

Di Pego, Anabella

Comprensión y juicio en Hannah Arendt: El camino hacia una nueva modalidad de pensamiento

EN: Cláudia Valente Cavalcante, Glacy Queirós de Roure, Maria Zeneide Carneiro Magalhaes de Almeida, Romilson Martins Siqueira (orgs.) (2016). Cultura e poder : A construção de alteridades em tempo de (des)humanização. Goiânia : . pp. 43-56

Di Pego, A (2016). Comprensión y juicio en Hannah Arendt : El camino hacia una nueva modalidad de pensamiento. EN: Cláudia Valente Cavalcante, Glacy Queirós de Roure, Maria Zeneide Carneiro Magalhaes de Almeida, Romilson Martins Siqueira (orgs.). Cultura e poder: A construção de alteridades em tempo de (des)humanização. Goiânia : . pp. 43-56. En Memoria Académica. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.590/pm.590.pdf>

Información adicional en www.memoria.fahce.unlp.edu.ar



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Publicado en el libro *Cultura e poder: A construção de alteridades em tempo de (des) humanização*, Cláudia Valente Cavalcante, Glacy Queirós de Roure, Maria Zeneide Carneiro Magalhães de Almeida, Romilson Martins Siqueira (orgs.), Goiânia, Editora da PUC-Goiás, 2016, pp. 43-56. ISBN: 978-85-7103-944-5. Número de páginas totales 319.

Comprensión y juicio en Hannah Arendt: el camino hacia una nueva modalidad de pensamiento

Anabella Di Pego

anadipego@yahoo.com.ar*

Introducción

En este trabajo procuramos esbozar someramente algunos de los lazos que vinculan las reflexiones arendtianas de la comprensión y de la narración con sus posteriores desarrollos en torno del juicio, entendido como facultad de juzgar lo particular, y del pensamiento como actividad crítica-reflexiva. La comprensión y la narración detentan centralidad en los escritos arendtianos de la década del cincuenta como formas de aproximarse a la singularidad y a la contingencia de la historia. En este sentido, entendemos que a través de la indagación de estas actividades se puede contribuir a dilucidar la propia concepción del juicio que Arendt desarrolla a partir de la década del sesenta siguiendo la tercera crítica de Kant y especialmente su concepción del juicio estético. Esto resulta de utilidad debido al hecho ampliamente conocido de que Arendt falleció cuando se disponía a escribir la tercera parte de *La vida del espíritu* dedicada al juicio, por lo que su obra y su pensamiento quedaron inconclusos. Aquí pretendemos esclarecer las principales características del juicio a través de su conexión con la comprensión y la narración, y al mismo tiempo, reconstruir el derrotero que conduce a la distinción del juicio como facultad específica y diferenciada del pensamiento aunque en íntima conexión con este último.

* Doctora en Filosofía, Magíster en Ciencias Sociales, Licenciada y Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), República Argentina. Es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y se desempeña como docente en la Cátedra de “Filosofía Contemporánea” del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP) y en la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes, Argentina.

Los preludios de una nueva forma de pensar

En su ensayo interpretativo que acompaña la edición de las conferencias sobre Kant, Ronald Beiner sostiene que Arendt propone dos “teorías del juicio”, una en la que “el juicio se considera desde la óptica de la *vita activa*” y otra que surge después de un viraje en 1970, cuando “el juicio pasa a considerarse desde el punto de vista de la vida del espíritu” (BEINER, 2003, p. 161). De esta manera, Beiner concluye que esta escisión entre el juicio del actor y el juicio del espectador constituye “un dualismo que recorre toda la obra arendtiana” y con sus reflexiones tardías sobre la vida del espíritu, Arendt termina aboliendo este dualismo al “optar de forma definitiva por la segunda concepción” (2003, p. 241). Por el contrario, retomamos el abordaje arendtiano de la narración y de la comprensión porque consideramos que allí se encuentra esbozada su posterior concepción del juicio. Por lo que no puede sostenerse que hay dos concepciones alternativas del juicio en Arendt, sino más bien un derrotero de problemáticas que se van desarrollando y confluyen en torno de la actividad de juzgar. Esto no quiere decir que no haya desplazamientos, sino que estos se encuentran articulados por el desafío que desde *La condición humana*, Arendt emprendió contra la concepción tradicional de la vida contemplativa, lo que a su vez implicaba reconsiderar su vínculo con la vida política y la escisión misma entre el actor y el espectador. Veamos al respecto las palabras con las que Arendt cierra su libro sobre la vida activa:

