de temporalidad cíclica, “lo que significa que la actividad de la labor no conduce nunca a un fin mientras dura la vida; es indefinidamente repetitiva.”<sup>13</sup>

El trabajo consiste en la producción de mundo, esto es, en la constitución del espacio artificial en el cual el hombre habita:

“El trabajo de nuestras manos, como distinto de la labor de nuestros cuerpos, fabrica la pura variedad inacabable de cosas cuya suma total constituye el artificio humano, el mundo en el que vivimos. No son bienes de consumo sino objetos de uso, y su uso no causa su desaparición. Dan al mundo la estabilidad y solidez sin la cual no se podría confiar en él para albergar esta criatura inestable y mortal que es el hombre.”<sup>14</sup>.

### 1.3.2 Pluralidad y Discurso

En una introducción al concepto de acción se puede decir que donde quiera que exista una comunidad de personas hay una red de relaciones inter-personales, y cada acción, cada comienzo, sucede en esta red pre-existente. La condición de posibilidad de la acción es la pluralidad, esto es, “the paradoxical plurality of unique beings.”<sup>15</sup>, o la condición de

---

<sup>11</sup>Arendt, H.: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p.7.

<sup>12</sup>Arendt, H.: *De la historia de la acción*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1995, p.93.

<sup>13</sup>Arendt, H.: Op. Cit. p.93.

<sup>14</sup>Ibidem, p.96.

<sup>15</sup>Arendt, H.: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p.176.

diferencia en igualdad, “of living as a distinct and unique being among equals”<sup>16</sup>. La pluralidad es entendida como voluntad de una comunidad de estar vinculada entre sí por el discurso y por la acción que constituye el poder (concepto distinto al de fuerza que es una cualidad natural de un individuo aislado), pues el poder se constituye a partir de la voluntad de muchos. El poder, entendido como “potenciality of being together”<sup>17</sup>, garantiza la existencia de una esfera pública que permite la acción y el discurso.

Los hombres comparten un conjunto de cualidades fundamentales, principalmente en el ámbito de la necesidad, y a la vez difieren unos de los otros de otra manera por eso, “they would need neither speech nor action to make themselves understood”<sup>18</sup>. Es por el discurso y por la acción que los hombres se hacen manifiestos entre los demás “not indeed as physical objects, but *qua* men.”; para Arendt, “A life without speech and without action, on the other hand (...) is literally dead to the world; it has ceased to be a human life because it is no longer lived among other men.”<sup>19</sup>

De ese modo, las características fundamentales de la acción humana tal como la concibe Arendt son las siguientes:

1. Pluralidad, como condición de posibilidad,
2. Acción por medio del discurso que confiere existencia pública a su agente,
3. Libertad de comprender algo nuevo,

El hombre es libre porque tiene la capacidad de iniciar algo voluntariamente:

“The fact that man is capable of action means that the unexpected can be expected from him, that he is able to perform what is infinitely improbable. And this again is possible

<sup>16</sup>Arendt, H.: Op. Cit. p.178.

<sup>17</sup>Ibidem, p.201.

<sup>18</sup>Idem, p.175-176.

<sup>19</sup>Arendt, H.: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p.176.

only because each man is unique, so that with each birth something uniquely new comes into the world.”<sup>20</sup>.

El hombre cuando nace es acogido en una telaraña de relaciones humanas que tiene existencia de hecho, pero que no es tangible, en esta telaraña se dan la acción y el discurso, éste es el medio que permite que la acción produzca historias, historias o sucesos que pueden ser narrados: de la misma forma que el artesano produce sus artesanías, la acción produce historias. La diferencia es que la acción no crea nada tangible, sus narrativas no son artefactos con una finalidad propia.

La acción humana es ilimitada e imprevisible; ilimitada porque se da siempre en la red de las relaciones humanas, y la posibilidad de relaciones es ilimitada e imprevisible porque nadie puede ser el causador 'total' de una acción. Los negocios humanos, así como la estructura del mundo donde tienen lugar, son frágiles, cada surgimiento de una nueva generación conlleva la posibilidad de iniciar y la libertad de cambiar.

Pero la acción sólo puede darse si hay un acompañamiento verbal, porque sin palabra no hay agente y sin agente no hay acción: “No other human performance requires speech to the same extent as action.”<sup>21</sup>. El discurso es el acto generador de singularidad y diferencia de un ser entre iguales. Es por el discurso que se genera una identidad personal que se presenta al mundo. La revelación de la identidad tiene lugar en la pluralidad.

Una de las soluciones encontradas para la fragilidad de los negocios humanos fue la fundación de la *polis* griega. Esta tenía una doble función: la posibilidad de fama inmortal por medio de acciones extraordinarias; remediaba la futilidad del discurso y de la acción al asegurar la memoria de las acciones gloriosas. La polis no necesita un espacio físico, lo que origina la polis es una comunidad de personas que hablan y actúan: “the conviction that action and speech create a space between the participants which can find its proper location almost anytime and anywhere.”<sup>22</sup>.

La acción genera historias que pueden ser narradas o expresadas por la cultura, pero estas narrativas no son productos porque “nos dicen más

---

<sup>20</sup>Arendt, H.: Op. Cit. p.178.

<sup>21</sup>Ibidem, p.179.

<sup>22</sup>Arendt, H.: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p.198.

acerca de sus sujetos, del «héroe» de cada historia, de lo que cualquier producto de las manos humanas puede contarnos acerca del maestro que lo produjo y, por tanto, no son productos propiamente hablando”<sup>23</sup>; o sea, el producto de la producción de un maestro no revela nada sobre la identidad de éste, al paso que la historia creada por una acción es reveladora de su agente. Cada uno tiene su propia historia, pero no es su autor, porque las historias no son producto de fabricación, sino consecuencias de una acción. Que toda vida humana pueda ser narrada es “la condición prepolítica y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo y sin fin.”<sup>24</sup>. La razón por la cual tanto la historia universal como la historia personal de cada uno no tiene autor reside en el hecho de que éstas no son un tipo de producto de fabricación sino que, como ya hemos dicho, son consecuencias de una acción. La acción posee un carácter revelador de su agente, lo que no se puede atribuir nunca, de ninguna manera, el resultado final de una acción a un único agente, ya que ésta tiene lugar en una telaraña de relaciones interpersonales en la cual todos inevitablemente intervienen.

### 1.3.3 El carácter contingente de la acción, el perdón y la promesa

La ausencia de un autor hace de la acción, en el dominio de los asuntos humanos, una actividad frágil y falible. Las consecuencias de cada acción son, en términos causales, ilimitadas e imprevisibles: “en la acción (...) nunca podemos realmente saber qué estamos haciendo”<sup>25</sup>. La justificación de Arendt para la inexistencia de un único autor de una acción es que la acción siempre es imprevisible e ilimitada; esto es, que una acción se escapa totalmente del control de su iniciador, y como tal, la cadena interminable de consecuencias de una acción no son atribuibles a un acto y agente únicos.

El gran peligro de la acción es que no sabemos lo que hacemos, y además sus consecuencias son irreversibles. La única forma de paliar la irreversibilidad de la acción y de deshacerse de la carga de toda acción pasada es el perdón. El perdón es la facultad del hombre que per-

---

<sup>23</sup> Arendt, H.: *De la historia de la acción*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1995, p.105.

<sup>24</sup> Arendt, H.: *Op. Cit.* p.105.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p.106.

mite que aquel que es responsable de una acción se desvincule de ella, de manera que no esté eternamente vinculado a una única acción. El problema de la irreversibilidad es soluble por medio de la facultad de perdonar, y el de la imprevisibilidad por la facultad de hacer y cumplir promesas, que son hitos de referencia en un futuro incierto. La promesa permite la durabilidad y continuidad de las relaciones humanas y la conservación de la identidad de uno mismo en su singularidad. Las promesas sólo se pueden realizar en pluralidad y requieren publicidad. En efecto, el paradigma moral del perdón y de la promesa es la relación de uno con los demás, o sea, la pluralidad, y sólo tienen eficacia en el ámbito de los negocios humanos, no sirven, por tanto, para la relación del hombre con la naturaleza, tan característica del *homo faber*.

Es Jesús de Nazaret quien descubre el poder del perdón, sorprendiendo enormemente a sus contemporáneos más que con sus milagros con la afirmación de que el hombre debe de perdonar, y de que el perdón no es exclusividad de Dios, sino que para ser perdonado el hombre debe de perdonar.

El perdón es el opuesto de la venganza, que mantiene la cadena vinculante entre acciones, es como una nueva acción inesperada, libera al que perdona y al que es perdonado: “Only through this constant mutual release from what they do can man remain free agents, only by constant willingness to change their minds and start again can they be trusted with so great a power as that to begin something new.”<sup>26</sup>. Para los cristianos sólo el amor tiene el poder de perdonar, pero el problema del amor es que es extra-mundano, sólo es válido en el ámbito privado, el equivalente en la esfera de los negocios humanos es el respecto: “is a kind of “friendship” without closeness; it is a regard for the person from the distance which the space of the world puts between us, and this regard is independent of qualities which we may admire or of achievements which we may highly esteem.”<sup>27</sup>. La pérdida de la idea de ‘respecto’ en los tiempos actuales es una señal clara de lo Arendt denomina un “increasing depersonalization of public and social life”<sup>28</sup>.

La facultad de hacer y mantener promesas es la forma de “estable-

---

<sup>26</sup>Arendt, H.: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p.240.

<sup>27</sup>Arendt, H.: Op. Cit. p.243.

<sup>28</sup>Ibidem, p.243.

cer en el océano de inseguridad del futuro islas de seguridad”<sup>29</sup> que permiten la continuidad y durabilidad de las relaciones humanas. La facultad de prometer y cumplir las promesas es lo que permite establecer la identidad ‘subjética’ de un individuo, determinada por la relación con los demás y no con meras cosas. La necesidad de promesa tiene razones varias: lo que Arendt denomina “darkness of the human heart”<sup>30</sup>, o la no confiabilidad de los hombres en ser mañana lo que son hoy, hasta para ellos mismos, así como la imprevisibilidad de la acción humana. Uno de los costes de la libertad y de la pluralidad es que uno no puede confiar en sí mismo porque nunca es señor absoluto de sus acciones. La función de la facultad de prometer es precisamente aclarar esta imprevisibilidad del futuro y no confiabilidad en el hombre. Ésta es la alternativa al criterio de gobierno platónico de autodomínio, la libertad bajo la condición de no soberanía, o sea, la única forma posible del ejercicio de la libertad que, en último caso, nunca admite soberanía total sobre su acción. Por eso los contratos, los pactos, las promesas son “(...) the medium, as it were, into which certain islands of predictability are thrown and in which certain guideposts of reliability are erected”<sup>31</sup>.

La moral en el plano político no tiene otro recurso que la disposición para perdonar y prometer, que son facultades de la propia acción o que parten desde su interior. La promesa y el perdón parten de un deseo de vivir en una comunidad de acción y discurso y, por ende, son intrínsecas a la propia acción.

Así, sin acción y discurso, no seríamos más que un mero organismo en su ciclo vital; también sin el perdón y la promesa, o sea, la capacidad de deshacer y de controlar lo que iniciamos, la historia se encontraría bajo leyes naturales deterministas. Es la facultad de iniciar lo que permite que la historia no sea también ella un mero ciclo vital, no saldríamos de la mera laboriosidad, de la destrucción natural de la muerte. Hay que recordar que los hombres: “though they must die, are not born in order to die but in order to begin”<sup>32</sup>. Arendt usa la expresión “mila-

<sup>29</sup>Arendt, H.: *De la historia de la acción*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1995, p.106.

<sup>30</sup>Arendt, H.: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p.244.

<sup>31</sup>Arendt, H.: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p.244.

<sup>32</sup>Arendt, H.: Op. Cit. p. 246.

gro” para referirse a la acción, aquello que en ciencia es lo infinitamente improbable, para Jesús de Nazaret la acción era una facultad milagrosa, y Jesús compara el poder de perdonar al poder de operar milagros, ambos al alcance del hombre. Arendt encuentra en esta facultad el poder extraordinario de comenzar algo absolutamente nuevo, “the fact of natality, in which the faculty of action is ontologically rooted”<sup>33</sup> ; la fe y la esperanza advienen de esta facultad, virtudes ignoradas por los antiguos que se constituyen como dos características esenciales de la existencia humana, fe y esperanza indicadas claramente por el evangelio en el anuncio «glad tidings»: «a child has been born unto us»<sup>34</sup>.

#### 1.4 Distinción entre *Acción* y *Producción*

En un cierto momento histórico, de cara a suprimir el carácter contingente de la acción y la irresponsabilidad moral inherente a la pluralidad de los agentes, se intentó sustituir la acción por la producción. Este intento generó una confusión entre los dos conceptos, de manera que es importante aclarar y precisar cada uno de ellos para distinguirlos mejor. La condición de la pluralidad es la responsable del carácter contingente de la acción, y la historia de la filosofía política no es más que, según la autora, un intento repetido por superar los problemas de la fragilidad de la facultad de la acción.

La forma de escapar de los maleficios de la acción puede encontrarse en el concepto de gobierno, “the notion that man can lawfully and politically live together only when some are entitled to command and the others forced to obey.”<sup>35</sup> , partiendo de que la comunidad política se asienta en una relación de gobernante y gobernado. Platón ya trató de sustituir el concepto de acción por el de gobierno. La acción originalmente tenía un doble sentido, comenzar y realizar, Platón introdujo una nueva división en el concepto, la que se da entre aquellos que ejecutan pero no saben la finalidad de su acto (súbditos), y aquellos que saben la finalidad pero que no lo ejecutan (el gobernante). La esencia de la política es en este caso “to know how to begin and to rule in the gravest matters with regard to timeliness and untimeliness”; ac-

---

<sup>33</sup>Ibidem, p. 247.

<sup>34</sup>Idem, p. 247.

<sup>35</sup>Idem, p. 222.

tion as such is entirely eliminated and has become the mere «execution of orders.»<sup>36</sup>. El concepto de gobierno pasa a designar comando y conocimiento, mientras que acción pasa a significar obediencia y ejecución:

“When the distinction between the two ways of life , the political (active) way and the philosophical (contemplative) way, is so construed as to render them exclusive-as it is, for instance, in Plato’s political philosophy- one gets an absolute distinction between the one who *knows* what is the best to do and the others who, following his guidance or his commands, will carry it through.”<sup>37</sup>

Platón pasa de la acción a la producción de cara a solucionar el problema de la inestabilidad de los negocios humanos. Partiendo del ámbito de la producción, Platón descubre la palabra clave de su filosofía, la idea: primero hay que conocer la idea del producto a producir y después organizar los medios para su ejecución. El filósofo de la Academia transfiere la idea de bello a la esfera humana transformándola en idea de bien, medida reguladora y objetiva de referencia para los comportamientos humanos. Platón aplica así la doctrina de las ideas a su filosofía política. El filósofo necesita de una medida, de un criterio o idea invariable y eterna, para enfrentarse al mundo de los hombres, para juzgar sus acciones de forma objetiva y absoluta, como el artesano se sirve de la idea de silla para fabricarla, “the philosopher king applies the ideas as the craftsman applies his rules and standards; he makes his City as the sculptor makes the statue;”<sup>38</sup>. El filósofo concibe el espacio público como un objeto producido, la importancia está en el objeto y no en el artista, la acción como producción implica una lógica de medios y fines que se transfiere a la política.

Toda la tradición de la filosofía política está influenciada por la concepción platónica de acción como producción. Esta concepción impli-

<sup>36</sup> Arendt, H.: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p.223.

