



SOBRE EL JUICIO COMO APTITUD DEL ACTOR Y DEL ESPECTADOR EN LAS OBRAS DE HANNAH ARENDT

María Fátima Lobo¹
Pontificia Universidad Católica de Chile

“Al fin tendremos el privilegio de ver y volver a ver, y eso es lo que se llama el día del juicio”²

Resumen: En las obras de Arendt el juicio exhibe una aptitud dual: es facultad del hombre como actor político y es actividad del espectador imparcial que, retirado de la acción, contempla cuanto sucede y emite un veredicto. Por tanto, comporta suprema relevancia para la *vita activa* tanto como para la contemplativa.

Los críticos han señalado desarticulación e incompatibilidad entre ambas consideraciones. Para nosotros se trata de una concepción forjada con datos que provienen de dos perspectivas -la del actor y la del espectador- adoptadas alternativamente por Arendt a fin de comprender: 1º) el mal político de su tiempo y 2º) la naturaleza mediadora del juicio.

Descriptores: juicio, acción, contemplación, mediación

Abstract: In Arendt's work, judgment exhibits a dual aptitude: it is the faculty of man as a political actor and it is activity of the impartial spectator who, aside from action, contemplates everything what happens and gives a verdict. Therefore, the judgment endures supreme relevancy for the *vita activa* as much as the *vita contemplativa*. Criticism has indicated disarticulation and incompatibility between both considerations. For us it is one conception construed with information coming from two perspectives - that of the actor and that of the spectator- both have been adopted alternatively by Arendt in order to understand: 1) the political evil of her time, and 2) the mediating nature of judgment.

Keywords: judgment, action, contemplation, mediation.

Recibido 28/02/2011. Aceptado 27/05/2011

¹ Candidata a Doctor en Filosofía. Instituto de Filosofía. mfatima16@hotmail.com

² Isak Dinesen, citado por Arendt (1967), p. 276.

Hannah Arendt murió repentinamente el 4 de diciembre de 1975. Tres años más tarde, Mary McCarthy, amiga y albacea de Arendt, publicó *La vida del espíritu*, su último libro, una indagación filosófica sobre las actividades propias del espíritu humano: pensar, querer y juzgar. La autora había logrado concluir las dos primeras partes referidas al pensar y al querer, pero murió antes de abordar el juicio. A pesar de su carácter inconcluso este libro resultó el más filosófico de Arendt: auténtica y vívida reflexión filosófica de gran profundidad. En el *Postscriptum* de la primera parte, Arendt nos adelanta el tipo de tratamiento que planeaba destinar al juicio, su hipótesis central (el juicio es una capacidad mental específica) y nos remite a la *Crítica del juicio* de Kant como la fuente ineludible para su tratamiento. Así dispuesta, la ausencia de esta tercera parte deja a los lectores de *La vida del espíritu* profundamente interesados en esta actividad y en la comprensión de ella alcanzada por Arendt.

Por otro lado, si miramos el corpus arendtiano en su conjunto, encontramos la presencia del tema en textos diversos, escritos en distintos momentos, con diversos propósitos y desde diversas perspectivas, de modo que, aunque diseminados en el corpus arendtiano, ellos permiten reconstruir la <concepción> del juicio de Arendt, la cual ha sido estimada como uno de sus mayores aportes al pensamiento político contemporáneo³. La afirmación no parece exagerada a juzgar por la importancia conferida por los estudiosos a la póstuma publicación (1982) de sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, la cantidad de estudios que se han desarrollado en torno a ellas y la rica discusión abierta a raíz de las interpretaciones resultantes. Por ejemplo: Richard Bernstein no considera que pueda afirmarse que los análisis del juicio de Arendt constituyan una verdadera teoría sobre el mismo⁴, en cambio, Maurizio Passerin D'Entrèves⁵, nos habla de la teoría del juicio de Arendt a la que considera, junto a la teoría de la acción, lo más valioso de su pensamiento político; por su parte,

³ Cfr. D'Entrèves (2000), p. 245: "Together with the theory of action, her unfinished theory of judgment represents her central legacy to twentieth-century political thought". También Villa (2000), p. 16. En el mismo sentido, Sánchez Muñoz (2003), p. 84.

⁴ Cf. Bernstein (2001), p. 48.

⁵ Cf. D'Entrèves (2000), p. 245.



Roland Beiner constata en la obra de Arendt no una sino dos teorías del juicio⁶. La discusión está abierta.

Lo cierto es que un recorrido por las obras de Arendt permite objetivar, en alguna medida, el largo proceso por el que nuestra autora va elaborando sus ideas sobre el juicio. Pero no tenemos la elaboración definitiva. De allí la importancia de sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, pues revelan el curso seguido por estas ideas en los últimos años de su pensamiento. En ellas, Arendt postula dos tesis centrales: 1º) la *Crítica del juicio* de Kant contiene los elementos centrales y mayores de una auténtica filosofía política que, sin embargo, él no llegó a desarrollar y 2º) postula la existencia del juicio como una facultad mental autónoma a cuyo descubrimiento llegó Kant a través del análisis del fenómeno de lo bello, tal como se contiene en la primera parte de esta *Tercera Crítica*.

Beiner señala con pertinencia lo irónico de nuestra situación: tener que interpretar ‘lo que habría sido’ la teoría del juicio de Arendt sobre la base de la interpretación arendtiana de lo que habría sido la filosofía política no escrita de Kant: “Arendt, al escoger a Kant como su guía de la facultad de juzgar, nos advierte que se dirige hacia una serie de ideas que él no llegó a desarrollar en vida. Así pues, al acercarnos a Arendt estamos igual que ella con respecto a Kant”.⁷ Aún así, el carácter tentativo e hipotético que necesariamente tendrá cuanto podamos inferir sobre la teoría del juicio que Arendt ciertamente no escribió, no disminuye el interés de los estudiosos en aquella creciente atención que el juicio fue despertando en ella. Con el juicio ocurre lo mismo que con el pensar: son temas permanentes en el itinerario del pensamiento arendtiano.

Nuestro trabajo se refiere a la aptitud dual del juicio en las obras de Arendt: por un lado, es facultad del hombre como actor político, por el otro, es actividad del espectador imparcial que retirado de la acción y ajeno a los intereses en juego, contempla cuanto sucede y emite un veredicto. En el primer caso se juzga en vistas a la acción. En el segundo, se juzga en virtud

⁶ Cf. Beiner (1982), p. 161.

⁷ Cf. Beiner (1982), p. 160.

del gozo que la pura complacencia inactiva depara al contemplador. En el primero, el juicio comporta suprema relevancia para la *vita activa*, en el segundo, para la contemplativa.