Por desgracia, y contrariamente a lo que se suele creer de la proverbial e independiente torre de marfil de los pensadores, no existe ninguna otra capacidad humana tan vulnerable, y de hecho es mucho más fácil actuar que pensar bajo un régimen tiránico. [...] Quizá no sea excesivo atrevimiento creer que en nuestros días esos pocos son aún menos. Esto puede ser de escasa o de limitada importancia para el futuro del mundo, pero no lo es para el futuro del hombre. [...] Quien tiene cualquier experiencia en esta materia sabe la razón que asistía a Catón cuando dijo: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset* («Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo»). (ARENDT, 2001, p. 349)

La frase de Catón pone en cuestión el carácter contemplativo de las actividades del espíritu y también la idea de que requieren de la soledad y del retiro del mundo. En sus lecciones “Algunas cuestiones de filosofía moral” de 1965/1966 en la *New School for Social Research*, Arendt señala que “el pensamiento, a diferencia de la contemplación, con la que demasiado frecuentemente se identifica, es efectivamente una *actividad*” (2007, p. 119). Por otra parte, Arendt precisa que el pensamiento requiere de solitud (*solitude*), pero ésta no debe confundirse con la soledad (*loneliness*) como a menudo sucede en la filosofía. “La solitud significa que, aunque solo, estoy junto con alguien (esto es, yo mismo). Significa que soy dos-

en-uno, en tanto que la soledad al igual que el aislamiento, no conocen esta especie de cisma, esta interna dicotomía en la que me hago preguntas a mí mismo y recibo respuestas” (ARENDT, 2007, pp. 113-114). El pensamiento, entonces, es el diálogo de uno consigo mismo que se produce en solitud, pero que no supone la soledad porque no estoy estrictamente sin compañía sino que implica la dualidad del dos en uno, es decir, la escisión del sí mismo en dos aun siendo uno. Por lo que, en “los procesos de pensamiento, la pluralidad está en cierto modo, *germinalmente* presente” (ARENDT, 2007, p. 119. La cursiva me pertenece).

En el último capítulo de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt ya introducía la distinción entre aislamiento (*isolation*), soledad (*loneliness*) y solitud (*solitude*). El aislamiento es un fenómeno político que socava las bases de la acción en la medida que ésta implica la pluralidad (ARENDT, 1999, p. 575-576), pero supone asimismo de manera más general la condición del estar ocupado con algo, en la que no estoy conmigo mismo ni con los demás (ARENDT, 2007, p. 114). En tanto que la soledad es un fenómeno social que no requiere necesariamente del aislamiento, por lo que alguien puede sentirse solo sin estar aislado. Esta sería la experiencia de la masa, en la que el individuo se encuentra en soledad a pesar de estar “en compañía de los otros” (ARENDT, 1999, p. 576). Por otra parte, en la solitud “yo soy «por mí mismo», junto con mi yo, y por eso somos dos en uno, mientras que en la soledad yo soy realmente uno, abandonado de todos los demás” (ARENDT, 1999, p. 577).

Al cuestionar la vida contemplativa como se concibió en la tradición, Arendt no sólo está procurando reconsiderar su carácter activo y dual, sino también su íntima implicancia con la vida política. En este sentido, sostiene que a diferencia de lo que usualmente se cree, el pensamiento requiere de “condiciones de libertad” para poder llevarse a cabo, por lo que resulta más difícil pensar que actuar bajo un régimen de dominación, como la tiranía o la dictadura. Esta afirmación resulta esclarecida si situemos al pensamiento en relación con el juicio, como una actividad que requiere para su propio desarrollo de la dinámica confrontativa del ámbito público¹. Asimismo, la dimensión política del pensamiento se pone también de manifiesto en el cuestionamiento de que esta actividad sea prerrogativa de unos pocos y en la advertencia de que en la restricción a círculos cada vez más pequeños de la actividad del pensamiento puede estar en juego el futuro del hombre.

Por lo que, en lugar de sostener una dualidad entre la vida activa y la vida del espíritu, que concluiría con la primacía de ésta última, como sostiene Beiner, procuramos mostrar que

¹ Aunque aquí no podemos más que mencionar esta cuestión, remitimos a nuestro artículo “La potencialidad política del juicio estético: acerca de la reapropiación arendtiana de Kant” (DI PEGO, 2016a, pp. 193-224) en donde la abordamos con detenimiento.