<sup>37</sup> Arendt, H.: *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p.59-60.

<sup>38</sup> Arendt, H.: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p.227.

cará en la Modernidad la glorificación de la violencia, porque el proceso de producción implica siempre violencia, y en la Modernidad las capacidades superiores del hombre dependen de la producción.

Hay un producto final que se pretende obtener y unos medios para hacerlo, así la política se transforma en un medio en orden a un fin, y deja de estar y ser por sí y para sí misma. En el curso de la historia, la política es un medio para fines distintos: la Antigüedad pretende proteger al filósofo, en la Edad Media se pretende la salvación de las almas, y en la Modernidad el progreso de la sociedad, pero sólo la Modernidad defiende el hombre como *homo faber*, no invierte la tradición, más bien afirma categóricamente la superioridad del objeto producido en relación a la intersubjetividad y la actividad que ésta implica: “the ‘idle’ opinions and doings which constitute the realm of human affairs.”<sup>39</sup>.

De este modo, Platón y Aristóteles son los primeros filósofos en introducir en la acción humana categorías más sólidas, relativas a la producción, con el fin de superar los problemas advenientes del carácter contingente de la acción. Del significado esencial del concepto de acción como comienzo, esto es, de la facultad de empezar por medio del discurso una sucesión de acontecimientos enteramente nuevos y impredecibles, pasamos a un concepto de acción delimitado por unos fines claramente determinados.

El resultado de intentar suprimir la acción no fue que ésta desapareciera, sino su reorientación; el hombre empezó a forzar la tierra, a desencadenar procesos naturales (que sin esta intervención no llegarían a suceder) y a obligar a la tierra a producir energía. La facultad necesaria para ejercer este tipo de actividad sobre la tierra no es racional o teórico, sino que pertenece a la acción, la capacidad de iniciar cosas nuevas y imprevisibles, así es la ciencia natural hoy. La característica fundamental de la acción en la actualidad es la incertidumbre y no tanto la fragilidad. El concepto central de la ciencia moderna natural e histórica es el concepto de proceso que tiene origen en la experiencia de la acción.

El hombre es siempre incapaz de prever las consecuencias de una acción, de deshacerlas y hasta de identificar los motivos que la desencadenaron. El proceso de fabricación termina con un producto final, la acción no tiene un límite para sus consecuencias, simplemente porque

---

<sup>39</sup>Arendt, H.: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p.230.

no tiene un fin que la determine y puede perdurar hasta el final de los tiempos.

Es casi insoportable para el hombre asumir la responsabilidad de la acción, de la libertad, por su imprevisibilidad e irreversibilidad. Paradójicamente la libertad parece generar el efecto inverso de aprisionamiento. Parece que el hombre nunca se puede liberar de la acción que inició. La solución a este problema pasa por abstenerse de integrar la esfera de los negocios humanos y de actuar de forma a asegurar la soberanía de sí mismo y su integridad. El error de esta concepción, según Arendt, pasa por la identificación que tradicionalmente se hace entre soberanía y libertad. La soberanía no existe porque “not one man, but men, inhabit the earth”<sup>40</sup>, la soberanía contradice la propia condición de pluralidad, que implica de *per se* la no soberanía. La capacidad para la acción comporta en sí misma la posibilidad de superar los problemas de la no soberanía.

## 1.5 A modo de recopilación

1) Sobre la expresión *vita-activa*: Arendt concluye que ésta perdió su significado originario, porque el concepto de inmortalidad que le era inherente es sustituido por el concepto de eternidad. La expresión pasa a connotar una relación con lo mundano y, en este sentido, con lo contingente. Lo que importa retener es el peligro que determinados conceptos conllevan, como es el caso del de eternidad, de cómo la creación de conceptos, entidades intangibles, inmateriales e invisibles, puede determinar la existencia del hombre en el mundo de las apariencias. Queremos remarcar que la actividad del pensar, por su naturaleza invisible, puede irrumpir en el mundo de las apariencias y determinar la relación del hombre con los objetos que tiene a la mano. Asimismo pretendemos devolver a la *vita-activa* su dignidad originaria: la actividad política es de hecho la forma más noble del hombre relacionarse entre sí, porque implica el ejercicio de facultades exclusivamente humanas, como el discurso, lo que la hace la más humana de las formas existentes de intersubjetividad.

2) Sobre la distinción entre esfera pública y privada y lo auténticamente político.

---

<sup>40</sup> Arendt, H.: Op. Cit. p.234.

Los criterios que, según Arendt, determinan lo políticamente auténtico son el interés común y aquello que es pasible de debate público. No deja de ser extraño al sentido común la idea de que en la contemporaneidad lo social y lo económico no sean del ámbito político. En *De la Historia de la Acción* este tema es ampliamente abordado. Una conferente y amiga personal de Arendt, Mary MacCarthy, le cuestiona: “«¿qué supone que debe hacer alguien en el estrado público, si no se interesa por lo social? Es decir, ¿qué queda?»”<sup>41</sup> a lo que Arendt contesta: “Me parece totalmente distinto lo que se convierte en público en cada período.”<sup>42</sup>, replican que no es suficiente saber lo que es público en cada momento histórico sino que “sí ahora se puede disociar o separar consistentemente lo social de lo político.”<sup>43</sup> Arendt es muy clara en su respuesta: “El debate público solo puede tener que ver con lo que- si lo queremos destacar negativamente- no podemos resolver con certeza”<sup>44</sup>

Y presenta algunos ejemplos concretos:

“En los jurados hallamos el último residuo de participación ciudadana activa en la república. Formé parte de un jurado- con gran placer y auténtico entusiasmo. Aquí, de nuevo, todas las cuestiones son en cierta medida, *auténticamente* debatibles. El jurado fue extremadamente responsable, pero al mismo tiempo consciente de que en ambos lados de la sala hay *diferentes puntos de vista* desde los que se puede contemplar el problema. Esto me parece claramente un asunto de *interés público común*.

Por otra parte, todo aquello que, de hecho, podemos resolver y que fue denominado por Engels «la administración de las cosas», son en general las cosas sociales. Y que deban ser objeto de debate me parece postizo y una plaga.”<sup>45</sup>.

Aunque se pueda estar en desacuerdo, la respuesta de Arendt a la distinción entre lo social y lo político es muy clara. Los criterios para

<sup>41</sup> Arendt, H.: *De la historia de la acción*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1995, p.151.

<sup>42</sup> Arendt, H.: Op. Cit. p.152.

<sup>43</sup> Ibidem, p.152.

<sup>44</sup> Idem, p.152.

<sup>45</sup> Arendt, H.: *De la historia de la acción*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1995, p.153.

la distinción son, por un lado, que sea una cuestión verdaderamente debatible y, por otro, que sea del interés público común; lo económico y lo social son del ámbito administrativo, por ende, son problemas que pueden ser perfectamente calculables. Sin embargo, a pesar de la clareza ideal de la distinción, sostener en la contemporaneidad esta tesis es extremadamente complicada. Además, como se puede confirmar en cualquier medio de comunicación social, la economía y la política están en una relación íntima. Cualquier periódico generalista, hoy en día, tiene una amplia sección sobre economía y opinión económica, ¿en qué medida la economía no se hizo ella misma relevante para el interés público común?

3) Pluralidad y discurso: la pluralidad es el concepto central en toda la filosofía arendtiana, es la condición de posibilidad de la acción, e incluso como veremos mas adelante, del pensamiento. Arendt lo define sucintamente como el deseo de una comunidad a estar vinculada entre sí por el discurso y por la acción. El discurso o la palabra es sin duda la característica mas singular y especial del ser humano cuyo ejercicio es fundamental para que éste pueda actualizar su humanidad.

4) Sobre la imprevisibilidad y irreversibilidad de la acción: la solución encontrada por Arendt para este doble problema de la acción está en la facultad de perdonar, por un lado, y en la facultad de hacer promesas por otro. Estas categorías tienen una importancia fundamental ya que es por ellas que el hombre se puede desvincular de una determinada acción que de otra manera le pesaría sobre los hombros por toda su vida. La promesa, a la vez que genera una identidad del que promete, permite crear la confianza indispensable en el ámbito de los negocios humanos.

5) Esencialización del concepto de acción:

La autora advierte en *The Human Condition* que no busca una definición de la esencia de la naturaleza humana por medio de las cualidades que enumera, “in the sense that without them this existence would no longer be human”<sup>46</sup>, pero a lo largo de la obra, la autora enfatiza la condición de la acción humana como aquella más digna y exclusivamente humana:

“A life without speech and without action, on the other hand

---

<sup>46</sup>Arendt, H.: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p.10.

– and this is the only way of life that in earnest has renounced all appearance and all vanity in the biblical sense of the word. Is literally dead to the world; it has ceased to be a human life because it is no longer lived among men.”<sup>47</sup>.

La cuestión es que la autora incurre en una jerarquización de los distintos modos de la condición humana que consideramos estar en línea con la tradición que la autora critica.

En la *Historia de la Acción Humana* Arendt afirma: “El principal defecto y error de la *Condición Humana* es el siguiente: examinaba todavía lo que, según las tradiciones, se denomina *vita activa* desde el punto de vista de la *vita contemplativa*, sin decir nada acerca de la *vita contemplativa*.”<sup>48</sup>. Nuestra interpretación de estas palabras es que la autora es perfectamente consciente de que investigó el concepto de *vita-activa* a partir de una experiencia existencial totalmente distinta del problema mismo, o sea, desde la vida contemplativa. Y además la experiencia del pensar es esencialmente opuesta a la experiencia de actuar.

Arendt fija en *The Human Condition* tres modos de ser que nos parecen perfectamente aceptables. Pero consideramos que la autora “esencializa” la condición humana de la acción cuando le confiere un estatus ontológico claramente superior a los otros modos de ser. Arendt jerarquiza las distintas formas de la condición humana tal como Aristóteles, que considera que la más noble de las actividades humanas es la *vita contemplativa*. Pero para Arendt lo que ‘es’ es lo que aparece, o sea, la apariencia tiene un estatus ontológico superior, lo que es no es el fundamento, sino lo que aparece. Así, Arendt concibe la acción como la actividad con más estatus ontológico. Lo que no consideramos aceptable en este caso es la existencia de una estructura jerárquica, porque la labor, trabajo y acción tendrían que estar en un plan de igualdad y continuidad. La estructura que se requiere no es de tipo vertical sino horizontal. La labor, según nosotros, es tan fundamental como la acción, claro que es en el plan de la acción que el hombre puede ejercer sus cualidades más propias y exclusivas, pero eso, de todos modos, no

<sup>47</sup>Arendt, H.: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p.176.

<sup>48</sup>Arendt, H.: *De la historia de la acción*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1995, p.142.

admite un juicio cualitativo sobre los distintos modos de la condición humana. Todas ellas tienen una determinada función y se encuentran en relación de igualdad e interdependencia, pues la acción no se podría dar sin la labor y sin el trabajo.

6) Sobre la distinción entre acción y producción. Según la interpretación de Arendt, el fenómeno de la sustitución de la acción por la producción tiene su origen en el problema que la primera supone por su carácter imprevisible e impredecible. Por esta razón, según Arendt, Platón aplicará su doctrina de las ideas a la teoría política, cambiando acción por fabricación, lo que en el ámbito político limita la doble problemática de la acción. La política como mera ejecución de medios en orden a determinados fines vacía la fragilidad inherente a la actividad política. El problema es que esta concepción implica un concepto de gobernación, en que existen los que saben y ordenan y aquellos que ejecutan, lo que aniquila una comunidad de tipo plural. Si admitimos la validez de esta interpretación, tenemos que admitir que vivimos en una comunidad no plural, donde el espacio público y la discusión entre pares son inexistentes, ya que vivimos en un sistema político en el cual el concepto de gobierno es determinante. En este caso creemos fundamental la advertencia de Arendt de que sin un espacio público vibrante y una comunidad plural, la probabilidad de regímenes de tipo dictatorial o totalitario es enorme. Así creemos que queda claramente fijado, a partir de la teoría política de Arendt, el camino a seguir con el fin de evitar sociedades totalitarias. La solución, el 'mandato', pasa por una cultura de espíritu crítico y reflexivo, esto es, de una educación para la ciudadanía, de lo que esto implica, del valor del discurso y del diálogo hacia un interés común como la única posibilidad de ser un hombre en toda su potencialidad, ganando así el derecho a existir y a ser reconocido por sus pares.

Ahora veamos de qué modo Arendt concibe la facultad del pensamiento para, finalmente en el tercer capítulo, procurar establecer la relación definitiva entre ambas facultades.

## 2 EL PENSAMIENTO

En la introducción al *The Life of the Mind* Arendt cita a Heidegger en relación al problema del pensamiento: “Thinking does not bring knowledge as do the sciences. Thinking does not produce usable practical wisdom. Thinking does not solve the riddles of the universe. Thinking does not endow us directly with the power to act.”<sup>49</sup>. Estas palabras son reveladoras: el pensamiento no crea mundo, no produce nada, no está por otra cosa, sino que él mismo y su objeto son entidades intangibles como los conceptos.

Las razones argüidas por Arendt para hacer una investigación sobre las actividades que llama espirituales son, por un lado, el personaje de Eichmann cuya principal marca distintiva es su manifiesta incapacidad para pensar, y por otro, el concepto de la banalidad del mal forjado en la obra *Eichmann in Jerusalem*. La cuestión clave es la relación que existe entre el mal y la actividad del pensar:

“Could the activity of thinking as such, the habit of examining whatever happens to come to pass or to attract attention, regardless of results and specific content, could this activity be among the conditions that make man abstain from evil-doing or even actually “condition” them against it?”<sup>50</sup>.

En *The Life of The Mind* Arendt tratará de contestar a las preguntas ¿qué hacemos cuando pensamos? y ¿dónde estamos cuando pensamos? Estas son cuestiones clave en la investigación sobre la facultad del pensar.

Arendt cita a menudo el aforismo de René Char: “Notre héritage n’est précédé d’aucun testament.”<sup>51</sup>, que subraya que el pensar es una actividad que trata fundamentalmente de descongelar pre-conceptos, pautas categoriales ya dadas que pretenden ser definitivas, pero en cada nueva generación existe la posibilidad de lo absolutamente nuevo y original, por lo que no estamos ni obligados, ni determinados, de ninguna forma, por la tradición que nos antecedió.

<sup>49</sup> Arendt, H.: *The Life of the Mind*, Nueva York, Harcourt, Inc., 1981, p.1.

<sup>50</sup> Arendt, H.: Op. Cit. p.5.

<sup>51</sup> Ibidem, p.58.

En este aspecto es importante recordar lo que la autora llama falacias metafísicas, como la teoría de los dos mundos de Platón o el *Cogito Ergo Sum* de Descartes. Estas falacias dualistas conciben un mundo inmaterial y otro físico, son un buen testigo de la experiencia del pensar como algo que está fuera de orden, o alejado del mundo de las cosas sensibles, y reflejan esa condición.

La autora recurre también a una distinción de Kant sumamente importante para entender su pensamiento. La distinción entre entendimiento y razón: el entendimiento trata de objetos cognoscibles, está en el ámbito del conocimiento; la razón está relacionada con la actividad del pensar y su tarea consiste en conferir significados, lo que implica que está fuera del criterio de verdad/falsedad. Así dice Arendt sobre la distinción kantiana: “Hence, the distinguishing of the two faculties, reason and intellect coincides with distinction between two altogether different mental activities, thinking and knowing, and two altogether different concerns, meaning, in the first category, and cognition, in the second.”<sup>52</sup>, y sigue acerca de las consecuencias de tal distinción: “He (Kant) remained less than fully aware of the extent to which he had liberated reason, the ability to think, by justifying it in terms of the ultimate questions. (...) and he had not “denied knowledge” but separated knowledge from thinking.”, y concluye: “The need of reason is not inspired by the quest for truth but by the quest for meaning. And truth and meaning are not the same.”<sup>53</sup>.

