

Comprender la realidad: pensar y actuar en Arendt¹

Understanding reality: Thinking and acting in Arendt

JULIA URABAYEN

Universidad de Navarra

Recibido: 10/12/14

Aceptado: 08/01/15

RESUMEN

Este artículo presenta la relación del pensar y el actuar en la obra de Arendt. La alemana señala que el ser humano tiene que comprender el mundo en el que vive y amar la tierra para convertirla en un espacio humano. Esta creación de la humanitas se realiza por medio de diferentes actividades, algunas prácticas como el trabajo y la acción; otras contemplativas, como el juicio y el pensar crítico. La tensión entre estas dimensiones recorre todo su pensamiento planteando el problema de su posible articulación.

PALABRAS CLAVES

ARENDT, AMOR AL MUNDO, PENSAR, JUICIO, ACCIÓN

ABSTRACT

This paper deals with the relationship between thinking and acting in Arendt's work. She points at the fact that human being has to understand the world where he lives and has to love the earth in order to make it a human space. This creation of the humanitas has different ways of developing: some of them (work and action) are practical, and some of them (critical thinking

1 Este artículo recoge resultados de la investigación «Mapa de Riesgo Social» financiada por el Ministerio de Economía y Competitividad, Programa de I+D+I orientada a los Retos de la Sociedad, 2013. Referencia: CSO2013-42576-R.

and judgment) are contemplative. The tension between both kinds of activities makes difficult its relationship in Arendt's thought.

KEYWORDS

ARENDT, LOVE OF THE WORLD, THINKING, JUDGMENT, ACTION

LA TRAYECTORIA VITAL E INTELECTUAL DE ARENDT estuvo marcada por un acontecimiento histórico que se convirtió en el motivo por el que se posicionó frente a la filosofía, a la que acusó de no haber sabido tratar adecuadamente los asuntos humanos. Sin embargo, la publicación de sus seminarios y de su *Diario Filosófico*, así como de lecturas más globales, ha mostrado la unidad de su pensamiento y lo ha reintegrado en la filosofía del siglo XX, un pensar cercano a la realidad que busca comprender lo concreto. En este trabajo pretendo, sumándome a estas interpretaciones, mostrar la profunda coherencia que existe en la obra de Arendt destacando uno de los grandes núcleos de su reflexión: el papel del pensar, que a diferencia de las actividades prácticas (labor, trabajo y acción) no ha de dar lugar a la transformación del mundo, sino a su comprensión. Esta relación cognoscitiva con el mundo se logra, según la alemana, gracias a una actividad propia del espíritu que es capaz de hacerse cargo de la realidad histórica y está íntimamente vinculada al amor al mundo.

La unidad de la obra arendtiana se vislumbra gracias al modo en el que se articulan estas nociones. Su preocupación por el amor al mundo, es decir, por la creación de un hogar para el ser humano aparece ya en sus primeros trabajos. En sus obras posteriores, la pensadora irá mostrando que esa humanización del mundo se realiza de diferentes modos. En primer lugar, está la acción política, que es lingüística y crea el mundo por medio del discurso. En segundo lugar, Arendt destaca que esta creación de un mundo humano está unida al ejercicio del juicio, realizado por los seres humanos implicados en la acción. Es decir, Arendt incide en que el ser humano tiene una responsabilidad por su acción, especialmente en los tiempos oscuros. Pero además tiene otra tras esos tiempos: el pensar debe seguir siendo amor al mundo, capaz de comprender y juzgar lo acontecido en el totalitarismo y, por extensión, lo que sucede en el presente. Así pues, amar el mundo significa, no solo hacerlo humano por la acción, sino también comprenderlo y juzgarlo.

De ahí que este texto se vertebre en torno a la exposición de qué es ese amor al mundo, cuál es la responsabilidad de los seres humanos en los tiempos oscuros y, por último, qué es la comprensión y el juicio del pasado. Ése es el papel de la filosofía en Arendt: «pensar lo que estamos haciendo».² Como es obvio, esta temática es muy amplia y aquí solo pretendo bosquejar la articulación de una las grandes dualidades de la obra arendtiana: la existente entre la vida activa y la contemplativa. Respecto al modo en el que se produce esta

2 Arendt 1958, p. 5.

relación y al papel que la alemana otorga al juicio, me parece que es importante no perder de vista los diversos matices que la autora introduce. Por una parte, afirma que «el pensamiento, por sí mismo, no resuelve el problema de la acción tal como se presenta en la contradictoriedad interna de la voluntad.