Arendt desmantela esta dualidad, reconsiderando las implicancias de las actividades del espíritu para la política. De este modo, desmonta a su vez la oposición tradicional entre la forma de vida del filósofo y la forma de vida del político, con lo cual la filosofía emerge como una actividad transfigurada a través del juicio². Además tampoco puede sostenerse que en una primera etapa Arendt haya abordado el juicio exclusivamente desde la perspectiva de la *vita activa*, porque en las reflexiones sobre la comprensión y la narración se aborda la tarea del historiador como un espectador, al que la distancia temporal le permite construir un relato más amplio en el que los acontecimientos del pasado adquieren sentido en relación con otros acontecimientos posteriores. Asimismo, ya a comienzos de la década de 1950 en relación con la comprensión, Arendt introducía la imaginación como facultad que permitía tomar en consideración diferentes perspectivas, y por tanto hacía posible la imparcialidad, no entendida como no tomar parte, sino como no restringirse a una parte del asunto, sino incorporar una mirada que abarque también a las diversas partes implicadas. Esta es la mirada del espectador, ante la cual los relatos de los actores se muestran en su carácter más acotado.

En la aproximación arendtiana a la comprensión y a la narración, resulta fundamental la dimensión existencial de la comprensión que apunta precisamente a socavar la dualidad del actor/espectador, para repensar el modo en que se articulan la comprensión de sentido común de los actores con la comprensión elaborada desde la perspectiva del conocimiento histórico y político. Mientras que el carácter narrativo discontinuo de esta comprensión sienta las bases de sus reaseguros críticos en el plano metodológico, al mismo tiempo inserta la narración en la dimensión de la práctica social y de sus implicancias políticas. En este sentido, cabe recordar que en 1953 Arendt ya esboza la idea de que la comprensión narrativa se encuentra íntimamente vinculada con el juicio, y por eso no resulta casual, que la imaginación desempeñe un papel fundamental en sus consideraciones sobre la comprensión y en su concepción del juicio. En la medida en que Arendt indaga en torno de la actividad de la comprensión narrativa, va dilucidando a su vez una nueva forma de pensamiento diferenciado del pensamiento implicado en el conocimiento científico, por un lado, y del pensamiento especulativo de la filosofía tradicional, por otro lado.

En relación con la demarcación arendtiana de la comprensión narrativa respecto del conocimiento científico, recordemos someramente que éste último se ocupa de lo general, procura obtener verdades como resultado y se restringe a los especialistas; mientras la comprensión se aboca a lo singular (acontecimientos pasados y presentes), no produce

² En relación con la crítica de Arendt a la oposición tradicional entre la vida del filósofo y la vida política, remitimos a nuestro libro *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio* (DI PEGO, 2016b).

resultados sino que engendra sentido y constituye una dimensión de la existencia que no puede reducirse a especialistas aunque puede delimitarse como actividad diferenciada en cuanto a su articulación y elaboración. En este sentido, Arendt considera que la delimitación entre conocimiento científico y comprensión narrativa, remite a la distinción de Kant entre entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*), como facultades del conocimiento y del pensamiento respectivamente. “Debemos a Kant la distinción entre pensar y conocer, entre la razón, el ansia de pensar y de comprender, y el intelecto [*Verstand*], el cual desea y es capaz de conocimiento cierto y verificable” (ARENDT, 2007, p. 164)³. En una primera instancia puede resultar desconcertante que Arendt traduzca el alemán *Verstand* por intelecto (*intellect*) y no como se hace usualmente por entendimiento (*understanding*). Pero si observamos la cita precedente veremos el motivo profundo, Arendt sitúa a la comprensión junto con la razón y el pensamiento, como diferenciada del entendimiento. En alemán Kant utiliza la palabra *Verstand* derivada del verbo *verstehen* (comprender) para la facultad del conocimiento, pero en inglés la misma palabra “*understanding*” se utiliza para remitir a la comprensión (*das Verstehen*) en sentido general y a la facultad del conocimiento (*der Verstand*). Consecuentemente Arendt, utiliza la palabra derivada del latín intelecto (*intelect*) para diferenciarlo de la comprensión (*understanding*), que ella sitúa junto con la razón y el pensamiento. Posteriormente en *La vida del espíritu*, Arendt sostiene que traducir *Verstand* por entendimiento es “una traducción errónea” (2002, p. 40).

Kant empleó el alemán *Verstand* para traducir el *intellectus* latino, y si bien *Verstand* es el sustantivo de *verstehen*, por tanto «entendimiento» en las traducciones habituales, carece de las connotaciones propias del *das Verstehen* alemán” (ARENDT, 2002, p. 40)⁴.