## 2.1 La actividad del pensar en un mundo de las apariencias

Para explicitar la actividad del pensar hay que recordar que todo aquello que es, tal como lo entiende Hannah Arendt, es una apariencia, es decir, algo percibido por los sentidos. El sujeto que percibe lo que aparece es también él, a la vez, apariencia y objeto. El problema que nos interesa es entonces: “the question is whether thinking and other invisible and soundless mental activities are meant to appear or whether in fact they can never find an adequate home in the world.”<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Arendt, H.: *The Life of the Mind*, Nueva York, Harcourt, Inc. 1981, p.14.

<sup>53</sup> Arendt, H.: Op. Cit. p.15.

<sup>54</sup> Ibidem, p.23.

La tradición filosófica siempre ha dado preferencia al fundamento o causa en relación a la apariencia y al sentido común, no a lo que aparece, sino al fundamento que tiene detrás. Está claro que la búsqueda de una causa o fundamento termina siempre en otra causa, esto es, en otra apariencia. Hay dos concepciones fundamentales sobre el tema: una sostiene que los órganos internos sirven para sostener las apariencias, y la otra que la apariencia sirva a los órganos internos. Aquí la autora, basándose en las investigaciones de Portmann, da prioridad a la apariencia sobre el fundamento, y afirma: “whatever can see wants to be seen, whatever can hear calls out to be heard, whatever can touch presents itself to be touched.”<sup>55</sup>, o sea, todo lo que tiene potencialidad para ser percibido desea de hecho ser objeto de percepción de los demás. Y concluye: “It follows from Portmann’s findings that our habitual standards of judgment, so firmly rooted in metaphysical assumptions and prejudices- that the essential lies beneath the surface, and the surface is “superficial”- are wrong”<sup>56</sup>. Arendt considera que la superficie, aquello que se muestra, tiene un estatus superior al que normalmente designamos como fundamento, e invierte el orden jerárquico: lo que aparece es, en realidad, fundamento de lo que está detrás.

Dicho esto cabe distinguir la actividad espiritual del alma: el alma se hace manifiesta en el cuerpo, mientras que el espíritu no; el alma tiene un lugar entre las apariencias, como apariencia, al contrario del espíritu, pues el recurso a la metáfora es la única forma de hacer manifiesta, entre las apariencias, la facultad del pensar. El alma, y las emociones que le son propias, se manifiestan en el cuerpo en su estado inalterado, como emociones, pasiones y sentimientos. Ésta corresponde a un tipo de interioridad que es común a todos los hombres; pero el espíritu, al contrario, corresponde a un tipo de interioridad que es individual y única. En esta característica del alma radica la posibilidad de la psicología como ciencia, porque las afecciones del alma son universales. El espíritu es único e irrepetible, reflexiona sobre los padecimientos del alma y elige cómo aparecer. El alma habita en el cuerpo, su padecer se manifiesta más exactamente con un gesto, un sonido o una mirada. Cuerpo y alma están en una relación de continuidad, las manifestaciones del alma no son distintas de las de los órganos internos. El espíritu se hace manifiesto por

---

<sup>55</sup>Idem, p.29.

<sup>56</sup>Idem, p.30.

el lenguaje y el hablar, de forma metafórica, y opera sobre invisibles y conceptos, y elige su forma de aparecer. La distinción entre alma y espíritu corresponde a la diferencia entre auto-presentación o elección activa y consciente de la imagen que manifiesta, y una auto-exhibición o reacción inmediata de una afección.

Arendt añade otra distinción, entre 'yo', como conciencia de sí, y 'yo' pensante, distinción importante para comprender cómo se presenta la actividad pensante en un espacio de apariencias. El 'yo', la conciencia de sí, asienta en una apariencia, ya que la conciencia de sí es siempre conciencia de algo, mientras que el 'yo' pensante es pura actividad sin recurso a cualquier apariencia sensible, o sea, es un pensamiento sin recurso a la experiencia. La prueba de que el pensamiento está más allá de lo dado por los sentidos son los conceptos como la justicia, Dios, la libertad o casa, en tanto que entidades que no tienen un referente concreto sensible y que se constituyen como los objetos de la actividad del pensar. La actividad del pensar no tiene por objeto las apariencias, es en sí mismo invisible y aparece entre las apariencias como mera distracción.

## 2.2 Invisibilidad y retirada

Como hemos visto, entre las principales cualidades de la actividad del pensar destaca el que no produce nada y su invisibilidad: “Seen from the perspective of the world of appearances and the activities conditioned by it, the main characteristic of mental activities is their invisibility.”<sup>57</sup>. Toda actividad mental implica una retirada del mundo de las apariencias y sólo por medio de la facultad de la imaginación y de la reflexión, operaciones mentales que des-sensorializan los particulares, pueden las facultades de la voluntad y del juicio operar con los particulares e ingresar en el mundo. Así dice Arendt: “For thinking, then, though not for philosophy, technically speaking, withdrawal from the world of appearances is the only essential precondition.”<sup>58</sup>. El pensamiento exige ausencia, distracción, y la interrupción de cualquier actividad ordinaria en el mundo de las apariencias: “The only outward manifestation of the mind absentmindedness, and obvious disregard of the surrounding

<sup>57</sup> Arendt, H.: *The Life of the Mind*, Nueva York, Harcourt, Inc. 1981, p.71.

<sup>58</sup> Arendt, H.: Op. Cit. p.78.

world, something entirely negative which in no way hints at what is actually happening within us.”<sup>59</sup>.

El pensamiento, además de implicar una retirada del mundo, es también auto-destructivo, y tal como afirma Kant, siente una aversión natural al dogma, es como la labor de Penélope en su constante rehacerse. El pensamiento no es cualitativamente determinable porque sus atributos más evidentes son justamente la inmaterialidad, intangibilidad y falta de resultados prácticos. En este sentido Hegel, pervirtiendo a Kant, transforma la auto-anulación de los resultados del pensamiento en una fuerza negativa, como ya anteriormente hicieran los cínicos, quienes no siendo capaces de definir piedad, se hacían impíos. Lo que Hegel hace es conceder al poder auto-destructivo del pensamiento una fuerza positiva, o sea, confiere finalmente al pensamiento el poder de edificar:

“No one has fought with more determination against the particular, the eternal stumbling block of thinking, the undisputable thereness of objects that no thought can reach or explain. The highest function of philosophy, according to Hegel, is to eliminate the contingent, and all particulars, everything that exists, are contingent by definition. Philosophy deals with the particulars as parts of a whole, and the whole is the system, a product of speculative thought. This whole, scientifically speaking, can never be more than a plausible hypothesis, which by integrating every particular into an all-comprehensive thought transforms them all into thought-things and thus eliminates their most scandalous property, their realness, together with their contingency. It was Hegel who declared that “the time has come for the elevation of philosophy to a science,” and who wished to transform philosophy, the mere love of wisdom, *Sophia*. In this way he succeeded in persuading himself that “to think is to act”- which this most solitary occupation can never do, since we can act only “in concert,” in company and agreement with our peers, hence in a existential situation that effectively prevents thinking.”<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Arendt, H.: *The Life of the Mind*, Nueva York, Harcourt, Inc. 1981, p.72.

<sup>60</sup> Arendt, H.: Op. Cit. p.90-91.

Así pues, la actividad del pensar no permite edificar nada y es totalmente distinta de la actitud filosófica que pretende obtener resultados positivos. El pensar tiene obviamente un problema con el sentido común, facultad que tiene por objeto las cosas reales y contingentes, que representan una dificultad para el ejercicio del pensamiento; este sentido común tiene tendencia a burlarse del que se dedica a pensar, porque su forma natural de estar, es la distracción. De todos modos queda claro que el intento de eliminar la realidad y el contingente falla y pervierte la actividad del pensar mismo, o como hizo Hegel creando un sistema que trata de eliminar el contingente y pervirtiendo la cualidad del pensamiento de no dejar nada atrás.

Pero a nosotros nos interesa verificar si estas dos actividades absolutamente distintas, el pensar y la acción, tienen en un momento dado una 'relación de continuidad', para ello las hemos de analizar rigurosamente.

## **2.3 El pensar y las reflexiones morales**

### **2.3.1 Búsqueda por una respuesta a la cuestión ¿qué nos hace pensar?**

Para comprender la relación del pensar con la moral, seguiremos la estructura del artículo arendtiano *Thinking and Moral Considerations*, pues en él la autora se acerca a esta problemática de una forma más sistemática y detallada.

En la búsqueda de una solución a la cuestión de *¿qué nos hace pensar?* Arendt hace un recorrido por la tradición occidental, para finalmente llegar a la solución socrática, según la cual el pensamiento, tal como ella misma ya intuía en la obra *Eichmann in Jerusalem*, tiene un carácter moral. La facultad del pensar está vinculada al concepto de *banalidad del mal* o, más bien, el origen del mal está en la incapacidad para pensar, es un defecto o una falta, no se constituye como un desiderativo voluntario, esto es, el mal no tiene estatus ontológico es, como dice Agustín de Hipona, ausencia de bien.

Arendt investiga la respuesta griega, pre-filosófica, que está conectada con la idea de espectador. Tal como los dioses pueden apreciar el espectáculo humano, también el hombre aspira a contemplar y ser un espectador, pues el hombre jamás podrá ser inmortal pero desea encon-

trase en una posición semejante a los dioses, o sea, la de espectador. En Platón los postulados son distintos de los llamados pre-filosóficos en que imperaba la idea de inmortalidad, de fama, y gloria. Para éste, el origen de la filosofía está en la admiración. Para los romanos la filosofía tiene como finalidad la cura de los espíritus, la felicidad. En cambio, para Arendt, el pensamiento es pura actividad, no está por otra cosa sino por sí mismo, no es medio hacia una finalidad ajena a sí mismo y, por otro lado, no presenta ningún tipo de resultado positivo, ni requiere la felicidad.

En *The life of the mind* y en el artículo *Thinking and Moral Considerations: A lectura*, la autora encuentra la vinculación entre pensar y moralidad. Para ello sigue los siguientes pasos: primero distingue los fenómenos del pensamiento filosófico de la capacidad de pensar propia de cada hombre. La muerte de Dios y de la metafísica, por ejemplo, son acontecimientos de un tipo de pensamiento que no es aquel propio y común a cada hombre. Todo hombre tiene necesidad de pensar mas allá de lo cognoscible, aquello que Kant llama la necesidad de la razón, o sea, el uso de la razón de “to think beyond the limitations of knowledge, to do more with his intellectual abilities, his brain power, than to use them as an instrument for knowing and doing.”<sup>61</sup>. El conocimiento termina con el fin a lo cual se propuso, pero la sed de conocimiento es ilimitada, éste produce mundo así como un constructor produce casas, al contrario, la “necesidad de pensar” no deja nada tras de sí, no produce cosas tangibles.

La facultad de pensar abría paso necesariamente a lo incognoscible, tendríamos así las bases para una metafísica sistemática como un legado de Kant para la posteridad. Pero Kant no se percató de que lo que había originado era más bien la imposibilidad de construir cualquier sistema metafísico. El pensamiento nunca podrá dar respuesta a las cuestiones que genera:

“For the ability and the need to think are by no means restricted to any specific subject matter, such as questions which reason raises and knows it will never be able to answer. Kant has not 'denied knowledge' but separated know-

---

<sup>61</sup>Arendt, H.: *Responsibility and Judgment*, Nueva York, Schocken Books, 2003, p.163.

ing from thinking, and he has made room not for faith but for thought. He has indeed, as he once suggested, “eliminated the obstacles by which reason hinders itself.”<sup>62</sup>.

En un segundo momento, la autora averigua si la capacidad de distinguir el bien del mal depende de la facultad de pensar y si esta facultad debe de ser exigida a cualquiera independiente de su erudición. La incapacidad de pensar no tiene origen en la estupidez, pues hay gente erudita que no piensa. La estupidez y la ausencia de pensamiento son mucho más frecuentes que la maldad, de hecho la maldad, el mal de corazón, es una rareza, “Hence, in kantian terms, one would need philosophy, the exercise of reason as the faculty of thought, to prevent evil.”<sup>63</sup>.

Para saber si el pensar está relacionado con el problema del mal, Arendt presenta tres proposiciones fundamentales:

1. Sí hay una relación entre pensamiento y el problema del mal, como distinto de conocimiento, esta conexión es universal.
2. Sí es cierto lo que Kant dice de la “*natural aversión*” a los resultados axiomáticos de la razón, no tendremos nunca una definición final de bien o mal, esto es, “we can not expect any moral propositions or comandments”<sup>64</sup>.
3. Sí el pensar tiene que ver con invisibles, entonces está “out of order”, la condición de posibilidad del pensamiento implica un distanciamiento del mundo de las apariencias.

Ahora, la pregunta fundamental es “How can anything relevant for the world we live in arise out of so resultless an enterprise?”<sup>65</sup> y la respuesta a esta pregunta, dice la autora, debe proceder del pensamiento mismo, y no de doctrinas y construcciones de naturaleza sistemática, o sea, desde la actividad pura que es el pensar y no desde sus resultados, que son la perversión del pensamiento mismo. Arendt comenta

---

<sup>62</sup>Arendt, H.: *Responsibility and Judgment*, Nueva York, Schocken Books, 2003, p.164.

<sup>63</sup>Arendt, H.: Op. Cit. p.164.

<sup>64</sup>Idem, p.166.

<sup>65</sup>Idem, p.167.

que entre los pensadores profesionales pocos fueron los que se preocuparon por el tema del pensar como algo distinto del conocer, y no por ingenuidad, sino que por saber que el pensar no ofrece resultados. Además, y citando a Platón, Arendt suscribe la imposibilidad de plasmar en palabras escritas el pensar.

### 2.3.2 El vínculo entre la facultad de pensar y la moral

En el segundo punto del artículo *Thinking and Moral Considerations* Arendt hace referencia al carácter aporético de los diálogos socráticos, en el sentido de que representan de forma fiel la propia actividad de pensar, pues conceptos muy familiares como la justicia o la piedad no llegan nunca a revelarse en su naturaleza más íntima. Los conceptos, que podemos identificar en las cosas, esquivan cualquier definición, a pesar de que ningún discurso pueda prescindir de ellos.

Veamos, por ejemplo, cómo trata la autora el concepto de casa: el concepto en sí mismo nunca puede ser totalmente aprehendido “neither by the eyes of the body nor by the eyes of the mind”<sup>66</sup>. El concepto de casa “housing somebody”<sup>67</sup> y “dwelt in”<sup>68</sup> no puede existir sin que se haga una reflexión sobre estos elementos: ser alojado, habitar o tener un hogar. La palabra casa es una abreviatura que sirve al pensamiento, y su rapidez y fluidez no se podría dar sin el recurso a tales conceptos. Así, “the word ‘house’ is something like a frozen thought which thinking must unfreeze”<sup>69</sup> siempre que se quiera dar cuenta de su sentido original. Esta forma de pensar es aquello que en la Edad Media se llamaba meditación, en un sentido distinto y opuesto a contemplación, “it might however be that those who (...) have pondered the meaning of the word ‘house’ will make their apartments look a bit better”<sup>70</sup>. La meditación es distinta a la deliberación, aunque a veces, y no siempre, termine en ella. Aquí la autora asume la posibilidad de que el pensamiento devenga en deliberación, o sea, ya establece una relación de continuidad entre pensamiento y acción.