Los críticos señalaron desarticulación e incompatibilidad entre ambas consideraciones⁸. Para nosotros se trata de una concepción forjada con datos que provienen de dos perspectivas -la del actor y la del espectador- adoptadas alternativamente por Arendt en virtud de dos razones: 1º) lo que ella busca comprender, a saber, la forma inédita del mal político de su tiempo, y 2º) la naturaleza mediadora del juicio que ha modo de gozne articulador vincula espíritu y mundo.⁹

Intentaremos mostrarlo partiendo de la asunción que hace Arendt de la distinción kantiana entre juicios determinantes y juicios reflexivos a fin de especificar qué entiende ella por juicio. Luego, nos referiremos a las obras arendtianas para pensar el juicio a efecto de mostrar la necesidad de ambas perspectivas de análisis, si se ha de dar cuenta de toda la potencialidad mediadora del juicio.

⁸ Para D'Entrèves (2000), los dos modelos en base a los cuales Arendt pensó el juicio -el del actor y el del espectador- están en recíproca tensión, lo cual, se ha relacionado con frecuencia con las dos fuentes a las que apela Arendt: Aristóteles y Kant: "It would appear, therefore, not only that Arendt's theory of judgment incorporates two models, the actor's -judging in order to act- and the spectator's -judging in order to cull meaning from the past- but that the philosophical sources it draws upon are somewhat at odds with each other" (Op. cit., p. 246). Más aún, observa Passerin D'Entrèves: "Several commentators have claimed that there is a contradiction in Arendt's employment of the aristotelian notion of *phronesis* alongside Kant's idea of an <enlarged mentality>, since they supposedly pull in opposite directions, the former toward a concern with the particular, the latter toward universality and impartiality" (Op. cit., 253). (Entre los comentadores que advierten tal contradicción Passerin D'Entrèves menciona a Christopher Lasch, Richard Bernstein y S. Benhabib). Para él, sin embargo, esta contradicción es más aparente que real dado que ambas fuentes coinciden en un punto central: "Both are concerned with the judgment of particulars *qua* particulars, not with their subsumption under universal rules" (Op. cit., 253).

Richard Bernstein por su parte, cuando afirma que los textos diversos en los que Arendt aborda la cuestión del juicio no llegan a constituir una teoría sistemática y coherente, nos advierte sobre "cabos sueltos, preguntas sin respuestas, contradicciones e incompatibilidades en sus razonamientos"; si bien, reconoce que la elaboración de tal teoría sistemática no era entonces el propósito de Arendt. En Bernstein (2001), p. 48.

En esta línea Beiner interpreta que, en la obra de Arendt, "El juicio está preso en la tensión entre la *vita activa* y la *vita contemplativa* (un dualismo que recorre toda la obra arendtiana)". A su juicio, Arendt trata de superar esta tensión situando el juicio en el centro de la vida del espíritu", es decir, optando por la segunda concepción, la del espectador imparcial, lo cual implica que ella "debe negar alguna de sus propias concepciones relativas al juicio" como facultad del actor político. En Beiner (1982), p. 241.

⁹ En esta misma línea véase la tesis de David Marshall (2010), pp. 367-394.

I

En el fragmento 2b de *¿Qué es la política?* (1956-1957), Arendt, siguiendo a Kant,¹⁰ distingue dos significados de la palabra juzgar:

1º) “El subsumir clasificatorio de lo singular y particular en lo general y universal, al medir, acreditar y decidir sobre lo concreto mediante criterios regulativos”.

2º) “Cuando nos enfrentamos a algo que no hemos visto nunca y para lo que no disponemos de ningún criterio. Este juzgar sin criterios no puede apelar a nada más que a la evidencia de lo juzgado mismo y no tiene otros presupuestos que la capacidad humana del juicio, que tiene mucho más que ver con la capacidad para diferenciar que con la capacidad para ordenar y subsumir”.

En ambos sentidos nos referimos a una facultad que entra en juego cuando nos enfrentamos a lo particular. El sentido primero se refiere a juicios que Kant denominó <determinantes> pues tienen que ver con un pensar lógico deductivo. En tal caso, nuestra relación con lo particular está mediada por un referente universal previamente dado y la actividad de juzgar consiste en determinar a qué tipo de universal ya conocido corresponde este particular desconocido. Ello supone un ordenamiento categorial de la realidad por nosotros conocida, de acuerdo con el cual, el primer impulso cognitivo nos lleva a esperar que todo particular a enfrentar, visto adecuadamente, ha de corresponderse a aquel ordenamiento, se ha de revelar como singular concreción correspondiente a algunas de nuestras categorías. Por eso Arendt afirma: “(...) el juicio decide sobre la relación entre un caso particular y lo general, sea esto último una regla, una norma o un ideal o alguna otra clase de medida. En todos los casos de intervención de la razón y el conocimiento, el juicio subsume lo particular bajo la regla general correspondiente”.¹¹

¹⁰ En el pasaje que aquí citamos, Arendt sigue a Kant aunque sin precisar el lugar. Así, refiriéndose al segundo sentido de la palabra juicio afirma: “Este juzgar sin criterios nos es bien conocido por lo que respecta al juicio estético o de gusto (*Geschmacksurteil*), sobre el que, como dijo Kant, precisamente no se puede disputar pero sí discutir y llegar a un acuerdo;...”. Arendt (1993), p. 54.

Kant, hace esta distinción en la Introducción a la *Crítica del juicio*. Allí define al juicio, en general, como “la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal”, e inmediatamente, distingue dos clases de juicios: “Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el juicio, que subsume en él lo particular (incluso cuando como juicio trascendental pone *a priori* las condiciones dentro de las cuales solamente puede subsumirse en lo general), es *determinante*. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces el juicio es solamente *reflexionante*”. Kant, (1790), p. 102-103.

¹¹ Arendt (1965-1966), p. 143.

El segundo sentido se refiere a juicios que Kant llamó reflexivos o reflexionantes.¹² En ellos se establece una relación directa con la experiencia sin mediación alguna de norma o criterio preestablecido, ya que, dado el carácter inédito del particular en cuestión, no se encuentra contemplado en nuestro ordenamiento categorial de la realidad. En tal caso, se trata más de una capacidad de discernimiento y estimación de lo particular,¹³ propio de lo que Arendt denomina un <pensamiento juzgante> para diferenciarlo del concluir lógico-deductivo de los juicios determinantes. No obstante, vale también para el juicio reflexionante lo antes afirmado: “el juicio decide sobre la relación entre un particular y lo general”, sólo que, en este caso, lo general ha de ser descubierto como contenido en lo particular.¹⁴ Lo general no es aquí un *a priori* sino un *a posteriori*: conocemos el universal gracias a la emergencia de este particular y es en él que lo reconocemos.