En relación con la espontaneidad de la acción, el libre albedrío es un abismo».³ Si bien es cierto que para ella el pensamiento adquiere un papel político en la estrecha relación que mantiene con el juicio,⁴ no por ello se identifica con él ni puede establecer reglas, pues «a preguntas concretas hay que dar respuestas concretas; y si la serie de crisis en que hemos vivido desde comienzo de siglo puede enseñarnos algo, ello es, en mi opinión, el simple hecho de que no hay pautas generales para determinar nuestros juicios de manera infalible, reglas en las que subsumir los casos particulares con un mínimo grado de certeza».⁵ El pensamiento sólo puede preparar el terreno para el juicio limpiándolo como el aire que barre una superficie y la deja lista para comenzar a ser utilizada de nuevo. En otras palabras, el pensamiento crítico fomenta el pensar por sí mismo, aspecto clave para el juicio, pero en sí no es el juicio ni es político. Por otra parte, Arendt sostiene contundentemente que el juicio no es la acción. Esas diferencias son nítidas para ella, pero también lo es que el pensar está imbuido en todas las actividades humanas que tienen por objeto lograr que los plurales seres humanos vivan en un mundo que crean y destruyen por medio de su acción.

I. AMAR AL MUNDO: LA CREACIÓN DE LA HUMANITAS POR LA ACCIÓN

Para poder comprender adecuadamente el papel que la alemana otorga al pensar es imprescindible aludir al modo en el que delimita la relación del hombre con la realidad y la «exigencia» que le impone: amar el mundo. Esta noción aparece en sus primeras obras: un estudio sobre el amor en San Agustín y la biografía de una mujer judía. En su primer trabajo, la alemana establece una de las distinciones que recorren toda su obra: la tierra y el mundo. En este texto, el mundo como creación de Dios y el mundo como creación de quienes lo aman.⁶ El amor al mundo es algo natural, que lleva al ser humano a habitarlo y especialmente a cuidarlo.⁷ El mundo humano, el que constituye un hogar para los seres humanos, requiere, por tanto, la intervención del hombre.

3 Arendt 2007, p. 32.

4 Cfr. Taminiaux 1997, p. 4.

5 Arendt 2007, p. 17.

6 Cfr. Arendt 1996a, p. 17.

7 Habitar el mundo amándolo permite que deje de ser un desierto (cfr. Arendt 1996, p.17) y se plasma en el cuidado del mismo (cfr. Arendt 1983, p. 14).

Antes de pasar a una exposición breve de los aspectos implicados en ese amor al mundo, conviene no perder de vista que el siguiente trabajo de Arendt, la biografía de *Rahel Varhagen*, aborda justamente la experiencia de la pérdida de ese mundo al no ser admitido en él. Esta mujer judía que buscó toda su vida ser aceptada expresa con claridad que «todo corazón desea un hogar»⁸ y permite ver que la privación del mundo (uno de los tipos de alienación que serán tratados en *La condición humana*⁹) supone una afrenta al ser humano, pues esta carencia es la pérdida del derecho a tener derechos, del derecho a ocupar un lugar en el mundo. Así pues, en este segundo trabajo se abre la reflexión sobre el papel que le corresponde a quienes están excluidos del mundo, que desarrollará en muchos de sus textos posteriores, especialmente en los que abordan la responsabilidad del paria que se concentra en la pregunta «¿hasta qué punto seguimos comprometidos con el mundo incluso cuando se nos ha expulsado de él o nos hemos retirado de él?»¹⁰ Dejaré estos interrogantes para el segundo apartado de este trabajo.