Lo que nos interesa destacar, es que Arendt concibe la comprensión en relación con el pensamiento, o más precisamente que la actividad de comprender permite dilucidar una facultad de pensamiento que se diferencia de la facultad cognitiva que se encuentra a la base de las ciencias. En relación con esta distinción, Arendt actualiza sus formulaciones de la década del cincuenta de que la comprensión como forma de pensamiento se orienta hacia la búsqueda de sentido (2005, p. 373), contraponiéndola a la búsqueda de la verdad por parte del conocimiento (2002, p. 42). A pesar de la relevancia de la distinción de Kant entre conocer y pensar, la filosofía no avanzó mayormente en la caracterización de la actividad del pensamiento vinculada a la razón, debido a la “falacia metafísica” de reducir el sentido a la

³ En la edición en inglés Arendt utiliza el término *intellect* en lugar de *understanding* para traducir el alemán *Verstand* (ARENDT, 2003b, p. 163).

⁴ Véase la edición en inglés: ARENDT, 1981, pp. 13-14.

verdad, exigiendo así al pensamiento los mismos resultados y aplicándoles los mismos criterios de certeza que al conocimiento (ARENDT, 2002, p. 41).

Por otra parte, la comprensión narrativa se diferencia también del pensamiento especulativo de la filosofía porque se arraiga en el sentido común y permanece vinculada a la experiencia que ha suscitado la reflexión, pero buscando cierta generalidad a través de la variación de la imaginación. De este modo, la comprensión narrativa nos permite caracterizar la actividad de pensar en su íntima relación con la facultad del juicio, no como una retirada del mundo a la soledad, sino como un permanecer en el mundo pero distanciándose a través de la imaginación, lo que nos hace posible tomar en consideración y dialogar con las distintas perspectivas. De esta manera, la comprensión narrativa resulta fundamental en el camino de Arendt por dismantelar la concepción tradicional del pensamiento, para delinear una nueva forma de pensamiento que distanciándose de la especulación filosófica y del conocimiento científico, procurar la generación de sentido (y no la aprehensión de la “Verdad”), encontrándose íntimamente vinculada con la narración y el juicio. La narración de un suceso es el inicio de la actividad reflexiva (ARENDT, 2007, p. 110) que permite no sólo la comunicación sino también el entendimiento con los otros, puesto que al situar lo ocurrido en una historia permite forjar tramas de sentido compartido y ver lo acaecido desde cierto distanciamiento que promueve la reflexión.

De modo que la comprensión narrativa, constituye para Arendt una modalidad distinta de pensamiento que se diferencia tanto de la actividad de la cognición como del pensamiento especulativo de la filosofía. En esta forma de pensamiento reflexivo que se prefigura en torno de la comprensión narrativa, confluyen las actividades del pensamiento y del juicio, que todavía no se encontraban diferenciadas en Arendt. Por lo que, en este recorrido se produce un desplazamiento desde la tematización del pensamiento en general y del juicio como una forma de pensamiento, hacia una delimitación de estas actividades y un abordaje del juicio como una facultad específica. En su artículo “La crisis en la cultura: su significado político y social” de 1960, Arendt (1996, p. 232) sitúa este pensamiento reflexivo en sintonía con el pensar con una mentalidad ampliada de Kant –recordemos que Arendt observa en Kant una de las escasas excepciones en la filosofía, que no recrea su hostilidad hacia los asuntos humanos—. Así, Arendt encuentra esbozada en la *Crítica del Juicio* una forma de pensamiento distinta, que le permite desafiar y criticar el pensamiento especulativo tradicional⁵.

⁵ En las lecciones de 1965/1966, pensamiento y juicio todavía no se han deslindado, siendo el juzgar una modalidad del pensamiento (ARENDT, 2007, p. 113). Recién en 1971 el juicio es concebido como una facultad específica y diferenciada del pensar. Véase al respecto el ensayo de Arendt (2007, p. 184) “El pensar y las reflexiones morales”.

Aquí para cerrar esta sección quisiéramos destacar que la comprensión y la narración siguen siendo las formas en que Arendt considera que se plasma la actividad del pensamiento y del juicio. En este sentido ambas implican una actividad reflexiva que surge de los requerimientos que nos plantean la experiencia y los acontecimientos que afrontamos, y que se orienta hacia la búsqueda de sentido de los mismos, lo que finalmente se materializa en relatos y narraciones comunicables. Por eso, es que la indagación en torno de la comprensión y la narración constituyen un pilar fundamental del juicio, no sólo por las problemáticas comunes que los atraviesan –tales como la imaginación, el sentido común, su demarcación de la cognición, su apego a la experiencia y su enfoque en lo particular– sino porque ellas permiten delinear las características de la propia actividad del juzgar, tal y como ésta va tomando forma a lo largo de los escritos de Hannah Arendt.