La concepción del juicio de Arendt se refiere a este segundo sentido de la palabra juzgar. En textos tempranos lo concibe como <un modo distinto de pensar> en virtud de sus objetos y condiciones, hasta que al fin, en *La vida del espíritu* y en *las Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, sus dos últimos textos, lo postula como una facultad mental autónoma, distinta del pensamiento y de la voluntad. Así, durante la segunda mitad de los años cincuenta Arendt concebía al juicio como la más política de las habilidades humanas y como la base esencial del pensamiento político. Años más tarde, en “Verdad y política” (1967), añade que todo pensamiento político, esto es, todo pensamiento juzgante, es pensamiento <representativo>. Y nos explica en qué consiste este pensamiento representativo (al que identifica con lo que Kant llamó <mentalidad amplia>), en los siguientes términos:

¹² En la *Crítica de la razón pura*, (ver Doctrina del esquematismo trascendental en <Analítica de los principios>) encontramos un tratamiento expreso y exclusivo del juicio determinante, es decir, del juicio auténticamente cognitivo que involucra enlace categorial (relación entre concepto sujeto y el concepto predicado), genuina referencia a los objetos (relación referencial identificatoria del concepto S con el objeto del juicio: la conciencia se dirige al objeto intuitivamente dado a través del sujeto del juicio) y pretensión de validez objetiva. El tratamiento de los juicios reflexivos, en cambio, no se encuentra sino en la *Crítica del juicio*, en cuya introducción Kant presenta la distinción fundamental entre juicios determinantes y juicios reflexivos. Aquí se trata de juicios en los que el enlace o vinculación judicativa no es de naturaleza categorial, no posee genuina referencia objetiva, por lo cual tampoco les cabe pretensión de validez objetiva. Es el caso de los juicios estéticos y de los teleológicos sobre los que versa la primera y la segunda parte de esta obra, respectivamente.

¹³ Fernando Bárcena nos recuerda que “el término griego traducido por *iudicare* es *krinein*, que significa <discernir>, <distinguir> o <separar>. El cognato latino de *krinein* es *cernere*, que significa <separar>, <dividir>, <ver distintamente>, <seleccionar>, <escoger> o <decidir>. El sustantivo correspondiente de *krinein* es *crisis*, del cual derivan crítica y criterio”. Bárcena (2007), p. 232.

¹⁴ Cf. Arendt (1965-1966), 144.



“(…) me formo mi opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento; (…) Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presente cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en el lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones”.¹⁵

En este pasaje queda claro que los otros, cuyos puntos de vista he de considerar, pueden estar ausentes, que tal consideración busca llegar a acuerdos potenciales y que todo ello es posible gracias a una capacidad por la cual podemos hacernos mentalmente presentes realidades actualmente ausentes. Esta presencia mental de lo fácticamente ausente la llamamos representación y es posibilitada por la imaginación.¹⁶ Gracias a ella logramos trascender mentalmente las restricciones de nuestra facticidad, ampliamos nuestro horizonte representándonos otros puntos de vista desde los cuales ver. Es el proceso –típico del pensamiento crítico- que Kant describe como un tránsito desde una <perspectiva microscópica> a otra <perspectiva panorámica>. Sostiene: “Pensar con mentalidad amplia quiere decir que se entrena la propia imaginación para ir de visita”.¹⁷

Es a partir de “El pensar y las reflexiones morales” -1971- que Arendt no se refiere ya al juicio como un modo de pensar diferente, sino como una facultad con identidad propia, no reductible a la facultad de pensamiento. Allí afirma: “La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir <esto está mal>, <esto es bello>, etc., no coincide con la facultad de pensar”.¹⁸ Y para mostrar la diferencia se refiere a la diversidad de objetos de una y otra facultad: “El pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de particulares y cosas que están a mano”.¹⁹

Por su parte, en *La vida del espíritu* (en la que se incluyó “El pensar y las reflexiones morales”) nos presenta tres actividades mentales que corresponden a tres

¹⁵ Arendt (1967), 254. También, Arendt (1982), p. 83-85.

¹⁶ Cf. Arendt (1982), p. 84: “Prosigue su camino incluso en el aislamiento pero, mediante la fuerza de la imaginación hace presente a los otros y se mueve así en un espacio potencialmente público, abierto a todas partes; en otras palabras, adopta la postura del ciudadano cosmopolita kantiano”.

¹⁷ Arendt (1982), p. 84.

¹⁸ Arendt (1971), p. 136.

¹⁹ Arendt (1971), p. 136.

facultades interrelacionadas pero irreductibles y autónomas entre sí,²⁰ respondiendo cada una a leyes inherentes a la respectiva facultad. En lo referente al juicio nos lo presenta como una “misteriosa cualidad del espíritu”, más precisamente, “una facultad peculiar” cuya función específica consiste en que “(...) lo general, una construcción mental, se una a lo particular, siempre algo dado a la experiencia sensible”.²¹ Aclara que, como tal, no es función del intelecto “(...) ni siquiera en el caso de los <juicios determinantes> -en los que lo particular se subsume bajo reglas generales en la forma de un silogismo-, porque no hay regla disponible para *aplicar* la regla”.²² Esta aclaración tiene su importancia dado que la capacidad para relacionar lo particular con lo universal o general no se identifica con ningún repertorio de criterios generales, sino que es anterior a ellos y los trasciende a todos; de allí que pueda operar incluso en su ausencia, como se evidencia en el caso de los juicios reflexivos. Veamos el siguiente pasaje:

“La naturaleza autónoma del juicio se hace aún más evidente en el caso del <juicio reflexionante>, que no desciende de lo general a lo particular, sino que asciende <de lo particular (...) a lo universal, al decidir sin reglas generales: esto es bello, esto es feo; esto es cierto, esto es falso; y como principio rector, aquí el juicio> sólo puede darse a sí mismo como ley, un principio semejante, trascendental>”.²³

En definitiva, el juicio, disponga o no de un universal bien conocido en el que subsumir el particular dado, es una capacidad natural relacional de lo particular y lo universal. Al respecto nuestra autora afirma: “Saber como aplicar lo general a lo particular es una <disposición natural> adicional, cuya carencia, según Kant, es lo <que generalmente se llama estupidez, y no puede ser suplida por educación alguna>”.²⁴

²⁰ Albrecht Wellmer interpreta la postulación arendtiana del juicio como facultad mental autónoma como un intento deliberado de resistir a los refugios ideológicos y al conformismo de su tiempo. Además, “también refleja el hecho de que su teoría del juicio autónomo era, al mismo tiempo, una teoría de la corrupción del juicio en nuestra época, y por tanto estaba ligada implícitamente a una teoría pesimista de la modernidad”. Wellmer (1997), p. 261.

²¹ Arendt (1978), p. 232.

²² Arendt (1978), p. 91.

²³ Arendt (1978), p. 92.

²⁴ Unos años antes, en “Algunas cuestiones de filosofía moral”, había mostrado que “(...) la falta de juicio se manifiesta en todos los ámbitos: la llamamos estupidez en el ámbito intelectual (cognitivo), mal gusto en cuestiones estéticas y ceguera moral e insensatez cuando se trata de la conducta”. Arendt (1965-1966), p. 144. Así, en momentos de emergencia histórica, pudo verse cómo hombres dedicados al cultivo del pensamiento, demostraron en sus actuaciones públicas una muy deficiente capacidad de juicio. El juicio no se identifica con el pensamiento.