<sup>66</sup>Arendt, H.: *Responsibility and Judgment*, Nueva York, Schocken Books, 2003, p.172.

<sup>67</sup>Arendt, H.: Op. Cit. p.172.

<sup>68</sup>Ibidem, p.172.

<sup>69</sup>Idem, p.172-173.

<sup>70</sup>Idem, p.173.

Lo que Sócrates hacía era de alguna manera contagiar sus dudas e incertidumbres a los demás, sólo así se puede enseñar a pensar. Él mismo decía que no tenía nada que enseñar, que era estéril como una comadrona. La diferencia con los pensadores profesionales consistía en “felt the urge to chek with his fellowmen if his perplexities were shared by them and this urge is quite different from the inclination to find solutions for riddles and than to demonstrate them to others.”<sup>71</sup>.

La expresión metafórica que mejor caracteriza a la facultad del pensar es el viento. El problema es que cuando el “*viento del pensar*” sopla, lo ya pensado, congelado en un concepto, definición o doctrina, tiene tendencia a destruirse y descongelarse, por esto se puede ser, como Sócrates, un tábano y un torpedo, aguijonear y paralizar a la vez. El pensamiento tiene un efecto destructivo, tiende a rehacer criterios y pautas de valores, esto es, consideraciones sobre el mal y el bien y “in short on those costums and rules of conduct we treat of in morals and ethics”<sup>72</sup>. El pensamiento destruye todos los pensamientos congelados, clichés y prejuicios, el pensamiento despierta, al final solo queda perplejidad, y lo único que se puede hacer es compartirla.

Así se puede hablar de la doble parálisis del pensamiento: primero interrumpe toda y cualquier actividad ordinaria en la cual estemos involucrados; y segundo, cuando se retoma la misma actividad ordinaria de la vida, lo que antes servía como convención para actuar, ya no tiene sentido cuando revisamos las reglas generales de conducta que aplicábamos a casos concretos.

El riesgo más grande del pensar, “dangerous and resultless enterprise”<sup>73</sup> puede ser ejemplificada por la actitud de Alcibiades y Crítias que “by having been aroused by the gadfly”<sup>74</sup> cambian la falta de resultados por resultados negativos. Tal como Nietzsche invierte a Platón, y Marx a Hegel, como negación, ellos mismos siguen siendo Platón y Hegel. El riesgo del pensar adviene del deseo de querer encontrar resultados o de querer imponerlos a la actividad del pensar. Los peligros del no pensar implican estar dispuesto a aceptar sin examen crítico

---

<sup>71</sup>Idem, p.174.

<sup>72</sup>Idem, p.176.

<sup>73</sup>Arendt, H.: *Responsibility and Judgment*, Nueva York, Schoken Books, 2003, p.176.

<sup>74</sup>Arendt, H.: Op. Cit. p.176.

cualquier pauta de conducta. Este caso puede ser ejemplificado por el personaje de Eichmann; éste se limitaba a aceptar una determinada pauta de conducta sin cualquier tipo de reflexión, y en un régimen en que la ley era criminal, la única salvación posible habría sido por medio del pensamiento. Pero sí el pensar es algo accesible a todos, entonces Eichmann es responsable por negarse a examinar sus actos, que le hacen indigno de compartir el mundo con aquellos que consideran que una vida no examinada no merece ser vivida, precisamente, cuando Sócrates afirma que una vida no pensada (examinada) no merece ser vivida, quiere decir que es en el pensamiento, en la reflexión de conceptos como felicidad, justicia, templanza o placer, cuando encontramos un sentido para la vida, por medio del cual nos podemos hacer más dignos de vivir en pluralidad.

La búsqueda de sentido es un *eros*, un deseo de lo que no se tiene, de belleza y saber. Es una forma de amor o deseo y, según Arendt, sólo se pueden desear cosas buenas o bellas, ya que el mal, por su estatus ontológico, no puede ser deseado. Sólo el deseo por lo bello y por la justicia se constituye como un pre-requisito para el pensamiento; el único pre-requisito para pensar es una inclinación hacia el bien y el bello, “that is, we are left with Plato’s «noble nature» as a pre-requisite for thinking.”<sup>75</sup>

Así ante la pregunta esencial, ¿qué relación hay entre no pensar y la capacidad para hacer el mal? Arendt concluye que: la facultad del pensar condiciona al hombre “in such a way that he is incapable of evil.”<sup>76</sup> Ésta es la gran tesis defendida por la autora: que la facultad de pensar está vinculada a la moral, y cuando la autora defiende que la actividad del pensar inhibe una mala acción está, según creemos, afirmando que, a pesar del carácter eminentemente distinto de la acción y del pensar, las dos actividades se encuentran en un determinado punto, cuando el pensar, como aquella actividad que se da sobre invisibles, irrumpe en circunstancias determinadas en el espacio de las apariencias propio de la condición humana de la acción.

---

<sup>75</sup>Ibidem, p.180.

<sup>76</sup>Idem, p.180.

### 2.3.3 El *dos-en-uno*

El tercer punto de *Thinking and Moral Considerations* de Arendt empieza con dos afirmaciones extraídas del diálogo platónico *Gorgias*: la primera afirmación de Sócrates es la que dice: «It is better to be wronged than to do wrong»<sup>77</sup>, al que Alcibíades contesta diciendo que sufrir una injusticia no es propio de un hombre. La segunda afirmación del diálogo es: «It would be better for me that my lyre or a chorus I directed should be out of tune and loud with discord, and that multitudes of men should disagree with me rather than that I, being one, should be out of harmony with myself and contradict me.»<sup>78</sup>. Estas afirmaciones tienen origen en “the experience of thinking”<sup>79</sup> más que en una meditación de orden moral, y que el pensamiento esté involucrado es puramente accidental. En la primera afirmación se parte del principio de que si el mundo fuera de tal modo que se tuviera necesariamente que sufrir o infligir una injusticia, aquel que piensa, que está de acuerdo con la proposición de que una vida no examinada no merece ser vivida, prefiere obviamente sufrir la injusticia. La segunda afirmación es el requisito de la primera. Cuando Sócrates habla de ser uno, o sea, de estar de acuerdo consigo mismo, para eso el hombre “need at least two tones”<sup>80</sup>: en el mundo de las apariencias “I am one”, pero no sólo soy para los demás, sino que también soy para mí, así en “A difference is incerted into my Oneness”<sup>81</sup>.

Heidegger también hace referencia a la naturaleza dialógica del pensamiento humano: “This curious thing that I am needs no plurality in order to established difference; it carries the difference within itself when it says: «I am I.»”<sup>82</sup>, soy lo que Arendt llama de *dos-en-uno* o como lo nombra Platón, “diálogo silencioso”. El ego experimenta la diferencia en la identidad, a solas consigo mismo. La armonía de Sócrates supone la existencia de diferencia, así es mejor sufrir la injusticia porque a nadie le gustaría convivir en contradicción consigo mismo. Podemos encon-

<sup>77</sup>Arendt, H.: *Responsibility and Judgment*, Nueva York, Schocken Books, 2003, p.181.

<sup>78</sup>Arendt, H.: Op. Cit. p.181.

<sup>79</sup>Ibidem, p.181.

<sup>80</sup>Idem, p.183.

<sup>81</sup>Idem, p.184.

<sup>82</sup>Idem, p.184.

trar testigos de este tipo de experiencia en otros diálogos platónicos: en *Hipias Mayor*, Sócrates afirma que cuando llega a casa le espera un hombre muy familiar y desagradable, que obviamente es el propio, y se refiere a aquel que no piensa, que no hace nada para actualizar la diferencia dentro de sí, como un bienaventurado.

El problema es saber si el pensamiento nos ofrece algún tipo de pauta de conducta moral, o sí, al contrario, la conciencia del *dos-en-uno* no ofrece prescripciones positivas. Para Arendt esta conciencia moral sólo dice lo que no se debe hacer y por que motivos uno se debe arrepentir. La conciencia produce un temor de la posibilidad de contradicción de sí mismo, “The fear of contradiction is the fear of splitting up, of no longer remaining one, and this is the reason why the axiom of contradiction could become the fundamental rule of thought.”<sup>83</sup>, aquel que esta inclinado a pensar tiene que mantener la posibilidad de una buena relación entre los dos intervinientes del diálogo silencioso que se da en sí mismo, pero aquel que no está dispuesto o inclinado a pensar, no se sentirá inhibido en cometer una injusticia, “the reason why you should not kill, even under conditions where nobody will see you, is that you cannot possibly want to be together with a murderer.”<sup>84</sup>

El pensar como actividad no cognitiva o especializada es algo que es posible para todos, igualmente también lo es no pensar. En la obra *Eichmann en Jerusalén* este hombre sometido a juicio es acusado, por Arendt, de no pensar y por eso mismo considerado como indigno de compartir el mundo con nosotros. Este mal, dice, no es el mal de la literatura ni de la religión de “the great villains who became the negative heroes”<sup>85</sup>, éste es el mal de la persona normal y que por eso es capaz del “infinite evil”<sup>86</sup>, porque no encuentra nunca “his midnight disaster”<sup>87</sup>, o sea, nunca se llega a encontrar consigo mismo. Para que el pensar no se transforme en una pesadilla tenemos que mantener la diferencia de uno mismo en condiciones de diálogo.

<sup>83</sup>Arendt, H.: *Philosophy and Politics*, Spring, Social Research, Vol. 57, Nro. 1, p.86.

<sup>84</sup>Arendt, H.: Op. Cit. p.87.

<sup>85</sup>Ibidem, p.188.

<sup>86</sup>Arendt, H.: *Responsibility and Judgment*, Nueva York, Schocken Books, 2003, p.188.

<sup>87</sup>Arendt, H.: Op. Cit. p.188.

## 2.4 A modo de recopilación

1) Una de las críticas a la teoría política de Arendt, sobre lo que es eminentemente político, es que este es un ámbito en cierto modo “inmoral”, pues la moral arendtiana se fundamenta en el acuerdo de uno consigo mismo. En efecto, el fundamento de la moral arendtiana es el *dos-en-uno*, que tiene por base el acuerdo de uno consigo mismo y, según George Gateb, no establece una relación con los demás ni con el interés común y afirma:

“In sum, Arendt’s view of the place of morality in authentic politics remains unsatisfactory. It is, so to speak, the Achilles heel of authentic politics. A rather eccentric notion of how morality has traditionally been conceived – namely, as a Platonist relation between one and oneself and relatedly, as Socratic care for the self – renders morality obviously irrelevant to most politics, authentic or not. Arendt says that “in wanting to be good, I actually am concerned with my own self. The moment I act politically I’m not concerned with me, but with the world.” this conception threatens to efface concern for others – who are not me and are not the world – from morality. But such an upshot is absurd. It would be better to draw instruction from Arendt’s theory of authentic politics until the moral question reasserts itself, as it must, and then rejoin common sense and ordinary morality, as did the practitioners of authentic politics, even if only like them, intermittently and without enthusiasm, we can learn from Arendt without endorsing every segment of her theory.(Political action: is nature and advantages”<sup>88</sup>.

La preocupación por la política implica la superación de la preocupación por la supervivencia de uno mismo y, es condición indispensable, para que una acción sea política, dentro del marco conceptual arendtiano, que siga el criterio del interés común. Maquiavelo afirmaba que amaba más a su patria que a su propia alma, estas palabras deben ser interpretadas de la siguiente manera: la patria o la República, como

<sup>88</sup>Kateb G.: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, The Cambridge Press, 2002, p.143-144.

lo llama Maquiavelo, o el mundo y la esfera pública, en palabras de Arendt, no es más que el espacio de aparición pública y la condición de posibilidad de que los hombres, los 'otros', puedan existir como seres políticos, ejerciendo sus calidades mas "superiores" y distintivas, esencialmente la capacidad de comenzar, o sea, de ser libre. La preocupación por el espacio público es la preocupación por la libertad de 'los otros'.

Aunque a veces la falta de sistematización de la obra de Arendt genere aparentes contradicciones, en este caso concreto al que se refiere George Gateb diríamos, en favor de la autora, que la conciencia moral es un *dos-en-uno* y se determina a partir de la relación con los demás. Para que exista armonía en el diálogo interior de uno mismo es fundamental una reflexión crítica sobre nuestras acciones y relaciones con los demás y la armonía no sería posible si la injusticia determinase nuestras relaciones ínter-subjetivas. La posibilidad de armonía del dos-en-uno depende de la relación con 'los otros'.

2) En *The Life of the Mind* surge el problema del alma frente al espíritu. El alma tiene un vínculo insuperable con el cuerpo, no elige cómo aparecer y se hace manifiesta en el cuerpo, mientras que el espíritu tiene justamente la facultad de elegir su forma de aparecer. En este sentido surge la necesidad de otra distinción entre el 'yo' como conciencia de sí y el 'yo' pensante, el primero se presenta como una apariencia mientras que el segundo es absolutamente invisible. Una distinción más se hace pertinente, entre razón e intelecto, la primera trata de invisibles, de conceptos, mientras que la segunda de datos sensibles.

La autora apunta dos de las cualidades más determinantes de la facultad del pensar:

a) Su carácter invisible: la facultad de pensar no se manifiesta en el mundo de las apariencias, sino como en un estar distraído. El pensamiento tiene por objeto entidades des-sensorializadas y como tal su actividad implica una retirada del mundo de las apariencias.

b) Su carácter autodestructivo: el pensar no presenta resultados, no deja nada tras de sí. La autora considera que los "filósofos profesionales" pervierten la actividad del pensar, que implica la destrucción de cualquier sistema que se pretenda definitivo. El gran ejemplo de este tipo de filósofo es Hegel, al transformar la falta de resultados del pensamiento en una fuerza positiva.

3) En la tradición occidental la autora encuentra respuestas a la cuestión ¿qué nos hace pensar?: para los pre-filosóficos el pensar tenía su origen en el deseo de ser un espectador, como los dioses. Para Platón la admiración era la causa del pensar, y para los romanos era la felicidad. Arendt llega a un punto problemático: si el pensamiento como facultad distinta del conocimiento es la capacidad para distinguir el bien del mal, entonces éste sería un problema de carácter universal, y la facultad de pensar sería exigible a todos. Por otro lado, si el pensamiento no deja nada tras de sí, entonces no indicará ningún tipo de mandamiento; y, además si el pensar trata de invisibles, no deberíamos ser ciegos a las apariencias.

Es en este momento que la autora recurre al personaje de Sócrates como ejemplo de un sujeto que acepta y practica la actividad del pensamiento tal como ésta es. La autora describe el personaje y sus actividades más determinantes para finalmente concluir con su tesis: que el pensar condiciona al hombre en el sentido de que le inhíbe de practicar el mal. La solución a este problema se centra en lo que Arendt denomina *dos-en-uno* o diálogo silencioso, y que no es más que la relación de uno consigo mismo. El principio fundamental de la conciencia moral es que aquel que de hecho piensa, nunca deseará compartir su espacio interior, que es una diferencia en la unidad, con aquel que practica el mal. Con esta conclusión creemos haber encontrado una relación de continuidad entre aquel que piensa y aquel que actúa, ya que queda fijado, según Arendt, que aquel que piensa no deseará practicar el mal.