El juicio y el pensamiento

En los escritos de Arendt no hay un cambio desde la perspectiva del actor a la del espectador en relación con el juicio, porque desde comienzos de la década del cincuenta indaga en torno de la tarea del historiador, como una forma de comprensión retrospectiva, íntimamente vinculada al juicio, que se sitúa desde la perspectiva del espectador y por eso, puede establecer relaciones entre los acontecimientos pasados que los propios actores nunca hubiesen podido siquiera vislumbrar –debido sencillamente a que el acontecimiento posterior que otorga sentido al primero todavía no había sucedido⁶–. Más bien lo que se produce en el transcurso de la concepción arendtiana del juicio desde su tematización en el marco de la comprensión y de la narración hasta sus últimos escritos, es que el juicio va dando lugar a la conceptualización de una nueva forma de pensamiento que se diferencia del pensamiento especulativo –lo que permite una crítica de la filosofía– y que posteriormente se va consolidando como una nueva facultad del espíritu, el juzgar, que a su vez se diferencia de la facultad del pensamiento.

Los filósofos dedican su vida al pensamiento y en este sentido Arendt considera que constituyen los “pensadores profesionales” por excelencia. En consecuencia, la crítica de Arendt al pensamiento especulativo, implica a su vez una profundización de su crítica de la filosofía, tal como ésta se desarrolla desde comienzos de los años cincuenta. En 1954, Arendt indaga en “Filosofía y política” (1990, pp. 73-103) la hostilidad de la filosofía hacia la política, y ahora se trata de rastrear esta hostilidad en la forma misma del proceder del

⁶ Así será sumamente distinta la mirada del ascenso de Hitler al poder en 1933 por parte del actor, que la mirada del espectador retrospectiva que puede ponerlo en relación con los acontecimientos posteriores.

pensamiento, en general, y del pensamiento filosófico, en particular. Recordemos que en diciembre de 1950, Arendt consignaba en su *Diario filosófico* que “la lógica occidental que es tenida por pensamiento [...] es tiránica «by definition»”, para preguntarse a continuación “¿hay un pensamiento que no sea tiránico?” (2006, p. 44, II). Su indagación en torno del pensamiento y su relación con el juicio pretenden precisamente dar respuesta a esta pregunta que ha guiado sus propias reflexiones en torno de la comprensión y de la narración hasta su deriva en la facultad del juicio.

Las derivas tiránicas del pensamiento se encuentran vinculadas con su tendencia a la abstracción. El proceso del pensamiento se inicia con la experiencia, pero procede a la desensorialización (ARENDT, 2002, p. 109) de sus objetos retirándolos del espacio y tiempo, para volverlos abstractos –a partir de este movimiento, sostendrá Arendt, surgen las denominadas «esencias» de la filosofía–. De este modo, el pensamiento “se aparta de lo que está presente y a la mano” (ARENDT, 2002, p. 219), en tanto que sus objetos se encuentran ausentes del mundo, puesto que han sido producto de su propio proceso de abstracción. Así, aun partiendo de la experiencia, el pensamiento culmina moviéndose en torno de abstracciones que configuran un mundo propio ajeno al mundo compartido de los asuntos humanos⁷. Incluso el pensamiento pretende reordenar o regir la pluralidad y contingencia del mundo compartido a partir de la generalidad e intemporalidad de sus propias abstracciones –paradigmáticamente este sería el caso de las ideas platónicas–. La consecuencia de esto, fue el desarrollo de un pensamiento especulativo abstracto, ante el cual peligraba el propio mundo de los asuntos humanos, que este pensamiento procuraba poner bajo sus designios y de ahí las tendencias tiránicas del pensamiento.

El juicio, por su parte, se interesa por lo particular sin buscar reducirlo a lo general sino procurando discriminar su singularidad, por ejemplo, en el caso de las acciones y acontecimientos políticos e históricos. Este apego a lo particular hace asimismo que el juicio surja del sentido común, que siguiendo a Kant, Arendt entiende como un sexto sentido que permite integrar las percepciones de los distintos sentidos y acomodarlas en un mundo común. De este modo el sentido común actúa como un sentido de la realidad al situar nuestras percepciones subjetivas en un horizonte compartido. En contraparte, el pensamiento se ha concebido en una “guerra intestina” (ARENDT, 2002, p. 102) con el sentido común, en la medida en que la radicalidad de sus reflexiones exige romper con él –uno de los casos emblemáticos de este rompimiento sería la hipótesis del genio maligno de Descartes–. Este

⁷ Frente a esto desde el mundo de los asuntos humanos se ha reaccionado con cierta hilaridad –recordemos el incidente de la muchacha Tracia que ríe ante la caída de Tales en un pozo por ir contemplando el firmamento–, frente a lo cual los filósofos han respondido con desconfianza y hostilidad hacia el mundo compartido.

alejamiento del pensamiento respecto del sentido común tiene como consecuencia la pérdida “del sentido de la realidad”, que resulta de acuerdo con Arendt “inseparable del *sensus communis*, gracias al cual nos orientamos en el mundo” (2002, p. 221).