Finalmente, en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Arendt se refiere al juicio como una nueva facultad: “(...) tras la cuestión del gusto, tema predilecto del siglo XVIII, Kant había descubierto una facultad humana completamente nueva, el juicio”.²⁵ También aquí lo distingue del pensamiento apelando, principalmente, a sus respectivos objetos: el juicio se ocupa de lo particular (cosas a la mano), el pensamiento opera con universales.²⁶

Además, para Arendt no es casual que el juicio se revele, precisamente, cuando Kant emprende una consideración de los hombres, enteramente diferente a aquella que dio lugar a sus dos *Críticas* precedentes. En efecto, tanto en la *Crítica de la razón pura* como en la *Crítica de la razón práctica* los hombres son considerados en tanto criaturas racionales, seres inteligibles, fines en sí mismos y, en tal contexto, emergen el pensamiento y la voluntad. El juicio, en cambio, no se muestra sino cuando el filósofo considera a “los hombres en plural, cómo son de verdad, y cómo viven en sociedad”,²⁷ esto es, en la primera parte de la *Crítica del juicio*.²⁸ Digamos que, el juicio se corresponde con el carácter plural y comunitario de la vida de los hombres en la tierra: es facultad de lo particular (realidades mundanas, particulares y contingentes dadas a la experiencia sensible) y, a diferencia de lo que ocurre con el pensamiento y la voluntad, la compañía de nuestros semejantes, se torna un factor fundamental: el juicio no se ejercita sin la presencia de los otros.²⁹ Así, considerando el juicio en referencia a la voluntad, afirma: “La diferencia decisiva entre la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*

²⁵ Arendt (1982), p. 25.

²⁶ “(...) la facultad de juzgar se ocupa de particulares, que <como tales, en consideración a lo universal, encierran algo contingente>, y lo universal normalmente es aquello con lo que opera el pensamiento”. Arendt (1982), p. 33.

²⁷ Arendt (1982), p. 33.

²⁸ La misma idea fue expuesta en Arendt (1965-1966), p. 147: “Si consideramos la moral más allá de su aspecto negativo –el abstenerse de obrar mal, que puede significar abstenerse de hacer cualquier cosa–, entonces habremos de considerar la conducta humana en unos términos que Kant juzgó apropiados sólo para la conducta estética. Y la razón por la que descubrió un significado moral en esta esfera, aparentemente tan diferente, de la vida humana era que sólo aquí consideró a los hombres en plural, como viviendo en una comunidad”.

²⁹ Por eso Fina Birulés insiste en que Arendt no está analizando aquí el planteo kantiano que “considera al hombre como ser inteligible o cognoscente, sino ante el que entiende que la facultad de la razón está vinculada a la *publicidad* e implica comunicabilidad”. Arendt advierte que, en la primera parte de la *Crítica del juicio* Kant demuestra tener una consideración del ámbito de los asuntos humanos –plural y contingente– verdaderamente socrática, digna de “convertirse en objeto de su actividad reflexiva y crítica”. Birulés (2007), p. 222-223.

estriba en que las normas morales de la primera de ellas son válidas para todos los seres inteligibles, mientras que las reglas de la última limitan su validez estrictamente a los seres humanos sobre la tierra”.³⁰

Recapitulemos, pues, los rasgos esenciales del juzgar:

1- El juicio es facultad de pensar lo particular, lo dado a la experiencia sensible.

2- Se ocupa de lo particular *qua* particular: aún cuando se trata de discernir el universal contenido en el particular, la operación no consiste en subsumirlo en lo universal. El juicio es capacidad destinada a lo particular a fin de descubrir en él cierto sentido o valor general que advertimos merced a la particularidad del objeto y no a pesar de ella; de allí que esté sustraído a la toma de determinación conceptual.

3- Es una facultad relacional: “(...) misteriosa cualidad del espíritu gracias a la cual lo general, una construcción mental, se une a lo particular, siempre algo dado a la experiencia sensible”.³¹ Así, el juicio se revela como una facultad que vincula lo universal (el objeto más apropiado del pensamiento) y lo particular; pone en relación lo fenoménico con lo no fenoménico, comunicando la realidad interior e íntima del espíritu con la realidad fenoménica, contingente y plural del mundo.

4- Es facultad de acuerdos intersubjetivos: entendido como el diálogo silencioso del yo consigo mismo, el pensamiento sólo acepta y exige la compañía de sí mismo (*solitud*) y requiere armonía en la íntima y dialógica dualidad de la conciencia, acuerdo del yo consigo mismo. El poder del juicio, en cambio, descansa en un acuerdo potencial con los demás. Al respecto nos dice:

“(...) en la *Crítica del juicio*, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser capaz de <pensar poniéndose en lugar de los demás> y que, por tanto, él llamó <modo de pensar amplio> (*eine erweiterte Denkungsart*). El poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás...”³²

Así pues, dado que consiste en pensar poniéndose en lugar de los demás, el juicio no surge en aislamiento ni en soledad, él “(...) necesita la presencia de los otros <en cuyo lugar> debe pensar, cuyos puntos de vista tomará en consideración y sin los cuales jamás tiene ocasión de entrar en actividad”.³³

³⁰ Arendt (1982), p. 33 y 55-56.

³¹ Arendt (1978), p. 91.

³² Arendt (1961), p. 232.

³³ Arendt (1961), p. 223.



5- Consecuentemente, los requisitos fundamentales del juicio son: a) retiro de la participación en la acción, inactividad (*schole*), b) sustraerse mentalmente a las condiciones privadas, subjetivas, c) conquistarse un punto de vista general haciendo pesar los puntos de vista de los demás en el juicio propio, lo cual da lugar a la imparcialidad o mentalidad amplia y c) comunicabilidad. De todo ello resulta la validez intersubjetiva, general de estos juicios, validez que nunca es universal y objetiva pero tampoco meramente subjetiva. Y Arendt interpreta esta <cierta opacidad peculiar> de los juicios reflexivos (políticos, morales o estéticos), como un adecuado correlato de la contingencia literalmente infinita del ámbito de los asuntos humanos.

Por ello, los acontecimientos y circunstancias históricas “(...) pueden mostrarse en tantas facetas y perspectivas como seres humanos implique”.³⁴ Para ver las cosas tal como son hemos de considerarlas en sus múltiples facetas, sólo accesibles si asumimos en nuestra consideración puntos de vista diversos. Esto es fundamental para el que juzga, pues, como bien señala Arendt, de la veracidad entendida como <la aceptación de las cosas tal como son> “(...) nace la facultad de juzgar por la que, también en palabras de Isak Dinesen, <al fin tendremos el privilegio de ver y volver a ver, y eso es lo que se llama el día del juicio>”.³⁵ Para ello, para considerar las cosas en diversas perspectivas, el más adecuado escenario es el ámbito público: fenoménico, plural e intersubjetivo; allí, sacado a la luz pública, un objeto puede mostrarse en múltiples perspectivas, revelando diversas facetas de sí ante la presencia de muchos que dialogan e interactúan a propósito de él. Y esto puede decirse tanto del ámbito político y jurídico como del ámbito estético. En tal sentido, el juicio aparece como:

“(...) la facultad de *ver* los temas desde distintos lados, lo que políticamente significa que cada uno percibiera los muchos puntos de vista posibles dados en el mundo real a partir de los cuales algo puede ser contemplado y mostrar, *a pesar de la mismidad*, los aspectos más variados”³⁶ (Las cursivas son mías).