4) Podemos afirmar que una característica fundamental de la facultad del pensar es su marginalidad: no beneficia a la sociedad, no genera pautas de conducta, no determina reglas, más bien las disuelve, “At these moments thinking ceases to be a marginal affair in political matters”<sup>89</sup>. Finalmente podemos decir que “Its political and moral significance comes out only in those rare moments in history”<sup>90</sup> que describe Yeats:

“Turning and turning in the widening gire/the falcon canot  
hear the falconer;/ Things fall apart; the centre cannot hold;/

---

<sup>89</sup>Arendt, H.: *Responsibility and Judgment*, Nueva York, Schocken Books, 2003, p.188.

<sup>90</sup>Arendt, H.: Op. Cit., p 188.

Mere anarchy is loosed upon the world,/The blood-dimmed  
tide is loosed, and everywhere/ The ceremony of innocence  
is drowned/the best lack all conviction, while the worst/Are  
full of passionate intensity.”<sup>91</sup>,

Cuando todos se dejan llevar, “those who think are drawn out of hiding because their refusal to join is conspicuous and thereby becomes a kind of action.”<sup>92</sup>. En situaciones como la que se vivió en el período del III Reich, seguir viviendo normalmente sus vidas es igual que apoyar. La única forma, en un caso como este, de no ser políticamente responsable, sería la abstención total de cualquier tipo de participación pública.

El pensamiento como la “mayéutica socrática” actúa como un purgante, destruye valores y tiene un efecto liberador de la otra facultad del espíritu, el juicio, la más política de las facultades mentales. El juicio permite distinguir el bien del mal y su objeto son los particulares. El pensar tiene por objeto invisibles, y el juicio particulares: están interrelacionados de la misma forma en que lo están la conciencia moral con la conciencia del mundo. El pensar produce la conciencia moral y el juicio es un subproducto del pensamiento. Éste se manifiesta en el mundo de las apariencias justamente por la facultad del juicio que se constituye como manifestación del “*viento del pensar*”. El juicio, la facultad que permite distinguir el bien del mal, lo bello de lo feo, “puede prevenir catástrofes”, por lo menos en el parecer de Arendt.

Seguiremos nuestra investigación, que trata de relacionar pensamiento y acción, pues la solución a este problema, se encuentra en esa facultad del espíritu, el juicio, que a continuación examinaremos más detalladamente.

---

<sup>91</sup>Bloom, H.: *The best poems of the English language*, Harper Perennial, New York, 2004, p.770.

<sup>92</sup>Bloom, H.: *The best poems of the English language*, Harper Perennial, New York, 2004, p.188.

### 3 EL JUICIO

Nuestra investigación en el contexto del pensamiento arendtiano busca establecer un diálogo entre pensamiento y acción, entre filosofía y política, analizando, por un lado, la condición humana de la acción, la actividad humana política por excelencia, y por otro, la facultad del pensar. Arendt sostiene que la facultad del pensar tiene una dimensión moral que no prescribe pautas de conducta pero permite, por medio de la facultad del juicio, distinguir lo feo de lo bello, lo bueno de lo malo. El pensamiento libera la facultad del juicio, según Arendt, la más política de las facultades mentales, pues permite que la actividad espiritual irrumpa en el mundo de las apariencias. Buscaremos percibir cómo se relacionan la facultad del pensar y del juicio y de cómo aquel que se dedica a pensar puede intervenir en el mundo de las apariencias. La facultad de juzgar es de difícil conceptualización porque busca dar continuidad entre la teoría y la práctica. Al contrario de las facultades del pensamiento y de la voluntad, cuyos criterios operativos son bastante claros (la coherencia en el pensamiento y la capacidad de resolución en la voluntad), el juicio requiere, además de las referidas cualidades, la discriminación, el discernimiento, la imaginación, la reflexión, el desinterés, la imparcialidad y la integridad.

#### 3.1 Dos teorías del juicio, el primero modelo

La teoría del juicio arendtiano no se desarrolló tanto como su teoría de la acción, en realidad el último volumen de *The Life of the Mind*, que no llegó a ser redactado, versaba sobre la facultad del juicio, y con el se suele aceptar que la teoría del juicio de Arendt tiene dos fases: Según Ronald Beiner, hay un antes y un después del ensayo *Thinking and Some Moral Considerations*. La primera teoría del juicio considera esta facultad desde la perspectiva del actor que, para actuar en el mundo de las apariencias, hace su juicio. Esta primera concepción tiene una preocupación esencial por la esfera política y es concebida como una deliberación del agente político de cara a decidir sus acciones futuras. La segunda concepción de la facultad del juicio asume la perspectiva del espectador que, con su mirada hacia el pasado, le confiere un sentido y se reconcilia con él; en esta segunda concepción la autora entiende

el juicio como una facultad del espíritu, donde juzgar pasa a ser una reflexión sobre el pasado. En este sentido afirma Ronald Beiner:

“No longer does she stress the representative thinking of political agents. Instead judgment is aligned with thinking, which “has no political relevance unless special emergencies arise.” Instead of being conceived in terms of the deliberations of political actors deciding on possible courses of future action (an activity Arendt subsequently identifies with projects of the will), judging now comes to be defined as reflection on the past, on what is already given, and, in common with thinking, “such reflections will inevitably arise in political emergencies.”<sup>93</sup>.

Para Ronald Beiner la segunda teoría de la facultad del juicio se constituiría como la salida de un impasse que implicaba la facultad de la voluntad. La cuestión es que la libertad por sí sola no tiene sentido, éste adviene de una elección que está determinada por un placer o un displacer, y es en este punto concreto que entra la facultad de juicio, como la facultad del espíritu que da sentido a la libertad de escoger:

“Judging, by contrast, allows us to experience a sense of positive pleasure in the contingency of the particular(...) and that the only way in which human freedom can actually be affirmed is by eliciting pleasure from the free acts of men by reflecting upon and judging them;”<sup>94</sup>

### 3.2 Relación entre pensamiento y juicio

Arendt decide escribir una obra sobre las facultades del espíritu, *The Life of the Mind*, por dos motivos: primero, por haber asistido al juicio de Eichmann y haber detectado en éste una asombrosa incapacidad para pensar, lo que la llevó a interrogarse por la posibilidad de una relación íntima entre la facultad de pensar y el problema del bien y del mal. Por otro lado, decide escribir esta obra porque consideraba que *The Human*

<sup>93</sup> Arendt, H.: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p.109.

<sup>94</sup> Arendt, H.: Op. Cit. p.193.

*Condition* estaba incompleta en la medida en que no decía nada sobre las actividades espirituales humanas.

En esta obra Arendt mantiene que la facultad de pensar y la facultad de juzgar tienen una doble relación:

a) El pensamiento disuelve lo que Arendt denomina “table manners”, o sea, un cuadro de categorías morales previamente dadas y aceptadas por la comunidad, al cual un individuo recurre, sin reflexión previa, en el mundo de las apariencias, y en respuesta a determinadas circunstancias que se le presentan. De esta manera el pensamiento prepara a un individuo para juzgar sin tener que recurrir necesariamente a pautas de conductas universales pre-establecidas. Esta actividad no establece nuevos cuadros categoriales, pero libera de categorías aceptadas y mantenidas de forma acrítica. Es entonces, en los momentos históricos críticos, que la facultad de pensar deja de ser una actividad políticamente marginal “because by undermining all established criteria and values, it prepares the individual to judge by him or herself instead of being carried away by the actions of the majority.”<sup>95</sup>

b) La otra conexión entre la facultad del juicio y el pensar está asociada a los conceptos ya analizados del *dos-en-uno* y de ‘*conscience*’ en el sentido de conciencia moral. La actualización del diálogo interior produce ‘*conscience*’ como un subproducto. Esta conciencia moral no ofrece prescripciones, no dice lo que hay que hacer, sino que nos informa de lo que hay que evitar en las relaciones con los demás y de qué cosas nos debemos arrepentir. Es en este contexto que Arendt hace referencia a las palabras de Sócrates cuando éste dice que es mejor sufrir un mal que cometerlo y que es mejor estar en desacuerdo con una multitud que consigo mismo. Existe dentro de nosotros un compañero al cual tenemos que dar explicaciones y lo que tememos es la anticipación de este compañero interior; por otro lado, aquel que no piensa, aquel que no actualiza su diálogo interior, no sentirá remordimientos. Arendt concluye que la posibilidad de actualización del diálogo interior es universal, pero también es universal la posibilidad de no pensar, de no actualizar la diferencia de uno en sí mismo. La conciencia moral, para quien piensa, es un subproducto inevitable, de la misma manera la facultad del juicio es un subproducto inevitable de la actividad liberadora

---

<sup>95</sup>D’Entrèves, M.P.: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, The Cambridge Press, 2002, p.248.

del pensar. Así, mientras la conciencia moral, como la actualización del diálogo interior, del *dos-en-uno*, hace una reflexión interior sobre nuestras acciones, está dirigida al *self*, el juicio, el otro subproducto del pensar, guarda relación con el mundo de las apariencias: “judgment directs attention to the world (...) judgment makes possible what Arendt calls “the manifestation of the wind of thought” in the sphere of appearance.”<sup>96</sup>

### 3.3 La primera teoría del juicio de Arendt

En los artículos *The Crisis in Culture* y *Truth and Politics* la facultad de juicio tiene un carácter político muy acentuado, correspondiendo a lo que se acepta como la noción inicial arendtiana de la facultad del juicio. Para Arendt el juicio, en esta fase de su obra, corresponde a la facultad que permite que el actor decida sus acciones en el mundo de las apariencias o en la esfera pública. El juicio permite determinar los objetivos más apropiados y dignos de perseguir y qué acciones o eventos pasados son o no dignos de valor. M. P. D’Entrèves afirma:

“In this model judgment is viewed as a specially *political* ability, namely (...) as «the ability to see things not only from one’s point of view but from the perspective of all those who happen to be present,» and as being «one of the fundamental abilities of man as a political being insofar as it enables him to orient himself in the public realm, in the commun world»”.<sup>97</sup>

El juicio es, según dice Arendt, la virtud del ‘hombre de estado’ o del político porque, al contrario del pensamiento especulativo del filósofo, éste tiene como principio orientador el sentido común. Ronald Beiner formula la primera concepción de juicio arendtiano de la siguiente manera:

“Human beings can act as political beings because they can enter into the potential standpoints of others; they can share

<sup>96</sup>D’Entrèves, M.P.: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, The Cambridge Press, 2002, p.249.

<sup>97</sup>Arendt, H.: Op. Cit. p.249.

the world with others through judging what is held in common, and the objects of their judgments as political beings are the words and deeds that illuminate the space of appearances.”<sup>98</sup>

Para Arendt la validez de un juicio político reside en la capacidad de pensar de forma 'representativa', o sea, depende de la representación del mayor número posible de perspectivas sobre un determinado fenómeno. Esta habilidad sólo puede ser experimentada y adquirida en el espacio público, donde los individuos pueden intercambiar opiniones sobre cuestiones concretas y ponerse o no de acuerdo. En este sentido el proceso de formación de una opinión o de un juicio nunca es una actividad solitaria, éstos se forman dentro de una comunidad y requieren el mayor número posible de perspectivas de cara a llenar los asuntos humanos de significado y comprensión. El debate y la discusión así como la capacidad representativa son el fundamento de la 'mentalidad amplia' que se constituye como el criterio fundamental para que una opinión tenga objetividad. La validez de una opinión y su objetividad dependen de nuestra capacidad para pensar desde el mayor número posible de concepciones distintas sobre un mismo objeto. Una opinión no es auto-evidente y es opuesta al concepto de verdad de carácter lógico o científico. La opinión requiere de la existencia de una diversidad de visiones sobre una misma particularidad desde la cual se podrá hacer algún tipo de generalización. De esta forma, una opinión nunca se puede formar en soledad y su carácter es eminentemente político. Juicio y opinión no son la misma cosa, aunque compartan el mismo fundamento que es la condición de pluralidad y por eso su estrecha relación.

### 3.4 Las conferencias sobre la filosofía política de Kant

Pasaremos a analizar la obra de Arendt *Lectures on Kant's Political Philosophy* porque es aquí que encontramos una investigación más detallada de la facultad del juicio y la solución para los varios problemas que ya presentamos. En las conferencias encontramos la exposición definitiva de su teoría de la facultad de juzgar en la cual, consideramos,

---

<sup>98</sup>Arendt, H.: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p.93.

supera el problema de las dos teorías del juicio contradictorias entre sí, de la dualidad espectador/actor, acción y pensamiento, moral y política.

### **3.4.1 Crítica a las concepciones de historia y progreso kantianas**

Aquello que determina el devenir de la historia humana, para Kant, es la idea de progreso. Para Arendt el progreso es una idea contradictoria en sí misma, si el progreso implica la existencia de un escalón siempre superior en el devenir humano, entonces, el estado en que nos encontramos a cada momento es siempre provisorio, transitorio e imperfecto. Para Arendt el progreso es algo que nunca llega a acontecer. La concepción kantiana de la historia considera a la humanidad, como especie, en su progreso perpetuo hacia un fin, la paz, y no como la narrativa de cada una de las vidas de los hombres en su singularidad, y cuyo conjunto formaría la historia universal. El concepto de progreso ilimitado, según Arendt contradictorio en sí mismo, será el criterio del juez kantiano sobre los eventos históricos. Lo que es relevante en la crítica que Arendt hace a Kant, es que el concepto de historia kantiano no tiene en cuenta los sujetos individuales, que para la autora son la condición de posibilidad de una historia universal. De hecho, según Arendt la historia no es más que el conjunto de las narraciones de cada vida particular.

Kant considera que sin la idea de esperanza, que nos es dada por el concepto de progreso, no se podría actuar. Es el espectador, cansado del espectáculo repetido que le ofrece el actor, el que se da cuenta de que hay que progresar. Para el filósofo alemán los actores ofrecen un espectáculo sublime que sólo los espectadores perciben, que es la guerra, y que coincide con el designio último de la naturaleza. Para Kant la guerra es el vehículo del progreso que contribuye a la paz cosmopolita, y el espectador es consciente de la importancia de la guerra para dicho progreso; pero la acción para Kant debe estar siempre en favor de la paz, o sea, el actor kantiano debe actuar siempre de acuerdo con el mandato de la razón. Si aquel que actúa lo hace a partir de su juicio, sería en su mente un criminal, y por otro lado, si actúa sin considerar su discernimiento como espectador, sería lo que se suele designar en la esfera política un idealista ingenuo. Según Arendt, Kant tiene dos elementos conectados en su mente: el espectador y el progreso, cuyo motor es la guerra, que corresponde a una fuerza invisible, el designio de la

naturaleza, que actúa a nuestras espaldas. Como ya lo afirmamos, para Arendt, la superioridad atribuida a aquel que contempla es muy antigua y tiene su origen, como ya hemos visto, en el concepto de eternidad. Los fundamentos de esta concepción se basan en la idea de que sólo el espectador no implicado tiene una visión del conjunto y es imparcial. El actor no es autónomo, sino que está determinado en sus comportamientos por la opinión del espectador.

Pero la retirada del espectador kantiano, que se aparta del mundo de las apariencias para poder contemplar el espectáculo humano, al contrario de la retirada de Aristóteles o Platón, no es al lugar de las verdades eternas, sino a la posición del juez. La retirada de Kant, adquiriendo una perspectiva general, es la de la imparcialidad de juez. Los acontecimientos del mundo comparecen ante el tribunal de la razón y la idea de progreso es la medida para aquel que juzga. Al contrario, los griegos observaban y juzgaban sin relacionar el hecho observado con un proceso más extenso en el que pueda o no desempeñar un papel, pues lo que les interesaba era el caso particular que observaban, sin ir más allá de él.