La cuestión que voy a abordar de entrada es qué es para la alemana ese amor al mundo. En su escrito sobre San Agustín, la joven pensadora deja muy claro que ella ama al mundo;¹¹ afirmación que es el presupuesto para poder abordar la violencia que se ejerce sobre cualquier ser humano que es expulsado del mundo. Lo verdaderamente importante es que el papel del amor al mundo es esencial para la constitución del propio mundo, pues es el amor el que convierte la tierra y el cielo en mundo. Frente a Agustín, Arendt destaca la imposibilidad de definir la esencia humana e incide en la idea de que el mundo y la condición humana son construidos, así como en la inherencia del mundo a la condición humana.¹² El ser humano mantiene una estrecha relación con el mundo y tiene que convertirlo, por una parte, en algo estable y, por otra, en un espacio de aparición. Solo si logra dotar de estabilidad al mundo, podrá definirse y alcanzar una identidad, que es narrativa y, por ello, supone la aparición en un espacio público, así como la presencia de un narrador y un espectador. Ésa es la gran tarea que tiene el ser humano a su cargo: «En el puro acto de encontrarse a sí mismo como parte de la creación de Dios, la criatura no está todavía en casa en el mundo. Solo haciéndose a sí mismo en casa en el mundo, el hombre

8 Arendt 1997, p. 257.

9 Arendt define la alienación del mundo como “the atrophy of the space of appearance and the withering of common sense”. Arendt 1958, pp. 208-209.

10 Arendt 1983, p. 22.

11 Es muy acertado el título de la biografía de Young-Bruehl: *Hannah Arendt: for love of the world*.

12 Cfr. Arendt 1958, p. 141. Esta diferencia entre mundo y tierra remite al texto de Heidegger *El origen de la obra de arte*.

establece el mundo como tal». ¹³ Habitar el mundo, por tanto, no es suficiente: hay que amarlo en el sentido de hacerlo estable para que sea un hogar adecuado para la existencia de un ser libre y plural que solo alcanza su identidad en su relación con el mundo y con los otros. Es decir, requiere tomar parte activa en la configuración del espacio común. Así, el amor al mundo será para la alemana una opción política, ¹⁴ especialmente frente a la exclusión.

Arendt comienza el estudio del modo en el que se concreta este amor al mundo señalando que se plasma, al menos, mediante dos actividades diferentes: el trabajo y la acción. De todos los aspectos destacados por la pensadora alemana al tratar el mundo los que más destacan son la estabilidad y el carácter lingüístico. El primer rasgo señala al trabajo – aunque también la política tendrá que ocuparse del problema de la estabilidad de las instituciones y principalmente del mantenimiento del espacio de aparición, lo que está a su vez íntimamente relacionado con la conservación del recuerdo de las grandes gestas – a esa actividad humana que logra, mediante una violencia ejercida sobre la naturaleza, crear un mundo de objetos que es permanente, un mundo que se constituye como un plexo de relaciones medios-fines. Aunque el trabajo crea un espacio no sometido a los ciclos de la naturaleza, no es capaz de constituir completamente un mundo humano: «Con el fin de que el mundo sea lo que siempre se ha considerado que era, un hogar para los hombres durante su vida en la Tierra, el artificio humano ha de ser lugar apropiado para la acción y el discurso, para las actividades no solo inútiles por completo a las necesidades de la vida, sino también de naturaleza enteramente diferente de las múltiples actividades de fabricación con las que se produce el mundo y todas las cosas que cobija». ¹⁵

El trabajo por sí solo, sin contar con otra actividad humana, no puede, por tanto, hacer de la tierra un hogar. La acción, que es la única actividad cuya condición es la pluralidad, es la que, según Arendt, crea un mundo humano en sentido propio. Esto implica que crear un hogar requiere la presencia de otros seres humanos y más concretamente de los amigos. ¹⁶ Es más, Arendt afirma que la política no se basa en el amor, sino en la amistad ¹⁷ y no tiene como eje la vida (ni biológicamente ni íntimamente entendida), sino el mundo. ¹⁸ La amistad es la condición de la política, ya que siguiendo a Aristóteles y a los filósofos romanos, Arendt considera que la esencia de ésta es el discurso y éste juega

13 Arendt 1996a, p. 7.

14 Cfr. Bernauer 1987, p. v.

15 Arendt 1993, p. 191.

16 Weyemberg 1999, p. 95.

17 El amor no puede ser la condición de la política, ya que es antipolítico. Cfr. Arendt 1958, p. 52, p. 242.

18 Arendt 1958, pp. 318-319.

un papel clave, «pues el mundo no es humano sólo porque está hecho por seres humanos, y no se vuelve humano sólo porque la voz humana resuena en él sino sólo cuando se ha convertido en el objeto de discurso. [...] Humanizamos aquello que está sucediendo en el mundo y en nosotros mismos con el mero hecho de hablar sobre ello y mientras lo hacemos aprendemos a ser humanos».¹⁹