³⁴ Arendt (1993), p. 111.

³⁵ Arendt (1967), p. 276.

³⁶ Arendt (1993), p. 111. Unas líneas más adelante añade: “La facultad de mirar el mismo tema desde los más diversos ángulos reside en el mundo humano, capacita para intercambiar el propio y natural punto de vista con el de los demás junto a los que se está en el mundo y consigue, así, una verdadera libertad de movimiento en el mundo de lo espiritual, paralela a la que se da en el mundo de lo físico”. Arendt (1993), p. 111. Tempranamente, en “Filosofía y política” había afirmado, desde una perspectiva completamente política, que “(...) este tipo de comprensión —que no es otra cosa que ver el mundo (...) desde el punto de vista del otro— es el tipo político de comprensión por excelencia”. Y define la mayor virtud del hombre de estado en los siguientes términos: “comprender el mayor número y variedad posibles de realidades (...) tal y como esas realidades se muestran a las diferentes opiniones de los ciudadanos”. Arendt (1954), p. 29. *Doxa* y juicio serán esenciales al pensamiento y a la acción política.

II

Esta distinción entre juicios determinantes y reflexivos tiene su importancia pues, Arendt considera que la pérdida de la tradición característica del mundo moderno, consiste, precisamente, en la imposibilidad de juzgar lo que ha sucedido y sucede cada día según criterios firmes y reconocidos por todos, de subsumirlo como caso de un universal previamente conocido. Sin embargo, discrepa con las interpretaciones nihilistas que ven en esta situación una verdadera catástrofe moral. Para ella, pensarlo así, es suponer que a los hombres sólo se les puede exigir juzgar cuando poseen unos criterios, es decir que, la capacidad de juicio sólo es aptitud para clasificar y ordenar adecuadamente lo particular según lo general. En tal caso habría que concluir que el hombre no puede nunca juzgar las cosas en sí mismas y que sólo puede exigírsele aplicar correctamente ciertas reglas conocidas y servirse adecuadamente de criterios ya existentes.³⁷

No obstante, en la vida política y en la historia, como en el campo del arte, nos enfrentamos de continuo a acontecimientos, situaciones nuevas, que no pueden subsumirse como casos de un concepto general. La historia hecha de acontecimientos labrados a fuerza de *praxis* y *lexis*, no responde a ninguna necesidad suprahumana que pueda asegurarnos su cauce, dirección y resultados. En tanto producto de los avatares de la libertad humana –libertad que no incluye la soberanía de sus actores–, la historia sabe de imprevistos, de improbables realizados, de novedades inauditas. Precisamente la noción de “acontecimiento” designa una realización o concreción histórica que emerge iluminando su propio pasado, de modo que éste, en tanto pasado de tal acontecimiento, es imperceptible con anterioridad o prescindencia de él.

Para la comprensión de estos hitos históricos no se ha de proceder causalmente, no cabe la pretensión de explicarlos por referencia a unos precedentes que, al fin, se ven continuamente rebasados por la realidad de aquello que no alcanzan a explicar. A juicio de Arendt hay una imposibilidad fáctica y un presupuesto falaz en tal modo de proceder. Nos referimos a la insolvencia real de las categorías y criterios preconcebidos que no pueden por sí mismos dar cuenta de la novedad. A lo sumo pueden diluirla a través de operaciones analógicas que emparentan el acontecimiento con sucesos pasados, y lo juzgan por referencia a ellos.³⁸ El supuesto de tales operaciones parece afirmar que

³⁷ Cfr. Arendt (1993), pp. 55-56.

³⁸ Fina Birulés, afirma: “En sus reflexiones en torno al juicio, (...) se puede leer en su pensamiento la búsqueda de un lugar de resistencia contra la hegemonía que el *juicio determinante* ejerce en la esfera de los asuntos humanos, del mismo modo que en otras obras suyas ha perseguido sustraerse a la lógica de la procesualidad”. Birulés, (2007), p. 227.



nada nuevo hay bajo el sol de la historia (*History*), que “los acontecimientos como algo irrevocablemente nuevo, no pueden ocurrir”, lo cual, en términos de Arendt, convierte a la historia en “la muerta monotonía de la mismidad que se despliega en el tiempo”.³⁹ En tal sentido, afirma: “No sólo el verdadero significado de todo acontecimiento trasciende siempre cualquier número de <causas> pasadas que le podamos asignar (...), sino que el propio pasado emerge conjuntamente con el acontecimiento. (...) El acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él”.⁴⁰ Los totalitarismos son para Arendt *el* acontecimiento del siglo. Como tales, muestran una horrible originalidad: carecen de paralelos y de precedentes históricos y sus acciones revelan la ruina de las categorías de pensamiento y de los criterios de juicio heredados de nuestra tradición.⁴¹

Sin embargo, sobreponiéndose a la perturbación moral y a la perplejidad jurídica y política provocadas por los totalitarismos, Arendt insiste en la necesidad, posibilidad y deber de comprender lo acontecido. Es en este punto donde emerge su famoso llamado a <pensar sin barandillas>, es decir, a no claudicar en la humana vocación de comprensión aún cuando no podamos contar con las apoyaturas teóricas tradicionales. Al fin, no son las categorías las que piensan ni los criterios los que juzgan, sino los seres humanos. Categorías y criterios son sólo eventos de la actividad pensante y juzgante de los hombres. Ya en 1953 afirmaba:

“A pesar de que hemos perdido el patrón con qué medir y las reglas bajo las cuales subsumir el particular, un ser cuya esencia es iniciar puede tener en sí mismo suficiente originalidad para comprender sin categorías preconcebidas y juzgar sin aquel conjunto de reglas consuetudinarias que constituyen la moralidad”.⁴²

Se trata pues del juicio reflexivo. Su reflexión es una búsqueda de sentido de lo dado en la experiencia, entendiendo que este sentido no puede ser puesto por el sujeto juzgante sino sólo descubierto por él.⁴³ Este segundo sentido es el que rige en el

³⁹ Arendt (1953), p. 42.

⁴⁰ Arendt (1953), p. 41.

⁴¹ Cfr. Acerca del derrumbe completo de las normas y pautas morales en la Alemania de Hitler, ver: Arendt (1965-1966), p. 77 y Arendt (1964), p. 54-55.

⁴² Arendt (1953), p. 44.