Podemos observar aquí dos concepciones distintas de la historia, por un lado, los griegos y Maquiavelo (una de las pocas excepciones desde la antigüedad) que conciben la historia como un conjunto de historias singulares sin las cuales no existe una historia universal; y por otro lado Kant, que invierte el principio antiguo según el cual la historia adquiere su sentido cuando llega a su final, pues lo que es importante, para él, no es el hecho particular sino que éste puede representar para el futuro. Para Kant la importancia de la revolución francesa, por ejemplo, está en la esperanza que representa para las generaciones futuras. La cuestión está relacionada con la determinación del sujeto histórico. Para el filósofo alemán el sujeto de la historia es la especie humana, en estado de progreso perpetuo sin un final determinado y en el cual ningún individuo particular de la especie alcanza alguna vez su destino, pues sólo la especie en su conjunto lo hace. Para Kant el destino de la especie consiste en un progresar infinitamente para la libertad y la paz. El sujeto de su filosofía moral es el hombre, pero su filosofía natural o histórica tiene por objeto la especie o la humanidad, y es el progreso el criterio que determina el juicio histórico. Es la astucia de la naturaleza la que determina el progreso y los criterios para juzgar.

Al contrario para Arendt,

“Es tarea del historiador descubrir, en cada período dado, lo *nuevo* imprevisto con todas sus implicaciones y sacar a relucir toda la fuerza de su significado. Debe saber que, a pesar de que su narración [*story*] tiene un comienzo y un fin, ésta se realiza en un marco más amplio, la historia [*history*] misma. Y la historia es una narración [*story*] que tiene muchos comienzos pero ningún fin.”<sup>99</sup>

Quedan claras las diferencias conceptuales entre Arendt y Kant tanto en materia de contenido como en relación a la idea de un *telos* en la historia, que es algo que, para Arendt, simplemente no existe.

### 3.4.2 El carácter social del juicio

Según Arendt la clave interpretativa de la tercera crítica de Kant es el carácter social del juicio, “the «sociability» of man, that is, the fact that no man can live alone (...)”<sup>100</sup>, o sea que, la compañía de los demás es fundamental para el ejercicio de la facultad del juicio, Kant incluso afirma que la compañía de otros hombres es el mayor tesoro que un hombre puede poseer.

Para Arendt el juicio de gusto kantiano y el juicio político comparten algo, el arte y la política tienen en común un elemento fundamental, ambas necesitan un espacio público común para que puedan existir. En la *Crítica de la Razón Práctica* las normas morales las establece el hombre autónomo, mientras que en la *Crítica del Juicio* las normas las establece una comunidad de personas. Para Arendt la *Crítica del Juicio* tiene un carácter político: “It is precisely this problem of how to organize a people in to a state, how to constitute the state, to *found* a commonwealth, (...) that occupied him [Kant] constantly during his last years”.<sup>101</sup>

Según Kant un buen sistema político no exige un buen ciudadano. La constitución, la ley y la publicidad son las formas coercitivas que

<sup>99</sup>Arendt, H.: *De la historia de la acción*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1995, p.42.

<sup>100</sup>Arendt, H.: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p.10.

<sup>101</sup>Arendt, H.: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p.16.

aseguran la existencia de un estado. La filosofía moral de Kant, por otro lado, no tiene un carácter político, no se preocupa por la pluralidad, sino por la relación de uno consigo mismo. Kant considera al hombre desde tres perspectivas:

1. Como parte de la especie humana en constante progreso;
2. Como un ser moral en sí mismo;
3. Como un ser plural cuya finalidad es la sociabilidad;

Desde la tercera perspectiva, que es la que interesa a Arendt, los hombres son:

“earthbound creatures, living in communities, endowed with common sense, *sensus communis*, a community sense; not autonomous, needing each other’s company even for thinking (“freedom of the pen”) = first part of the *Critique of Judgment*: aesthetic judgment.”<sup>102</sup>

### 3.4.3 Publicidad y pensamiento crítico

Según Arendt Kant nunca llegó a ningún resultado positivo, a pesar de que “[Kant] believed in a «future system of metaphysics,» but what he finally bequeathed to posterity were critiques and no system.”; Sócrates tampoco llegó a conclusiones definitivas, pero sí suscribe que el único modo de pensar de forma consecuente es no contradecirse, “antes en contradicción con la multitud que conmigo mismo”. La doctrina moral kantiana se basa justamente en este principio, en la no contradicción de uno consigo mismo, y esta regla determina “both thinking and acting”.<sup>103</sup>

El personaje socrático tiene un carácter político, él no pertenecía a ninguna secta particular, aceptaba además sin protegerse el desafío de todos aquellos que se le presentaban en la plaza pública. Al contrario, las “sectas”, o las escuelas como la Academia de Platón, no están abiertas al público en general y se vinculan profundamente a una única

<sup>102</sup>Arendt, H.: Op. Cit. p.26.

<sup>103</sup>Ibidem, p.37.

doctrina fundadora. Estas sectas o escuelas siempre están en oposición a la “opinión pública”, o sea, a la condición humana fundamental de la pluralidad, defendiendo el dogmatismo de la minoría impuesta a la mayoría. De este modo la verdadera filosofía es aquella que, tal como la actividad política, se presenta a juicio público. Según Arendt el deseo, tanto de Kant como de Sócrates, era de que lo que es privilegio de unos pocos, el pensamiento crítico, se extendiera al mayor número de personas posibles, además de que la exposición pública del pensamiento crítico es beneficiosa para el pensamiento mismo. Kant siempre deseó exponer su pensamiento al público en general:

“Critical thinking, according to Kant and according to Socrates, exposes itself to «the test of free and open examination,» and this means that the more people participates in it, the better.<sup>104</sup> (...) the age of Enlightenment is the age of «the public use of one’s reason»”.

Para Kant la libertad significa la posibilidad de hacer públicas sus opiniones:

“Freedom of speech and thought, has we understand it, is the right of an individual to express himself and his opinion in order to be able to persuade others to share his viewpoint. This presupposes that I am able of making up my mind all by myself and that the claim I have on the government is to permit me to propagandize it whatever I have already fixed in my mind. Kant’s view of this matter is very different. He believes that the very faculty of thinking depends on its public use; without «the test of free and open examination,» no thinking and no opinion formation are possible. Reason is not made “to isolate itself but to get into community with others.»”.<sup>105</sup>

El pensamiento tiene que ser llevado a juicio público para ganar existencia, la publicidad, tal como Arendt interpreta a Kant, es la condición necesaria para que un pensamiento adquiera existencia, de hecho

<sup>104</sup> Arendt, H.: *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p.39.

<sup>105</sup> Arendt, H.: Op. Cit. p.40.

un pensamiento o opinión por sí solos no tienen dimensión ontológica. El pensamiento, al contrario del conocimiento científico, cuyos resultados pueden ser comprobados por otra persona en soledad, se expresa en forma de opinión y obtiene su validez por medio de divulgación pública y de la posibilidad de ser publicado. De este modo el pensamiento crítico depende de su publicidad para existir, “If we now consider once more the relation of philosophy to politics, it is clear that the art of critical thinking always has political implications”.<sup>106</sup> y de este modo Arendt afirma que el “critical thought is in principle antiauthoritarian.”<sup>107</sup>

Arendt introduce que la dimensión fundamental de la publicidad, el hecho de someter el pensamiento crítico al juicio público, obliga necesariamente a que uno justifique y explique cómo llegó a una opinión o pensamiento determinado. El pensamiento crítico implica que uno se detenga y reflexione sobre doctrinas, prejuicios, conceptos y tradiciones heredadas; obliga a que uno revise las razones que justifican cada una de las nociones que constituyen su discurso y que normalmente tenemos por ciertas.

#### **3.4.4 La imparcialidad y el pensamiento extensivo**

La imparcialidad requiere que el juicio de los demás ejerza una crítica sobre nuestros propios juicios, adoptando nosotros mismos todos los puntos de vista concebibles sobre nuestro propio juicio. Lo que Kant denomina pensamiento extensivo consiste en colocarse en el lugar del otro para volver, desde ese punto, la mirada hacia nosotros mismos. La facultad que nos permite efectuar este ejercicio es la imaginación. El modo de pensar extensivo obliga a colocar aparte los intereses propios abriendo la posibilidad crítica del otro sobre mí mismo. Para Arendt hay una conexión íntima del pensar extensivo con el particular, en este sentido, los demás no son tomados como un todo, como la especie, sino que son tomados en su singularidad. Esto implica que se debe imaginar la perspectiva particular de cada uno individualmente para poder llegar a una perspectiva general. Esta perspectiva general, que consiste en imaginar desinteresadamente todas las perspectivas posibles, genera la

---

<sup>106</sup>Ibidem, p.38.

<sup>107</sup>Idem, p.38.

imparcialidad. Este punto de mirada general es la del espectador, que no genera pautas de conducta, sino que permite, simplemente, distinguir lo feo de lo bello y el bueno de lo malo.

### 3.4.5 El actor y el espectador

Para Kant es el espectador, no el actor, el que tiene la clave para la comprensión final de los asuntos humanos, y la idea de progreso es el criterio del espectador que juzga. Lo que es de suma importancia es que el espectador kantiano está en condición de pluralidad, está en compañía, debe considerar a los demás, de modo que la retirada del espectador kantiano no es hacia la soledad del filósofo, sino que hacia la comunidad de espectadores.

En Kant la directriz de la acción humana es el “transcendental principle of publicness, which rules political action.”<sup>108</sup>, que determina que es injusta toda la acción cuyo principio por el cual se rige no sobrevive a la publicidad. Al actor le corresponde el uso de la razón práctica, debe seguir el mandato de la razón práctica, mientras que al espectador le corresponde la teoría, el uso especulativo de la razón.

Arendt sin embargo critica a Kant porque considera contradictorio que existan principios distintos para el espectador que juzga, por un lado, y para el agente que actúa por otro. El principio del espectador es el progreso, o sea, la humanidad concebida como un todo en movimiento hacia su destino final, este principio no contempla el hombre en su individualidad, el progreso se da exclusivamente en la especie. Además el propio concepto de progreso no permite una mirada hacia el pasado, ya que cada momento es provisorio, no permite que el historiador se fije en un determinado momento particular para mirar hacia atrás. De este modo, por un lado, el principio del espectador es el concepto universal de humanidad, en el cual el hombre pierde su particularidad y dignidad, mientras que, por otro lado para Kant, el criterio del actor deberá ser siempre el imperativo categórico, o sea, el hombre en el ejercicio autónomo de su facultad racional. Esta posición kantiana genera conflictos irreconciliables, concretamente Kant afirmaba una simpatía rayana en el entusiasmo hacia los revolucionarios france-

---

<sup>108</sup> Arendt, H.: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p.48.

ses pero al mismo tiempo afirmaba que todo aquel que actúa lo tiene que hacer en favor de la paz. La contradicción está en que, según el mandato moral de la razón práctica, la actuación de los revolucionarios es reprochable, pero políticamente es loable, según la perspectiva del espectador “desinteresado”. La contradicción se da entre la moral y la política, ya que postulan dos principios distintos:

“What you see here clearly is the clash between the principle according to which you should act and the principle according to which you judge. For Kant condemns the very action whose results he then affirms with satisfaction bordering on enthusiasm.”<sup>109</sup>

El propio Kant es consciente de las dificultades que el principio transcendental de la publicidad presenta, “the two main arguments against this reasoning are mentioned by Kant himself.”<sup>110</sup>: primero considera que el principio es negativo, o sea, que sirve para determinar lo que es injusto, pero no lo que es justo pero, por otro lado, reconoce que no es cierto de que todo aquello que no admite publicidad sea injusto. La opinión de aquel que está implicado en los asuntos públicos también puede ser injusta, fundamentalmente porque es interesada. Por ello Kant propone un principio transcendental positivo: “« All maxims which *stand in need* of publicity in order not to fail their end agree with politics and right combined»” La solución al conflicto entre moral y política deriva de su filosofía moral, donde la publicidad es un criterio de rectitud derivado del que el imperativo categórico exige la posibilidad de universalidad:

“Private maxims must be subjected to an examination by which I find out whether I can declare them publicly. Morality here is the coincidence of the private and the public. (...) Morality means being free to be *seen*, and this not only by men but, in the last instance, by God, the omniscient knower of the heart (*der Herzenskundige*).”<sup>111</sup>

<sup>109</sup> Arendt, H.: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p.48.

<sup>110</sup> Arendt, H.: Op. Cit. p.49.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p.50.

El hombre “insofar as he does anything at all, lays down the law; he is the legislator.”<sup>112</sup> el problema es que aquel que actúa está involucrado, no es un espectador imparcial y libre, así, la solución kantiana pasa por la libertad de escribir y hacer público aquello que se desee; para él es fundamental “the existence of a public space, at least, if not for action.” por lo menos para la opinión. Como afirma el mismo Kant, si el actor está chiflado y es parcial, entonces la existencia de un espacio público, libre y plural no es fundamental. Por eso en Kant la rebelión debe darse cuando se impide la libertad de expresión, de hecho sólo en este ámbito puede existir represión, porque sólo en este espacio puede existir imparcialidad. Pero resistir al mal comporta implicarse activamente, la política en este sentido obliga que se actúe con más amor a la política que a sí mismo. Luchar contra las injusticias de un gobierno tiránico implica arriesgarse la piel y no por sí mismo, sino por la política como espacio de libertad.

Por otro lado, consciente de las dificultades que presenta un concepto como el progreso, Kant afirma, que este concepto no implica que no se constaten oscilaciones particulares en el camino hacia el fin de la humanidad, pero contemplada en su totalidad, la humanidad siempre manifestará el designio oculto de la naturaleza, el progreso, aunque sea sólo visible para el espectador. Igualmente, según Kant, sin la idea de esperanza que nos es transmitida por el progreso la vida sería insostenible. Otra afirmación kantiana, en línea con la tradición, sobre el problema del mal alude a que el mal es por sí mismo auto destructivo, que tiene su origen en la voluntad e interés particular de cada hombre, de manera que el progreso de la humanidad y la voluntad del todo no permite de ninguna manera la corrupción, pues ésta no es sino un rasgo del hombre en su singularidad, de forma que el inevitable progreso de la humanidad es la garantía de su no corruptibilidad.

Arendt concluye afirmando la inexistencia de una filosofía política kantiana y propone, como alternativa, fijarnos en un problema similar en Kant que encontramos en la *Critica del Juicio*.

---

<sup>112</sup>Idem, p.50.

### 3.4.6 El juicio estético kantiano

En su crítica sobre el juicio de gusto, Kant, hace una distinción entre genio, o imaginación productiva, y gusto. Al genio, por medio de la imaginación y de la originalidad, corresponde producir bellas obras, y al gusto, la facultad necesaria para juzgar la obra, corresponde determinar si es o no bella. El problema radica en saber cuál de las dos facultades es más esencial, si es el genio o el gusto. Para Kant el gusto es más importante que el genio porque la condición de posibilidad de lo bello reside en la publicidad del juicio, sin la comunicabilidad del juicio no hay bello, es el juicio el que crea un espacio de apariencia para los objetos “The public realm is constituted by the critics and the spectators, not by the actors or the makers.”<sup>113</sup>

La facultad del juicio es además universal, al contrario de la del genio. Es el sentido común el que nos permite juzgar en cuanto que espectadores, y no la facultad privada del entendimiento. Arendt afirma que “The most surprising aspect of this business is that common sense, the faculty of judgment and of discriminating between right and wrong, should be based on the sense of taste.”<sup>114</sup> La autora analiza los cinco sentidos humanos y hace una división entre aquellos que son privados o inexpresables y aquellos que son públicos y comunicables. Los primeros, oír, ver y tocar, pueden imaginarse, los segundos, el olfato y el gusto son inimaginables. Otra característica de los sentidos privados es que el agrado o desagrado de aquello que es sentido es instantáneo.