El pensamiento requiere de la solitud (*solitude*) que, según hemos visto, se ha confundido con la soledad (*loneliness*), pero debe distinguirse de ésta última porque si bien ambas implican el estar solo, en solitud me encuentro en compañía y en diálogo conmigo mismo —sería llevar a cabo un soliloquio⁸—, mientras que en soledad “estoy solo sin poder separar en mí el dos-en-uno, ni hacerme compañía a mí mismo” (ARENDT, 2002, p. 207)⁹. Por su parte, el juzgar no implica una dualidad sino una pluralidad porque se procura hacer presentes a todos los posibles implicados en una cuestión, pero también porque quién juzga tiene en consideración las opiniones y juicios de los otros implicados (ARENDT, 2003a, p. 122) —de ahí la relevancia del espacio público para el desarrollo del juicio—. En consecuencia, el criterio de validez del juicio se encuentra en “la comunicabilidad o la publicidad” (2003a, p. 128) del juicio, es decir, en la posibilidad de comunicar ese juicio a otro, y por tanto constituye un criterio intersubjetivo¹⁰. En el caso del juicio, “el criterio es, pues, la comunicabilidad, y la pauta para decidir sobre ello es el sentido común” (2003a, p. 128).

En el pensamiento, en cambio, el criterio de su validez reside en mantener la coherencia con uno mismo en el proceso de reflexión, evitando de este modo contradecirse a sí mismo. Este criterio es individual y no se sustenta en el sentido común sino que puede incluso resultar opuesto al mismo. Arendt toma el ejemplo de la aseveración de Sócrates “cometer injusticia es peor que sufrirla”, que resulta ciertamente incomprensible desde el sentido común, porque lo que resulta relevante en relación con el mundo compartido es evitar que suceda el mal,

⁸ La palabra soliloquio deriva del latín *soliloquium*, compuesta por el adjetivo *solus* (solo) y por el verbo *loquor* que significa hablar.

⁹ Al respecto quisiéramos realizar un breve señalamiento en relación con los problemas que implica la traducción castellana. Veamos para ello la siguiente frase: “El pensar, hablando desde el punto de vista existencial, es una empresa solitaria, pero no *aislada* [lonely]” (ARENDT, 2002, p. 207. La cursiva me pertenece). Advertimos respecto del error en este contexto de utilizar el adjetivo “aislada” porque este adjetivo remite al aislamiento, y como hemos visto, Arendt distingue entre aislamiento (*isolation*), soledad (*loneliness*) y solitud (*solitude*). Sin embargo, en la frase en cuestión en inglés Arendt está diferenciando la solitud de la soledad y no del aislamiento, por eso utiliza el adjetivo “lonely”. La frase original en inglés es: “Thinking, existentially speaking, is a solitary but not a *lonely* business” (ARENDT, 1981, p. 185. La cursiva me pertenece). Si bien en castellano tenemos dos sustantivos para el hecho de estar solo, solitud y soledad, sin embargo, tenemos un solo adjetivo para ambos “solitario”, mientras que en inglés “solitary” es el adjetivo de “solitude”, mientras que “lonely” es el adjetivo correspondiente a “loneliness”.

¹⁰ Para aclarar esto, Arendt toma algunos ejemplos del propio Kant: la alegría de un hombre por la muerte de su padre, que lo había amado pero había sido avaro con él; o la tristeza pero que al mismo genera placer de una viuda ante la muerte su marido que había sido un hombre excelente. En el primer caso, se tendrá reparos en comunicar alegría ante la muerte del padre, pero en el otro caso no se presentan reservas al hecho de manifestar pena ante la muerte del marido y complacencia porque era buena persona. Sin embargo, Arendt advierte que en estos ejemplos prima la adecuación a la ley moral, mientras que el juicio estético es libre, en tanto no procede subsumiendo en conceptos generales dados, y se mantiene apegado a lo particular por lo que la comunicabilidad adquirirá rasgos completamente diferentes.

independientemente de si es mejor cometer o padecerlo para un individuo determinado. La aseveración de Sócrates resulta plausible en el ámbito del pensamiento, puesto que hacer el mal supone que después en el diálogo consigo mismo tenga que enfrentarse con eso y nadie quiere convivir con alguien que ha hecho el mal –con un asesino pongamos por caso–. Por tanto, la validez de este pensamiento reside en el criterio individual de poder estar de acuerdo consigo mismo (ARENDT, 2002, p. 209). Pero este criterio es válido solamente mientras que estemos dispuestos a pensar y dialogar con nosotros mismos.