⁴³ En tal sentido, afirma Fernando Bárcena que esta capacidad de discernimiento propia del juicio “no se deriva de una conciencia señorial que sólo entiende lo que puede prever, lo que sitúa antes de una experiencia, sino de una sensibilidad que puede diferenciar y distinguir un sentido allí donde el entendimiento no alcanza”. Y añade “No es extraño que Kant hable de esta facultad de juzgar fundándola en el *gusto*”. Bárcena (2007), p. 234-235. En efecto, el gusto es una facultad esencialmente discriminatoria, esto es, de discernimiento y estimación de lo particular.

juicio estético o de gusto tal como lo señalara Kant en su *Crítica del juicio*, y Arendt propone concebir el juicio político conforme al juicio estético de los espectadores respecto de la obra de arte. Interpreta que así como los espectadores y los críticos, por medio de sus juicios, generan el espacio estético del arte, así también los ciudadanos, por medio de sus acciones y de sus juicios, generan el espacio público de lo político. Ahora bien, a diferencia de Kant, Arendt advierte que no sólo en el campo estético, “(...) juzgamos sin aplicar reglas generales que sean apodóticamente verdaderas o evidentes por sí mismas”⁴⁴ sino también en los ámbitos histórico-político, moral y, en ciertos casos, en el campo jurídico inclusive (piénsese en los juicios en los que los jueces se enfrentaron a crímenes sin precedentes, no contemplados en el derecho positivo nacional e internacional). Y es que Arendt está dando por supuesto que “(...) el ámbito del intercambio y la conducta humanos y los fenómenos que allí encontramos son en cierto modo de la misma naturaleza”⁴⁵ eventos de la libertad humana en el mundo común y públicamente compartido.

El juicio reflexionante se presenta así como una facultad indispensable para:

1) para la comprensión de *lo que ha sucedido, por qué ha sucedido y cómo ha podido suceder*⁴⁶ y para reconciliarnos con la realidad de un mundo donde los totalitarismos con sus matanzas administrativas y sus fábricas de la muerte son posibles. Esto es prioritario en textos de los años 50: *Orígenes del Totalitarismo* (1951), “Comprensión y política” (1953), *¿Qué es la política?* (1956-1959), “Crisis de la cultura. Significado político y social” (1961).

2) Para evitar la complicidad con el mal: nos ayuda a comprender la naturaleza de nuestras acciones y su significado respecto de la integridad personal de los sujetos humanos (dimensión moral) y respecto de la integridad del mundo que comunitariamente habitamos (dimensión política). Esto es prioritario en textos de los años 60, posteriores a *Eichmann en Jerusalén* (1963): “Responsabilidad personal bajo una dictadura” (1964) y “Algunas cuestiones de filosofía moral” (1965-1966).

En ambas funciones, el juicio es una actividad que se ejerce en vistas a la acción, y ya sea que se persiga la integridad del yo o la del mundo, el juicio es pensado desde la perspectiva del hombre entendido como un ser pensante dotado de la capacidad de acción en un mundo público común.

⁴⁴ Arendt (1965-1966), p. 144.

⁴⁵ Arendt (1965-1966), p. 144.

⁴⁶ Arendt (1951), p. 44.



III

Consideremos ahora *La vida del espíritu* y *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, los dos últimos trabajos de Arendt. Allí el juicio es ya tema específico a considerar, pero cuyo tratamiento da cuenta de un nuevo movimiento: si hasta aquí ha pensado al juicio como actividad del actor, ahora, en los últimos años de su vida, descubre su eminencia como actividad del espíritu, lo cual resulta de mirar al juicio desde la perspectiva del espectador imparcial propuesta por Kant en su *Crítica del juicio*. Es como si Arendt advirtiera ahora que, a su temprana afirmación según la cual “el juicio es la más política de nuestras habilidades mentales”, le faltaba un nuevo tratamiento que se focalizara en la identidad espiritual de esta facultad. A partir de entonces lo abordará desde de la experiencia de la contemplación desinteresada de quien no está comprometido en la acción ni pretende estarlo; una experiencia mucho más apropiada para analizar la naturaleza y el significado del juicio en la dinámica interior e invisible del espíritu.

Desde esta perspectiva, el juicio no se ejerce en vistas a la acción, sino por el simple gozo que la complacencia inactiva depara al contemplador. El juicio se revela como la prerrogativa del hombre que retirado de la acción y libre de los intereses en juego, se dedica a la contemplación desinteresada e imparcial de lo que se le muestra y, al fin, emite un veredicto.

A juicio de Arendt este poder contemplativo del juicio con toda su relevancia teórica, nos es transmitida en la anécdota atribuida a Pitágoras según la cual, sólo los hombres que asisten a los juegos olímpicos atraídos por nada más que el espectáculo, sin tomar parte en la competencia por la gloria ni en la persecución del lucro, sólo ellos, alcanzan una libertad emocional y mental que los convierte en los más aptos para comprender cuanto sucede. Aquí la imparcialidad deviene del desinterés y éste se interpreta como libertad: “(...) son personas completamente desinteresadas y por este preciso motivo las más cualificadas para juzgar, pero no las más fascinadas por el espectáculo en sí mismo. Cicerón los llama *maxime ingenuum*, el grupo más noble de los hombres libres, por lo que hacen: mirar por el gusto de ver”.⁴⁷ Estos espectadores, los hombres más libres entre los presentes, están sentados en las gradas del estadio, es decir, permanecen en el mundo en compañía de sus pares, mirando por el gusto de ver.⁴⁸ De ellos y de sus juicios,

⁴⁷ Arendt (1961), p. 231.

⁴⁸ Cf. Arendt (1967), p. 276. Allí Arendt muestra como esta misma “falta de compromiso e imparcialidad, una liberación respecto de los intereses propios en el pensamiento y el juicio” es esencial para la existencia y funcionamiento de dos instituciones que, sin ser políticas, comportan un significado político esencial, ellas son: los tribunales de justicia y los centros académicos, especialmente los dedicados a las humanidades y a las ciencias históricas.

depende la gloria y la fama de los que compiten. Su renuncia a la participación en la acción está enteramente motivada por un anhelo contemplativo dirigido al ámbito de los asuntos humanos que, en esa situación se les ofrece como un ámbito épico, escenario de las gestas y hazañas humanas, digno objeto de un *thaumazein* plural y comunitariamente experimentado. En tal caso, no se busca contemplar para comprender y controlar, sino por el gusto, no tanto de lo que se manifiesta sino del placer originado por la propia actividad contemplativa. Por eso Arendt afirma: “Su lugar está en este mundo, y su <nobleza> sólo consiste en no participar en lo que acontece, sino en limitarse a observarlo como si se tratase de un espectáculo”.⁴⁹ Así, el espectador olímpico no persigue otro fin que la contemplación del *kalon* y del significado de lo que se manifiesta. Si se ha retirado a las gradas del estadio, es para alcanzar una perspectiva tal que le permita ver adecuadamente el espectáculo en su totalidad. Tal es el caso del espectador ante las obras de arte, las cuales existen independientemente de todas las referencias utilitarias y funcionales. Para apreciarlas bien es preciso una adecuada distancia que sólo se alcanza olvidándonos de nosotros mismos, de las necesidades, intereses y apremios de nuestras vidas; sólo entonces somos capaces de reconocer el sentido o valor presente en lo manifiesto, y dejarlo ser tal cual es.