En la última crítica kantiana, el gusto deriva de los sentidos privados, lo que se siente no es un objeto, sino la representación de la sensación del objeto. Pero los sentidos privados son difíciles de representar. El gusto y el olfato son discriminatorios por su propia naturaleza, sólo ellos se relacionan con el particular en cuanto que particular, además en el gusto y en el olfato el agrada/no-me-agrada se da de manera instantánea, inmediata y sin reflexión. El gusto y el olfato son sentidos interiores y subjetivos porque, por ejemplo, el alimento que saboreamos está en nosotros mismos “And the it-pleases-or-displeases-me is almost identical with an it-agrees-or-desagrees-with-me. The point of

<sup>113</sup> Arendt, H.: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p.63.

<sup>114</sup> Arendt, H.: Op. Cit. 1982, p.64.

the matter is: I am directly affected.”<sup>115</sup>, esto genera un problema: “the disturbing thing about matters of taste is that they are not comunicable”. Con esto surge la cuestión ¿por qué el gusto, siendo un sentido privado, es ascendido a ser el vehículo de la facultad mental del juicio?

### 3.4.7 Criterios para juzgar: la imaginación y el sentido común

La solución, según la autora, está en las facultades de la imaginación y del sentido común. La imaginación consiste en:

“having present what is absent, transforms an object into something I do not have to be directly confronted with but that I have in some sense internalized, so that I now can be affected by it has though it were given to me by a nonobjective sense.”<sup>116</sup>

Este fenómeno ‘des-sensorializador’ que la imaginación produce, permite reflexionar sobre la representación, y es ésta, la que causa agrado o desagrado. A esta reflexión sobre la representación Kant le denomina «operación de reflexión», así puede finalmente juzgar algo como bello o feo, bueno o malo, en el momento en que ya no se está implicado, se puede imparcialmente hacer un juicio:

“One then speaks of judgment and no longer of taste because, though it still affects one like a matter of taste, one now has, by means of representation, established the proper distance, the remoteness or uninvolvedness or disinterestedness, that is requisite of approbation and disapprobation, for evaluating something at its proper worth. By removing the object, one has established the conditions for impartiality.”<sup>117</sup>

El *sentido común* consiste en, “the nonsubjective element in the nonobjective senses is intersubjectivity.(You must be alone in order to

---

<sup>115</sup>Arendt, H.: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p.66.

<sup>116</sup>Arendt, H.: *Op. Ci.*, p.66.

<sup>117</sup>*Ibidem*, p.67.

think; you need company in order to enjoy a meal.)”<sup>118</sup>. Es el sentido con el que confiere objetividad al juicio, ya que cualquier posibilidad de emitir un juicio depende de su relación con otros juicios. El criterio de gusto necesita de las demás personas:

“Judgment, and specially judgments of taste, always reflects upon others and their taste, takes their posible judgments into account. This is necessary because I am human and cannot live outside the company of men.”<sup>119</sup>

La imaginación es una facultad fundamental para juzgar porque establece un espacio entre observador y objeto, generando la imparcialidad. La reflexión es la “auténtica actividad de juzgar algo” según un placer desinteresado, y el criterio que sirve para la reflexión es el sentido común, “an extra sense-like an extra mental capability (German: *Mensschenverstand*)-that fits us into a community”<sup>120</sup>, un atributo exclusivamente humano del que depende todo discurso.

Las tres máximas del sentido común: pensar por uno mismo, situarse el pensamiento en el lugar del otro, y estar de acuerdo con uno mismo. Estas máximas no se refieren al ámbito cognitivo, sino que pertenecen al ámbito de la opinión y del juicio. Sin embargo el sentido común o el *sensus communis* es ese sentido comunitario que constituye el gusto, una mera reflexión sobre el espíritu, como si fuera una sensación de gusto. Así, “Taste is this ‘community sense’ (*gemeinschaftlicher Sinn*), and sense means here ‘the effect of a reflection upon the mind’.”<sup>121</sup> el gusto es “the faculty of judging *a priori* of the communicability of feelings that are bound up with gaven representation...”<sup>122</sup>, es un “community sense” al cual el “judgment appeals to in everyone, and it is this posible appeal that geaves judgments their special validity.”<sup>123</sup>

<sup>118</sup> Arendt, H.: *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p.67.

<sup>119</sup> Arendt, H.: Op. Cit. p.67.

<sup>120</sup> Ibidem, p.70.

<sup>121</sup> Idem, p.71.

<sup>122</sup> Idem, p.72.

<sup>123</sup> Idem, p.72.

El juicio toma siempre en consideración la opinión de los demás “when one judges, one judges as a member of a community.”<sup>124</sup> La mentalidad amplia es “the condition *sine qua non* of right judgment.”<sup>125</sup> y se funda en la consideración del mayor número de juicios posibles. Un aspecto importante del juicio es que cuando uno expresa sus preferencias elige a la vez las compañías para compartir el mundo o el espacio común, “by communicating ones feelings (...) one tells one’s choices and one chooses one’s company”.

En la investigación arendtiana sobre la noción de *sensus communis* encontramos un pasaje revelador del pensamiento de la autora sobre la cuestión, central para nosotros, de la relación entre espectador y actor, pensamiento y acción:

“It is by virtue of this idea of mankind, present in every single man, that man are human, and they can be called civilized or humane to the extent that this idea becomes the principle not only of their judgments but of their action. It is at this point that the actor and spectator became united; the maxim of the actor and the maxim, the ‘standard’, according to which the spectator judges the spectacle of the world, become one. The, as it were, categorical imperative for action could read as follows: Always act on the maxim through which this original compact can be actualized into a general law.”<sup>126</sup>

En este caso el principio que mueve al actor y al espectador es el mismo, la idea de humanidad, presente en cada individuo que es proyectada desde su particularidad. Lo que determina, tanto el pensar como el actuar, es lo mismo: la noción de humanidad. Así tanto el agente político como el espectador deben ejercer su actividad desde el mismo principio.

Arendt termina sus conferencias sobre la filosofía kantiana afirmando:

---

<sup>124</sup>Idem, p.72.

<sup>125</sup>Idem, p.72.

<sup>126</sup>Arendt, H.: *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p.75.

“the chief difficulty in judgment is that it is “the faculty of thinking the particular”; but to *think* means to generalize, hence it is the faculty of mysteriously combining the particular and the general.. This is relatively easy if the general is given-as a rule, a principle, a law- so that the judgment merely subsumes the particular under it. The difficulty becomes great “if only the particular be given for which the general has to be found.”<sup>127</sup>

Kant tiene dos soluciones para este problema:

a) el pacto originario de la humanidad como un todo de donde procede la noción de humanidad;

b) la validez ejemplar, y que según Arendt, es la solución correcta.

Todo particular tiene un concepto, la mesa tiene un concepto, “la mesa abstracta”, que es la idea de mesa ejemplar o de cómo deberían ser las mesas, este “ejemplar” es un particular, y su particularidad misma revela la generalidad que no podría determinarse de otro modo. El valor es como Aquiles, o sea, el personaje trágico como individuo concreto que remite al concepto universal de valor.

De este modo, para Arendt la noción de un progreso perpetuo como ley de la especie está claramente en contradicción con la dignidad humana, que exige que cada hombre sea visto en su particularidad y que desde ella pueda proyectar su humanidad. La noción de progreso está en contradicción con la noción kantiana de dignidad del hombre, “Progress, moreover, means that the story never has an end. The end of the story itself is in infinity. There is no point at which we might stand still and look back with the backward glance of the historian.”<sup>128</sup>

### 3.5 A modo de recopilación

Arendt postula que el principio que rige al espectador es el mismo que rige al actor y sugiere un imperativo que tanto sirve para la acción como el juicio: “Always act on the maxim through which this original compact can be actualized into a general law”.<sup>129</sup>, o de otra manera formu-

<sup>127</sup> Arendt, H.: Op. Cit. p.76.

<sup>128</sup> Ibidem, p.77.

<sup>129</sup> Idem, p.75.

lado, piensa, juzga y actúa siempre de acuerdo con el principio que permita que la idea de humanidad en tu persona pueda ser considerada por todos de igual manera reforzando cada vez más el todo, la humanidad, que reclamamos en nuestra personalidad.

1) Esta fórmula soluciona varios problemas: entre ellos la dificultad de relacionar el particular con el universal, partir de un particular y encontrar un universal que se le pueda aplicar. Al ejercicio del juicio reflexivo kantiano corresponde pensar la relación del particular con el universal, pero desde la particularidad, el juicio reflexivo se da desde la experiencia de un dato particular al cual aplicamos un predicado universal. Así, ante un paisaje hermoso podemos decir que eso es una forma ejemplar de belleza, y que ésta posee una 'validez ejemplar'. La solución para la difícil relación entre el particular y el universal está en este concepto de 'validez ejemplar' que permite que se revele el carácter universal de un particular sin que éste pierda su particularidad y especificidad. Este concepto no está restringido a objetos de carácter estético, ni a un individuo que representa una determinada virtud, en el sentido en que Aquiles corresponde a la virtud de la fortaleza, sino que Arendt también pretende aplicar la noción a eventos del pasado que pueden ser considerados ejemplares, "It is here that aesthetic judgment joins with the retrospective judgment of the historian."<sup>130</sup> Así, eventos históricos como la revolución americana, la revolución francesa, la comuna de París o los Soviets Rusos poseen una validez ejemplar porque todos ellos tienen un significado universal al tiempo que mantienen su especificidad y particularidad. Ateniéndose a su particularidad el historiador, puede invocar su carácter universal y preservarlo como ejemplo para la posteridad. En este caso, el hombre, como representación del particular, proyecta desde sí, si tiene como principio de su juicio o acción, el concepto universal de humanidad. El universal no está dado, tiene que ser actualizado desde la particularidad por el juicio o la acción. Se trata, por una lado de, en cuanto espectador, juzgar las acciones humanas sin dejar de contemplar la particularidad y dignidad de cada persona, si tenemos como criterio de nuestro juicio la idea de humanidad, y por otro lado actuar, bajo el mismo principio, de cara a proyectar en nuestras acciones la humanidad o el concepto general que nos es más propio.

<sup>130</sup>D'Entrèves, M.P.: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, The Cambridge Press, 2002, p.251.

2) Esta fórmula arendtiana también soluciona el problema de la contradicción kantiana entre política y moral, pues en Kant el principio orientador del actor debía ser el imperativo categórico, la condición de ser racional, mientras que el principio del espectador, su criterio para juzgar, debía ser el progreso de la especie humana hacia la paz perpetua. Ahora el principio del que juzga es el mismo de quién actúa, la idea de humanidad, o la capacidad de pensar desde la perspectiva de los demás sin prescindir de nuestra individualidad, respetando la dignidad humana: “while I take in to account others when judging, this does not mean that I am conform in my judgment to their’s. I still speak with my own voice and I do not count noses in order to arrive to what I think is right.”<sup>131</sup> La idea de progreso de la especie no sólo no contempla el hombre en su particularidad sino que es usurpadora de la humanidad particular de cada individuo.

3) Finalmente consideramos que esta fórmula confirma nuestra tesis de que la actividad de pensar tiene una importancia política fundamental, ya que aquel que actúa no puede dejar de contemplar lo que los demás piensan, si quiere actuar de una forma digna, o sea, si quiere actualizar la humanidad que lleva en sí. Percibimos un vínculo fundamental entre la acción y el pensamiento, ya que tanto una como otra están vinculadas por un mismo principio. Pero que tanto la acción como el pensamiento, deban proceder según el mismo principio no significa de ninguna manera que sean la misma cosa, pero sin duda confirma una continuidad y acuerdo entre estas dos facultades del hombre. El principio enunciado que sirve tanto para el actor como para el espectador no limita de ninguna manera el campo de intervención política de las actividades del espíritu, en realidad no delimita el ámbito del pensar en ningún sentido, sino que abre las posibilidades políticas de la facultad de juzgar como subproducto del pensamiento. Consideramos que la facultad de pensar entra vigorosamente en el mundo de las apariencias mediante este planteamiento, ya que la acción humana, sí tiene como principio la actualización de la idea de humanidad en cada acción, requiere un tipo de pensamiento representativo, de imaginación y de la reflexión.

Pero si nos equivocamos y resulta que Ronald Beiner está acertado,

---

<sup>131</sup>Arendt, H.: *Responsibility and Judgment*, Nueva York, Schocken Books, 2003, p.141.

cuando dice que Hannah Arendt en su planteamiento tardío de la facultad del juicio disminuye radicalmente el papel político del pensamiento en el ámbito de la acción humana: “The only point at which the exercise of judgement becomes practically efficacious, or even practically relevant, is in times of crisis or emergency: Judgement “may prevent catastrophes, at least for myself, in the rare moments when the chips are down.”<sup>132</sup>, entonces diríamos que la limitación es cuantitativa. La crítica de Beiner es cuantitativa porque apenas considera el número de posibilidades que la facultad de pensar tiene para participar del mundo de las apariencias, en este sentido, no valora la facultad de pensar en su dimensión cualitativa, y que en este caso aunque el número de veces, la cantidad, que la facultad de pensar tendría de intervenir y tener un papel políticamente relevante eran pocas pero, sí la facultad de pensar es, en situaciones de emergencia, la facultad política que permite salvar vida, entonces en términos cualitativos el pensar se constituye como la más importante y digna de las actividades humanas, la facultad espiritual humana que puede asumir una función política salvando vidas.

De todos modos, y dado que la última teoría del juicio está inacabada, podemos leer en las palabras de Arendt, cuando dice que el principio del actor y del espectador deben coincidir, que pensamiento y acción tienen un vínculo fundamental y que, aunque siendo actividades distintas, coinciden en lo más esencial, como dice la célebre afirmación de Catón: “Never is he more active then when he does nothing, never is he less alone than when he is by himself.”<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> Arendt, H.: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p.139-140.

<sup>133</sup> Arendt, H.: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p.325.

## CONCLUSIONES

La cuestión directriz de nuestra investigación es la posibilidad de relación entre la facultad del pensar y la condición humana de la acción dentro del marco conceptual arendtiano. El problema remite a una relación entre dos elementos, y una investigación que versa sobre una relación implica, antes que nada, una exposición de los dos términos de la relación.

Comenzamos la investigación con la condición humana de la acción. Arendt empieza por investigar la evolución semántica de la expresión *vita-activa*, esta expresión significaba originariamente la posibilidad de hablar y debatir en público, entre iguales, sobre problemas de interés común. Arendt pretende señalar que el significado originario de acción, entendida como la actividad libre y superior del hombre, se invierte definitivamente para pasar a significar todo tipo de actividad en el mundo de las apariencias. El origen de esta inversión, según Arendt, coincide con el juicio de Sócrates en Atenas, que opuso el filósofo a la polis y cuyo resultado fue la muerte del filósofo. Las consecuencias que el desenlace de este juicio tuvo entre los discípulos de Sócrates y todos los pensadores siguientes fue determinante, fundamentalmente en Platón y Aristóteles: el primero desarrolló su filosofía política con el objetivo de superar las contingencias que implicaba la acción y la *vita-activa* en la polis, y el segundo daba primacía a la *vita-contemplativa* en detrimento de la *vita-activa*, considerando la actividad contemplativa como la única verdaderamente libre de las contingencias del mundo de las apariencias y, en el momento en que él mismo pudo ser juzgado por la ciudad de Atenas, se marchó de inmediato, afirmando que la polis no pecaría dos veces contra la filosofía. En este sentido, la *vita-contemplativa*, su quietud y alejamiento de todo lo mundano adquiere en la tradición filosófica supremacía ante la *vita-activa*. Esta tendencia es confirmada y reiterada por la tradición cristiana, que influyó de forma determinante en la significación negativa que la expresión adquirió. Lo que Arendt pretende comprender es la razón de una visión, que perdura, de *vita-activa* como una forma de vida no libre y asociada al plano de la necesidad.