El pensamiento requiere la interrupción de las actividades habituales, en la medida en que únicamente en la soledad puede ejercitarse ese diálogo del dos en uno del pensamiento, que a su vez resulta interrumpido cuando volvemos a ser uno ante el requerimiento del mundo. El pensamiento, por tanto, supone una retirada deliberada del mundo, y si bien cierto distanciamiento se encuentra a la base de todas las actividades del espíritu, en el pensamiento esto adquiere “radicalidad” (ARENDT, 2002, p. 114) en la forma de “un retirarse por completo del mundo” (2002, p. 98). En cambio, en el juicio se efectúa una suspensión de la participación activa en el mundo, pero permanece vinculado al mundo desde el lugar del espectador, que otorga “una posición privilegiada para contemplar el conjunto” (2002, p. 116) y que se encuentra en un espacio público junto con otros espectadores –como sucede en cualquier espectáculo–. La actividad del juicio no sólo tiene que tomar en consideración los juicios de los otros espectadores sino que necesita hacerlo para desarrollar su capacidad de juzgar. El espectador permanece vinculado al mundo, interesándose y siguiendo los sucesos del mundo, y se podría decir que tiene que haber actuación para que pueda haber espectador, pero en realidad, nadie actúa ni monta un espectáculo si no cuenta con espectadores (ARENDT, 2003a, p. 116). El espectador es la ampliación de la pluralidad efectiva que hace posible la acción, a través de la pluralidad del espacio público que otorga sentido a esa acción.

Además, y esto quizás resulte más significativo, los espectadores de Pitágoras son miembros de un público y, por ello, bastante diferente del filósofo, que inicia el *bios theoretikós* al abandonar la compañía de los otros y sus inciertas opiniones, sus *doxai*, que sólo pueden expresar un «me parece». El veredicto del espectador, aunque imparcial y libre de los intereses de la ganancia y la reputación, depende de las opiniones de los demás, es más, según Kant, una «mentalidad amplia» debe tenerlas en cuenta. Aunque ajenos a la característica particular del actor, los espectadores no están solos. Tampoco son autosuficientes, como el «dios supremo» que el filósofo trata de emular en el pensamiento y que, de acuerdo con Platón, «por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama suficientemente a sí mismo» (Timeo: 34b). (ARENDT, 2002, p. 116)

La perspectiva del espectador que juzga, se distingue de la forma de vida del filósofo dedicada al pensamiento, porque no abandona el mundo, se encuentra con otros en el espacio público y supone una pluralidad de perspectivas. A estas características propias del juicio debemos sumarle el hecho de que, como hemos visto, se ocupa de cuestiones particulares y concretas, y se basa en el sentido común. Aunque se distinguen, las actividades del pensamiento y del juicio resultan complementarias y se requieren mutuamente para evitar las derivas tiránicas del pensamiento en la tradición filosófica. En este sentido, Arendt considera que el pensamiento tiene que mantenerse vinculado al mundo a través de la actividad del juicio, porque en el juicio se adopta la posición del espectador, que a diferencia del filósofo, toma distancia de los acontecimientos pero sin abandonar el mundo. En el caso del juicio, Arendt señala que “a pesar de la reflexividad de la facultad, el lugar de retiro se localiza con toda claridad en *nuestro mundo común*” (2002, p. 119. La cursiva me pertenece).

Al sostener que el juicio se localiza en “nuestro mundo común”, Arendt está reafirmando el carácter político de esta actividad que nos atañe en tanto miembros de ese mundo compartido. De esta manera, el movimiento del pensamiento hacia el juicio permite resituar al pensamiento en el mundo. Mientras que en la dirección inversa, el juicio requiere de la actividad crítica del pensamiento para poner en cuestión lo establecido. El impulso crítico del pensamiento no puede detenerse en conclusiones definitivas porque esto implicaría la negación de la propia actividad del pensamiento. Por eso, Arendt sostiene que el pensamiento “es de algún modo autodestructivo” (2002, p. 110), y en consecuencia detenta un carácter provisional y su tarea es siempre inacabada. En este sentido, aunque el pensamiento carece de resultados tangibles, su relevancia política reside en su propia dinámica crítica que “saca a la luz las implicancias de las opiniones no examinadas y así, las destruye: valores, doctrinas, teorías e, incluso, convicciones” (ARENDT, 2002, p. 215).