La afirmación arendtiana a este respecto es muy nítida: sin acción y sin discurso, es decir, sin política, no hay vida humana, ya que se habría renunciado a vivir entre humanos y, con ello, al segundo nacimiento,²⁰ ése en el que se revela la identidad del agente y se constituyen sus intereses, que son “algo del *inter-est*, que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las».²¹ Amar el mundo supone tanto crear el mundo o espacio común como no destruir ese espacio que está entre los seres humanos; no bloquear el acceso a ese espacio a ningún ser humano, pero sin amalgamarlos a todos. Es decir, este amor supone la creación del espacio de aparición de la *humanitas* y la responsabilidad por la acción humana que lo crea y lo destruye.

II. LA RESPONSABILIDAD EN LOS TIEMPOS OSCUROS: EL PENSAR QUE ILUMINA LA ACCIÓN

En este apartado me gustaría poner de relieve que esa acción que crea el mundo humano para Arendt no es independiente del pensar. Para poner de relieve esta conexión, retomaré la estrecha relación de la acción con el juicio y la responsabilidad del actor. Dado que Arendt siempre escribe teniendo en cuenta la situación en la que vive, el modo en el que aborda la articulación de la acción y el pensar tiene como hilo conductor un problema concreto y lacerante para ella: la responsabilidad de quienes han sido excluidos del mundo y especialmente de los agentes que participaron en la destrucción de la *humanitas*, a lo que une una reflexión acerca de quienes no participaron en tal destrucción.

En primer lugar, tomaré en consideración el papel de los excluidos. La reflexión arendtiana sobre el paria y su responsabilidad hacia el mundo, aunque aparece en sus primeras obras, se vuelve central una vez que el «in-between» del mundo ha sido demolido y ha perdido su poder de iluminación.²² La experiencia de la exclusión radical le mostró que lo que está en juego en esa situación es la propia identidad, así como la necesidad de dar una respuesta política a esta afrenta. Pero esa respuesta está marcada por su punto de partida: amar

19 Arendt 1992a, pp. 34-35.

20 cfr. Arendt 1958, pp. 176-177.

21 Arendt 1958, p. 206. En ese segundo nacimiento, por la acción y el discurso, el agente se constituye como tal, pero no como autor. Cfr. Arendt 1958, p. 184. El sentido global y la historia los ve el espectador. Cfr. Arendt 1958, p. 192.

22 cfr. Arendt 1983, p. 4.

al mundo, incluso cuando se ha sido expulsado de él. Arendt no acepta ni una vuelta a un supuesto estado anterior, ya sea visto como político o pre-político, ni una proyección hacia un mundo futuro en el que se lograría vivir en plena armonía con la realidad y con los otros seres humanos.

En los textos dedicados al estudio de los seres humanos en tiempos de oscuridad, la alemana reconoce el valor de la fraternidad y del tipo de humanidad filantrópica que surge entre los excluidos, pero los considera políticamente irrelevantes²³ La expulsión da lugar a un repliegue sobre sí mismo que produce un especial calor humano, pero lleva consigo una pérdida del sentido común y del amor al mundo, lo que es siempre una forma de barbarie.²⁴ Además, quien ha perdido el mundo común suele poner en su lugar a la naturaleza humana, y eso para Arendt es una opción antipolítica, pues la política no reside en la naturaleza, sino en la relación entre los hombres. La respuesta que busca Arendt a la cuestión qué responsabilidad tiene el ser humano que vive en esos tiempos de oscuridad es diferente. La alemana señala que en esa situación hay que pensar, lo que requiere coraje,²⁵ y hay que estimular a los demás para que piensen por sí mismos. Este pensar sin apoyarse en prejuicios es lo que favorece el juicio realizado por el actor, por quien ha de pasar a la acción. El estimular a los otros a pensar por sí mismos es el papel del verdadero hombre político o ciudadano responsable.