En la metáfora del espectador y el espectáculo esto se identifica con la localización espacial del público, localización claramente distinta y adecuadamente distante del escenario dispuesto para la obra. Arendt apela también a la metáfora del poeta ciego, cuya ceguera: 1º) “lo convierte en un espectador imparcial de las cosas visibles, no afectado directamente” y 2º) lo pone “en situación de <ver> con los ojos de la mente”.⁵⁰ Así resulta que su canto no guarda silencio sobre el honor y la gloria del enemigo vencido. Él “(...) ve la guerra de Troya con los ojos de los troyanos no menos que con los de los griegos”.⁵¹

⁴⁹ Arendt (1978), p. 115.

⁵⁰ Arendt (1982), p. 127.

⁵¹ Arendt (1993), p. 110. En el fragmento 3c de esta obra puede verse cuán tempranamente Arendt reconoció y celebró la imparcialidad homérica a la que entendió como “la total libertad de intereses y la completa independencia del juicio de la historia” y cuidadosamente la diferenció de la “objetividad en el sentido de la moderna libertad valorativa”. Gracias a esta cualidad Homero logra volver sobre la guerra de Troya para contemplarla y narrarla manteniéndose inmune a su filiación al grupo de los vencedores. En tal sentido, Arendt afirma: “Es de decisiva importancia que el canto homérico no guarde silencio sobre el enemigo vencido, que de testimonio tanto de Héctor como de Aquiles y que, aunque los dioses hayan decidido de antemano la victoria griega y la derrota troyana, estas no convierten a Aquiles en más grande que Héctor ni a la causa de los griegos en más legítima que la defensa de Troya” (p. 108). Esta imparcialidad homérica será considerada por Arendt como la cualidad esencial del juicio, sea éste el juicio del actor o el del espectador, si bien, el acceso a ella será en cada caso distinto.



En definitiva, el juicio en tanto actividad eminentemente espiritual, permite a los hombres posicionarse ante la realidad fenoménica en que discurren sus vidas como espectadores ante un espectáculo y, así, contemplarla sólo por el gusto de ver y comprender cuanto aparece.

IV

Estamos ante una concepción del juicio construida con datos y descubrimientos que provienen de dos perspectivas: 1º) la del actor (prioritaria en textos de los años 50 y 60) y 2º) la del espectador imparcial (priorizada cada vez más en los últimos 10 años). Ambos puntos de vista permanecen vigentes en el pensamiento de Arendt. Aún cuando en los últimos años el juicio se acentúa como la actividad del espectador imparcial e inactivo, la perspectiva del actor no desaparece pues Arendt nunca se deshace de ella ni desestima las afirmaciones tempranas en las que el juicio es considerado en relación a la acción.⁵² A su vez, la perspectiva del espectador imparcial que alejado de la acción vuelve sobre el pasado para juzgarlo y ponerlo en sus justos términos, ejemplarmente encarnado en Homero, está ya presente en textos tempranos, por ejemplo, en el fragmento 3c de *¿Qué es la política?*, si bien adquiere un protagonismo creciente en los últimos textos.

*La fuente de Arendt para pensar el juicio fue siempre la Crítica del juicio de Kant. En ella Kant descubre el juicio como la actividad del espectador imparcial que no actúa sino que contempla la obra. Y esta perspectiva no cambia a lo largo del análisis kantiano: el que juzga es el espectador, no el actor. Los cambios de perspectiva antes aludidos son de Arendt. Es ella quien asume perspectivas diversas para analizar las potencialidades del juicio. Si lo piensa en relación a la vida activa se le manifiesta como una habilidad humana fundamental para actuar y pensar políticamente, como una actividad que nos ayuda a evitar el mal, a reconciliarnos con el mundo en que vivimos y a hacernos cargo de él. Si lo piensa como actividad esencial de la dinámica del espíritu humano, el juicio se le presenta, curiosamente, como resultado de la pura complacencia inactiva vuelta al mundo. De lo cual podríamos inferir que: 1º) si en el proceso de elaboración de esta concepción la fuente (*Crítica del juicio*) y la perspectiva de la fuente (punto de vista del espectador) seguidas por Arendt son esencialmente las mismas, ello se debe a que aquella indagación kantiana con sus opciones procedimentales da margen, o más bien, contiene la posibilidad de ambos*

⁵² Cf. Arendt (1978), p. 215.

enfoques. 2º) Si en la concepción arendtiana resultante, los hallazgos posibilitados por un abordaje, no compensan ni reemplazan los descubrimientos que proceden del otro, habrá que pensar que, además de estar potencialmente contenidos en la misma fuente, ellos son exigidos por: a) la naturaleza misma del fenómeno en cuestión, es decir, del juicio, y b) por las motivaciones de Arendt, quien busca comprender el fenómeno del mal político de su tiempo, el cual, a partir del juicio de Eichmann, se manifiesta como producto de las actuaciones de personas que dejaron de pensar y de juzgar por sí mismos.

Cabe recordar aquí que el análisis kantiano del fenómeno del gusto abre paso al descubrimiento del juicio y, por ello, el sentido del gusto pasa a operar como vehículo del juicio. Kant observa que el gusto es: a) una facultad fundamentalmente discriminatoria o de discernimiento de un particular y b) la facultad esencial del espectador que contempla desinteresadamente una obra y que emitirá un veredicto; pero no es exclusividad suya. Por eso Arendt afirma:

“Y este crítico y este espectador están presentes en todo actor y creador (*fabricador*); sin esta facultad crítica y de juicio, quien actúa (*doer*) o produce (*maker*) estaría tan alejado del espectador que ni siquiera podría ser percibido. (...) la originalidad del artista (o la novedad del actor) depende de su capacidad para hacerse comprender por aquellos que no son artistas (o actores)”.⁵³

Es decir, el gusto es también condición necesaria, aunque insuficiente, para el productor de la obra o para el actor, los cuales, gracias a él, logran comunicar su arte –resultado de su genio– a un público que carece de genio pero dispone de gusto para apreciarlo. Así, si bien el actor mientras actúa no juzga, tiene la capacidad de juicio y su uso precede y, de algún modo, informa su actuación. Si esta facultad humana no estuviera presente en ambos, la comunicación sería imposible. A nuestro entender, la de Arendt es una teoría que debe incluir dos enfoques debido a la potencialidad dual del juicio semejante a la del gusto, a saber, es condición necesaria para el actor tanto como lo es para el espectador.⁵⁴

Ahora bien, Arendt extiende estas consideraciones a todos los juicios reflexivos, mientras que Kant las consideró válidas sólo para los estéticos;

⁵³ Arendt (1982), p. 118.