Consideraciones finales

Desde la tematización de la comprensión y de la narración en los años cincuenta, Arendt ha procurado reconsiderar la actividad del pensamiento distinguiéndola del conocimiento científico y de la especulación filosófica. En sintonía con la comprensión como modalidad narrativa, y siguiendo la estela kantiana, Arendt fue delineando, una forma de pensamiento ampliado que no se rige por la búsqueda de la verdad sino por la generación de sentido, y que es capaz de dar cuenta de lo particular y singular. En este camino, Arendt advierte que el pensamiento y el juicio son facultades diferenciadas aunque interrelacionadas, cuya actividad complementaria es capaz de contrarrestar las tendencias tiránicas del pensamiento.

La cuestión es, a diferencia de la tradición filosófica, evitar que el pensamiento trascienda su carácter negativo-destructivo con el propósito de regir los asuntos humanos a través de la lógica de lo universal e intemporal. Para ello, Arendt considera que el pensamiento debe desenvolverse en íntima relación con el juicio para evitar su desvinculación del mundo e impedir que traspase su impulso crítico-destructivo haciendo peligrar la pluralidad de los asuntos humanos. Pero por otro lado, Arendt no renuncia a pensar positiva-constructivamente, sino que considera que la capacidad que puede enfrentar de manera más adecuada esta tarea es el juicio, porque se localiza en el mundo común y se ocupa del discernimiento de lo particular.

De manera que el pensamiento y el juicio resultan ser facultades complementarias, en donde el carácter crítico-destructivo del pensamiento se articula con la potencialidad afirmativa-constructiva del juicio. Así, sólo el impulso crítico del pensamiento que cuestiona lo establecido puede activar el juicio reflexionante —que, en caso contrario, se limitaría a operar aplicando los criterios dados—, y al mismo tiempo, sólo el juicio puede resituar al pensamiento en el mundo. El pensamiento sin juicio se pierde en la mera especulación —este sería el peligro de la tradición filosófica en general—, mientras que el juicio sin pensamiento puede anquilosarse en las creencias y doctrinas establecidas —este sería el peligro que acecha a las ciencias sociales y políticas predominantes con sus estrechas reflexiones teóricas—. En esta articulación del pensamiento y del juicio, Arendt encuentra las bases no sólo de un pensamiento no tiránico sino también de una posible filosofía política, que puede recuperar el ímpetu crítico del pensamiento filosófico resituándolo en el mundo, a la vez que se orienta en los asuntos políticos con el discernimiento de lo particular que ofrece el juicio.

Referencias bibliográficas

- ARENDT, Hannah. *Responsabilidad y juicio*. Trad. de Miguel Candel. Jerome Kohn (ed.), Barcelona: Paidós, 2007.
- ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*. Trad. de Raúl Gabás. Ursula Ludz y Ingeborg Nordmann (eds.), Barcelona: Herder, 2006.
- ARENDT, Hannah. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Trad. de Agustín Serrano de Haro. Jerome Kohn (ed.), Madrid: Caparrós, 2005.
- ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Trad. de Carmen Corral. Ronald Beiner (ed.), Paidós: Barcelona, 2003a.
- ARENDT, Hannah. *Responsibility and Judgment*. Jerome Kohn (ed.), New York: Schocken Books, 2003b.
- ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*. Trad. de C. Corral y F. Birulés. Mary McCarthy (ed.), Buenos Aires: Paidós, 2002.
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Trad. de Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2001.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Trad. de Carlos Ribalta, Barcelona: Lumen, 2000.
- ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. de Guillermo Solana, Madrid: Taurus, 1999.

- ARENDT, Hannah. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. de Ana Poljak. Barcelona: Península, 1996.
- ARENDT, Hannah. Philosophy and Politics. *Social Research*. New York: The New School, Spring, vol. 57, Nro 1, pp. 73-103, 1990.
- ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt, 1981.
- BEINER, Ronald. "Hannah Arendt y la facultad de juzgar". En: Arendt, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Trad. de Carmen Corral. Buenos Aires: Paidós, 2003, pp. 157-270.
- DI PEGO, Anabella. La potencialidad política del juicio estético: acerca de la reapropiación arendtiana de Kant. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. Madrid: Instituto de Filosofía - Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), número 54, pp. 541-572, 2016a.
- DI PEGO, Anabella. *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio*. Biblos: Buenos Aires, 2016b.