Arendt divide la condición humana en tres actividades esenciales: labor, trabajo y acción. La labor tiene que ver con la mera subsistencia,

el trabajo consiste en la producción artificial de mundo, y la acción corresponde a la actividad política por excelencia, donde el hombre, en un espacio plural, por medio del discurso, adquiere singularidad y individualidad propias que le permiten distinguirse de los demás miembros de su especie. Por medio de la acción, el hombre nace para el mundo en su singularidad única e irrepetible y, justamente por su originalidad, lo inesperado e imprevisible puede ser esperado de él. Podemos agregar la siguiente conclusión: la acción corresponde a la condición humana que permite que el hombre tenga una existencia propiamente digna *qua* hombre, en su singularidad e irrepetibilidad, y que sea capaz de actualizar su facultad más admirable: comenzar algo nuevo. A esta capacidad de comenzar Arendt llama, recurriendo a un antiguo concepto agustiniano, *natalidad*.

Así pues, para Arendt, las características fundamentales de la condición humana de la acción son, la pluralidad, el discurso, la generación de identidad y la natalidad. La pluralidad corresponde a este espacio compartido entre iguales en que, por medio del discurso, el hombre gana una identidad propia y distinta.

La distinción arendtiana entre público y privado es fundamental para determinar el ámbito de la condición humana de la acción. Esta distinción delimita el espacio de la acción humana cuyas fronteras son bastante claras: al ámbito público pertenece todo tipo de cuestión de interés común que puede ser objeto de discusión, cuyas formas de expresión admisibles son la opinión y juicio y no las demostraciones y los cálculos. De este modo, la capacidad de persuasión y la fuerza de la argumentación son las únicas formas válidas para obtener consensos; el criterio de verdad y falsedad no son del ámbito público sino del ámbito privado, porque una verdad no es argumentable sino demostrable; la esfera pública corresponde al espacio de la libertad mientras que lo privado corresponde al espacio de la necesidad, de la violencia, de la simple labor. De todos modos, estas dos esferas dependen la una de la otra, es el dominio privado el que permite la existencia de lo público. El problema, según Arendt, tiene que ver con el fenómeno moderno de lo social, que confunde las dos esferas, transponiendo lo que es del ámbito privado (la labor) al ámbito público (la acción); esta invasión destruye el espacio público. Podemos concluir que, por un lado, la condición humana de la acción se encuentra infravalorada por la tradición, y por

otro, que el dominio público que le es propio, fue invadido por elementos que no le corresponden y que, más bien, pertenecen al ámbito de la necesidad.

Otra característica de la acción humana es su imprevisibilidad. El hecho de que el hombre pueda actuar de forma totalmente inesperada implica que las consecuencias de sus acciones no puedan ser previstas en su totalidad. Nadie puede ser el único causador de una acción. A esto se añade la otra característica de la acción, su irreversibilidad, que cada comienzo se da en medio de la pluralidad, de “una telaraña de relaciones” donde cada efecto y consecuencia de una acción es ilimitada, además siempre nos hallamos entre relaciones ínter-subjetivas. En las relaciones ínter-subjetivas lo que está hecho no es reversible, la acción está bajo la condición inexorable del tiempo. Para este doble problema de la acción (imprevisibilidad e irreversibilidad) Arendt presenta una doble solución: la facultad de perdonar y la facultad de hacer promesas. Por estos dos medios, según Arendt, puede el hombre, perdonando, sanar el carácter irreversible de la acción, y haciendo promesas, limitar su imprevisibilidad.

Arendt concluye defendiendo que la acción, como actividad libre, implica un determinado grado de contingencia, y que ése es el precio a pagar por la libertad, que nunca puede ser totalmente soberana. Estas características de la acción son difíciles de aceptar, principalmente por aquellos que consideran que lo particular y su necesaria contingencia implican un estorbo para las actividades más nobles (nos referimos aquellos que Arendt llama filósofos profesionales que emprendieran batalla contra el sentido común).

Arendt analiza las formas usadas por la tradición filosófica, fundamentalmente en Platón, para superar el carácter contingente de la acción. Lo que Platón, así como Aristóteles hacen, es aplicar categorías absolutas e inflexibles a la política, generando criterios de medición y cálculo. Platón aplica la doctrina de las ideas a su filosofía política y, de este modo, surge el concepto político de gobierno, así surge que aquel que conoce la idea de bien tiene legitimidad para comandar y seguir su fin concreto. La acción en este caso queda pendiente de la idea de bien, sólida e inamovible, a la cual debe tender, suprimiendo el carácter imprevisible de la acción, ya que su finalidad queda previamente fijada.

De este modo, la acción deja de ser un ejercicio de libertad para pasar a ser mera ejecución de órdenes tendentes a un fin.

El segundo elemento de la relación que analizamos es la facultad del pensar. En primero lugar consideraremos una distinción fundamental para Hannah Arendt, entre entendimiento y razón y que es paralela a la distinción entre público y privado. La facultad del entendimiento trata de conocer las cosas, y su criterio es la verdad/falsedad, mientras que la razón trata de donar sentido a los eventos y sucesos. En la distinción entre público y privado, las facultades del entendimiento y la razón entran en juego, ya que en el ámbito público se trata de persuadir y argumentar y la validez de un argumento depende del asentimiento de una comunidad plural; mientras que al ámbito privado concierne la labor y la necesidad, de modo que la facultad mental requerida es el entendimiento, esto es, la facultad necesaria para el cálculo y provisión necesarias para perpetuar el eterno ciclo vital. Las reflexiones arendtianas sobre el pensamiento tienen que ver con su carácter esencial de donación de sentido. El 'yo' pensante arendtiano es pura actividad y, de este modo su manifestación en el mundo de la apariencias es un mero estar distraído.

Otra característica fundamental del pensamiento es su carácter auto-destructivo, esto es, su "aversión al dogma" y su resistencia a presentar resultados positivos. Arendt reflexiona sobre las causas del pensamiento y su respuesta constituye la tesis central sobre esa facultad: el pensamiento inhibe al hombre de practicar el mal. No se afirma que ésta sea la única razón de ser del pensamiento, pero sí constituye como una cualidad fundamental. El pensar actúa como purgante, libera el hombre de todo tipo de prejuicio preparándolo para juzgar y, a la vez, es la causa de la conciencia moral, el "*dos-en-uno*" del hombre. La conciencia moral es dialógica, consiste en una diferencia insertada en la unidad, el hombre mientras piensa, fuera del mundo de las apariencias, actualiza su diálogo interior.

Así pues, las características principales de la facultad del pensar son: su invisibilidad en el mundo de las apariencias; su carácter auto-destructivo, por no ofrecer resultados positivos (no podemos esperar prescripciones morales) y no dejar nada atrás; su donación de sentido a los eventos y, finalmente, inhibir el hombre de practicar el mal.

Parece de este análisis que la facultad del pensar poco tenga que

ver con la condición humana de la acción, ya que el pensamiento tiene por objeto conceptos universales, entidades invisibles, e implica la retirada del mundo sensible, mientras que la acción se da en el mundo de las apariencias. Por eso surge la facultad del juicio, como una facultad decisiva que trata de relacionar el particular con el universal, permitiendo, así hemos defendido, que la actividad espiritual se haga política y emerja en el mundo de las apariencias como manifestación “del viento del pensar”.

Se suele aceptar que Arendt tiene dos teorías del juicio, una primera se centra en el actor y una segunda que tiene como punto de referencia al espectador. A nuestro parecer, hemos defendido que aunque la primera teoría se centre en el actor y la segunda más en el espectador, su última teoría logra fijar un principio común, tanto para el actor como para el espectador, o sea, tanto para el agente político como para el pensador .

Arendt establece su teoría definitiva de la facultad del juicio partiendo del análisis del juicio de gusto kantiano de la *Crítica del Juicio*. Según Arendt, el juicio estético kantiano es eminentemente político porque, para que se constituya, requiere la existencia de una comunidad plural: para juzgar objetivamente es necesario considerar el mayor número de juicios posibles, cada uno en su particularidad, de cara a formar una “mentalidad amplia”. La validez de un juicio depende de esta habilidad para recrear una “mentalidad amplia”.

Sin embargo, Arendt hace una crítica decisiva a Kant por la contradicción que encuentra entre su filosofía moral y la política: para Kant el criterio del actor es el imperativo categórico, o sea, el uso autónomo de la razón mientras que el criterio de aquel que juzga, del espectador que contempla desinteresadamente los sucesos humanos, es el progreso del hombre, como especie, hacia la paz perpetua. La consecuencia de esta dualidad de criterios es que una misma acción, según la perspectiva, puede ser condenada o loada, lo que genera incongruencias inaceptables en el discurso kantiano.

Arendt encuentra la solución a este problema en el juicio estético kantiano al requerir éste el ejercicio de las facultades de la imaginación y de la reflexión. La imaginación permite, por medio de la representación de un objeto o suceso, generar la distancia necesaria para la imparcialidad, factor esencial para la reflexión, facultad que se ejerce sobre la representación determinando lo que es feo, bello, malo o bueno.

Pero el juicio estético kantiano requiere aún el recurso al sentido común, sentido que apela y considera los juicios de los demás y es requisito de objetividad y validez de un juicio. Al investigar el sentido común, Arendt sugiere un principio que sirva tanto para el actor como para el espectador. La solución pasa por la idea de humanidad que cada uno lleva dentro de sí, a la cual tanto el que juzga como el que actúa deben apelar y usar como fundamento y criterio de su juicio o acción, actuando y juzgando para actualizar, en cada una de estas actividades, la idea de humanidad. Así, finalmente, el principio para actor y juez es el mismo, superando de esta forma la contradicción entre moral y política.

El problema, como dice Arendt, aparece cuando el caso particular está dado pero no existe una regla universal bajo el cual subsumirlo. La solución pasa por la noción de “validez ejemplar”, o sea, de encontrar aquel caso concreto que proyecta un principio universal; ésta es la fórmula que permite juzgar y actuar sin prescindir del carácter fundamental de las cosas, historias o personas, o sea, de su particularidad, singularidad o dignidad. La solución final, para Arendt, de cara a superar las contradicciones entre moral y política es obrar según el principio de humanidad, actualizando el concepto en cada acción concreta, que todos poseemos y nos hace verdaderamente humanos.

Resumidamente, la facultad del juicio tiene las siguientes características: permite la “mentalidad amplia”, o la consideración de la opinión de los demás de para que el juicio adquiera validez; necesita recurrir a la facultad de la imaginación y reflexión así como al “*sensus communis*”, o sea, al verdadero sentido de comunidad que poseemos por nuestra cualidad esencial de ser seres sociales.

Acción y pensamiento son dos actividades distintas, vinculadas a ámbitos distintos de la existencia humana, pero comparten una característica esencial, las dos requieren, como condición de posibilidad, la condición de la pluralidad, esto es, no pueden prescindir de la existencia de una comunidad de hombres libres dispuestos a relacionarse entre sí por medio de la palabra, compartiendo un espacio común que permite la apariencia y el contraste de opiniones. Si consideramos la solución arendtiana para el problema de la contradicción entre moral y política, estableciendo un principio común para el actor y para el espectador, ten-

dremos que reconocer también que pensamiento y acción comparten el mismo principio y fin, a saber, la actualización de la idea de humanidad.

Sobre el problema de si el pensamiento participa del llamado “universo político”, consideramos que la respuesta es afirmativa, ya que aquel que actúa debe considerar y apelar al sentido común; lo que implica que toda acción que se mueva según el principio de Arendt requiere del pensamiento, porque esta apelación y evocación al sentido común reclame el uso de la imaginación y reflexión sobre los posibles juicios de los otros. En eso consiste la apelación a la idea de humanidad que tenemos en nosotros como determinación de nuestro carácter social. Así, aunque se pueda decir que acción y pensamiento corresponden a dos actividades existenciales totalmente distintas, considera Hannah Arendt que poseen un vínculo de interdependencia decisivo.

De éste modo, de acuerdo con lo expuesto, queda aclarado que la acción no puede prescindir del pensar y al contrario que el pensamiento necesita de la condición humana de la acción y de la condición existencial que le es propia, la pluralidad, para que se pueda dar. Un pensamiento por sí sólo, aisladamente, no tiene sentido, también el pensar necesita de la condición existencial de la pluralidad, como el juez necesita recurrir a una comunidad de espectadores, para que, contrastando opiniones, pueda ejercer. Diríamos entonces que el pensamiento es acción, preparando y habilitando aquel que se dispone a aparecer en la esfera pública, a hacerlo bien. Parece que Arendt confiere legitimidad teórica a esa frase a menudo tan repetida en nuestros días, “think global act local”.

En cuanto a la última pregunta que nos propusimos contestar dentro del marco conceptual arendtiano, ¿cómo puede aquel que se dedica a pensar ser favorable a la comunidad? Arendt contesta remitiendo a Sócrates a su referencia ejemplar como actor político y como pensador, cuando éste afirma que al filósofo le compete ser un tábano y agujonear a los demás, contagiar a los otros con sus dudas y perplejidades para que, fundamentalmente, no dejen nunca de pensar por sus propias cabezas; porque aunque, tal como dice Arendt, el hombre tenga que morir, fue hecho para comenzar.

El pensador, esto es, aquel que está dispuesto a aceptar que ésta es una empresa que no ofrece resultados, por ser una actividad esencialmente crítica, comprende bien que la esencia del pensar y de la acción

supone considerar a cada hombre como algo absolutamente original; y su dignidad radica precisamente en el echo de ser diferente, en ser otro.

Mas la diferencia y la pluralidad de los hombres depende esencialmente de la existencia de un espacio común que permite el nacimiento del hombre en su originalidad, espacio que deberemos siempre crear y defender, la idea general de humanidad, de forma pacífica. Según el criterio de Arendt, actualizar siempre, en cada una de nuestras acciones concretas, la idea general de humanidad. Estamos de acuerdo con Kant cuando éste afirma que la mayor riqueza del hombre son sus compañeros, otros hombres, con los cuales puede compartir este mundo, conocerlo, pensarlo, vivirlo, mantenerlo. Para ello pensar y actuar son ineludibles tareas humanas.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Bibliografía Directa

- Arendt, H.: *De la historia de la acción*. Birulés, Fina; Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1995.
- Arendt, H.: *¿Qué es Política?*. Carbó, Rosa Sala; Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1977.
- Arendt, H.: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.
- Arendt, H.: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Chicago, Penguin Books, 1994.
- Arendt, H.: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Chicago, Penguin Books, 1993.
- Arendt, H.: *On Revolution*, Chicago, Penguin Books, 1990.
- Arendt, H.: *Men in Dark Times*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1970.
- Arendt, H.: *The Life of the Mind*, Nueva York, Harcourt, Inc. 1981.
- Arendt, H.: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
- Arendt, H.: *Responsibility and Judgment*, Nueva York, Schocken Books, 2003.

### Bibliografía Secundaria

- Canovan, M.: *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Cruz, M. (comp.): *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2006.
- May, L.; Kohn, J.(ed.): *Hannah Arendt Twenty Years Later (Studies in Contemporary German Social Thought)*, Massachusetts, The MIT Press, 1997.

Vila, D.(ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, The Cambridge Press, 2002.