⁵⁴ En esta misma línea afirma Albrecht Wellmer: “Por tanto, que todos los actores son espectadores potenciales, tal como admite Arendt, no solamente quiere decir que pueden convertirse en jueces *después* de haber actuado. Ciertamente pueden haber sido jueces *morales antes* de actuar”. Wellmer (1997), pp. 262-263.



consecuentemente, la concepción arendtiana inevitablemente releva también ciertas tensiones estructurales entre las conclusiones procedentes de la perspectiva del actor y las originadas en la figura del espectador.

En primer lugar, existe tensión entre los juicios morales, por un lado, y los estéticos y políticos, por el otro. Tal tensión se fundamenta en la diferente razón de ser de tales juicios: la integridad del yo, prioridad de lo moral, y la integridad y permanencia del mundo público común, prioridad de los juicios políticos y estéticos. Desde este punto de vista, resalta la coincidencia de lo estético y lo político: la preocupación por el mundo común, por cuya naturaleza fenoménica la belleza es considerada un criterio fundamental del cual puede uno derivar, además, significados morales y políticos. Ahora bien, dado que los juicios morales tienen como prioridad la integridad del yo, y dado que esta integridad está regulada por el axioma de no contradecirse a sí mismo a fin de preservar la armonía en la íntima dualidad del yo, ellos encuentran, en las exigencias de la vida ciudadana, múltiples ocasiones de conflicto: cuando se trata de la responsabilidad por nuestro mundo común, el acuerdo del sujeto consigo mismo no sólo es insuficiente sino, incluso, irrelevante.

En segundo lugar, se advierte tensión entre el juicio que se ejecuta con vistas a la acción (juicios morales y políticos) y el juicio que se ejerce desde la pura complacencia inactiva (juicio estético, juicio histórico). En esta línea resalta la coincidencia entre los juicios morales y políticos: se ejercen en vistas a la acción en el mundo (en el primer caso se trata de la responsabilidad por el propio yo, en tanto el yo es un sujeto de pensamiento y acción; en el segundo, se trata de la responsabilidad por el mundo común), a diferencia del estético que se realiza por el gusto de ver y comprender (aquí el mundo es objeto de contemplación).

Otra tensión a considerar es la que se plantea en torno a la imparcialidad, requisito indispensable del juicio. Cuando se acentúa la perspectiva del actor, ella consiste básicamente en conquistarse una perspectiva panorámica, un punto de vista general al que se accede por consideración de los puntos de vista de los demás. El acento recae entonces en el intercambio discursivo y deliberativo con los demás y el espacio público aparece como el mejor escenario para la apreciación de lo particular. En cambio, cuando se privilegia la perspectiva del espectador, la imparcialidad es, sobre todo, desinterés y *scholia*, es decir, se acentúa como rasgo privilegiado del juicio la inactividad, el retiro de la acción y la no implicación en los intereses en juego. El juicio pasa a ser una actividad del que permanece ajeno a la acción pero pendiente de ella en razón de un exclusivo y excluyente interés contemplativo.

Así entendida, la imparcialidad no parece ser posible para el hombre práctico, que inevitablemente actúa siempre comprometido con ciertos propósitos e intereses. Sólo en el espectador se cumple a cabalidad tal concepción de imparcialidad, lo cual señala la insuficiencia del modelo del espectador para una concepción del juicio en la vida activa.

Sin embargo, en los textos tempranos, en los que los análisis de Arendt se focalizan en el ámbito político de la vida activa, el juicio es visto como facultad del hombre activo. En tal caso, la imparcialidad se alcanza precisamente en el ámbito público común por medio del intercambio deliberativo entre iguales a propósito del mundo común. La imparcialidad alcanzada de este modo no excluye el compromiso; y aunque en los últimos diez años Arendt acentuó cada vez más la perspectiva del espectador imparcial nunca de desdijo de las conclusiones provenientes del enfoque anterior.

Finalmente, señalemos que el carácter estructural de tales tensiones no elimina la posibilidad de articulaciones armónicas pero anticipa el invariable carácter contingente de todas ellas. La esperanza de alcanzar relaciones armoniosas permanece como el arduo desafío de la coherencia en la identidad de cada vida humana, identidad que se forja no sólo en la intimidad del espíritu sino también en la vida concertada en el mundo público común. Se trata pues de una tensión teórica que interpretamos como correlato del anhelo humano de armonía entre las dos vocaciones naturales de todo hombre: existir como ‘ser para sí mismo’ (soy mi propio interlocutor cuando pienso, mi propio testigo cuando actúo), siendo a la vez ‘ser para los demás’ (menesteroso de compañía y del reconocimiento de mis semejantes en el mundo).

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- Hannah Arendt (1951): *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, 2006: Alianza Editorial.
- Hannah Arendt (1953): “Comprensión y política”, en *De la historia a la acción*, Buenos Aires, 2005: Edic. Paidós.
- Hannah Arendt (1954): “Filosofía y política”, en *Filosofía y política y Heidegger y el existencialismo*, Febrero de 1997: Edic. Besatari.
- Hannah Arendt (1960): “Crisis de la cultura. Significado político y social”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, 1996: Edic. Península.
- Hannah Arendt (1963): *Eichmann en Jerusalén. Estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, 2000: Edic. Lumen.



Hannah Arendt (1964): “Responsabilidad personal bajo dictadura” en *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, 2007: Edic. Paidós.

Hannah Arendt (1965-1966): “Algunas cuestiones de filosofía moral” en *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, 2007: Edic. Paidós.

Hannah Arendt (1967): “Verdad y Política”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política (1961,1968)*, Barcelona, 1996: Edic. Península.

Hannah Arendt (1971): “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción*, Buenos Aires, 2005: Edic. Paidós.

Hannah Arendt (1978): *La vida del espíritu*, Buenos Aires, 2002: Edic. Paidós.

Hannah Arendt (1982): *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires, 2003: Edic. Paidós.

Hannah Arendt (1993): *¿Qué es la Política,?*, Buenos Aires, 2005: Edic. Paidós.

Obras sobre Arendt

Bárcena, Fernando (2007): *Hannah Arendt. Una filosofía de la natalidad*, Barcelona, 2007: Edic. Herder.

Beiner, Roland (1982): “Ensayo interpretativo”, en *Hannah Arendt. Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires, 2003: Edic. Paidós.

Bernstein, Richard (2001): “La responsabilidad, el juicio y el mal”, en *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, 2001: Edic. Sequitur.

Birulés, Fina (2007) *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, 2007: Edic. Herder.

Kant, Inmanuel (1790): *Crítica del juicio*, Madrid, 2007: Edic. Austral.

Marshall, David (2010): “The origin and character of Hannah Arendt’s theory of judgment”, en *Political Theory*, Vol. 38, number 3, june 2010.

Passerin D’Entrèves, Maurizio (2000): “Arendt’s theory of judgment”, en *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, 2000: Cambridge University Press.

Sánchez Muñoz, Cristina, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, 2003: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales,

Villa, Dana (2000): “The development of Arendt’s political thought”, en Villa Dana (Comp.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, 2000: Cambridge University Press.

Wellmer, Albrecht (1997): “Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón”, en Fina Birulés (Comp.): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, 2000: Edic. Gedisa.