El pensar por sí mismo, una de las dimensiones de la vida contemplativa, rompe con el apacible mundo cotidiano marcado por la aceptación acrítica de los prejuicios y los modos habituales de pensar y juzgar. Es un ejercicio necesario que acompaña a la acción, pero de ningún modo es un sustituto de la misma.²⁶ Es más bien una condición del juicio que, a su vez, es uno de los aspectos de la acción, pero no el único. Y es en esta imbricación donde adquiere un sentido político: «Trata el juicio como una facultad que permite a los actores políticos decidir qué cursos de acción emprender en la esfera pública, qué tipo de objetivos son más apropiados o es más aconsejable perseguir; así como a quién alabar o culpar por las acciones pasadas o por las consecuencias de las decisiones pasadas. En este modelo, el juicio es visto como una habilidad específicamente política».²⁷

23 Cfr. Arendt 1983, pp. 21-22.

24 Cfr. Arendt 1983, p. 23. Parvikko dedica una obra al estudio de la responsabilidad del paria. Cfr. Parvikko 1996.

25 Cfr. Arendt 1983, p. 8.

26 Cfr. Arendt 1983, p. 9.

27 Passerin d'Entrèves 1994, p. 121. Para Beiner, en las obras posteriores Arendt considerará que la decisión sobre el curso de las acciones futuras es competencia de la voluntad y no del juicio. Por lo que se produciría un primado de la visión del juicio como la facultad propia del espectador que contempla en detrimento de la vinculación del juicio con la vida práctica.

La respuesta del excluido, para Arendt, debe ser la misma que la de cualquier agente: pensar por sí mismo, juzgar y actuar porque únicamente así se crea el mundo. En este punto es necesario recordar que Arendt se enfrenta al juicio desde dos puntos de vista: el del actor y el del espectador. Algunos intérpretes consideran que hay un desplazamiento de la atención en el tratamiento de esta cuestión: al principio centrada en el actor y después totalmente volcada hacia el punto de vista del espectador. Esta es, como se sabe, una cuestión que ha generado un gran debate y que es difícil resolver dado el carácter inacabado de esta dimensión de su pensamiento. Son varios e importantes los estudiosos de la obra arendtiana que siguen afirmando que hay un cambio de perspectiva sobre el juicio: en los primeros años 70, la alemana pasaría del acto de juzgar el actor político en el espacio público a la contemplación crítica del espectador.²⁸ Frente a esta opinión, otros estudiosos han destacado que, si bien es cierto que existen ambas perspectivas en la obra de Arendt, ésta usa el juicio estético, pensado desde el punto de vista del espectador, también para caracterizar el juicio que realiza el actor, ya que incide en el carácter representativo y la imparcialidad de este juicio –es decir, el acuerdo con los otros– y, a la vez, en sus obras posteriores Arendt no abandonó completamente su visión del juicio desde el actor.²⁹ Esta nos parece una interpretación más cercana a los textos de la alemana.

Para aclarar este punto de fricción, lo que afectará al modo de ver la articulación de la vida contemplativa y la activa, conviene detenerse en el tratamiento arendtiano del juicio del actor. La alemana insiste en que el juicio del actor afronta el futuro, a diferencia del juicio del espectador, centrado en el pasado. Pero, como todo juicio, éste tiene como requisito el pensar por sí mismo y la *solitud*, que no soledad: «Estar conmigo mismo y juzgar por mí mismo es algo que se articula y actualiza en los procesos de pensamiento, y cada proceso de pensamiento es una actividad en la que hablo conmigo mismo acerca de todo aquello que me afecta. Al modo de existencia presente en ese diálogo silencioso conmigo mismo lo llamaré ahora solitud. Por consiguiente, la solitud es algo más y algo diferente de otras formas de estar solo, en particular y sobre todo la soledad y el aislamiento. 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

Cfr. Beiner 2003, pp. 162-163. Ahora bien, Arendt nunca sostuvo que el juicio fuera lo mismo que la acción, simplemente reflexionó sobre estos temas según fueron haciéndose importantes o según tuvo tiempo para dedicarse a ellos.

28 Cfr. Hermsen Villa 1999, p. 60.

29 Passerin d'Entrèves 1999, pp. 13-14.

de cisma, esta interna dicotomía en la que me hago preguntas a mí mismo y recibo respuestas».³⁰

Otro rasgo distintivo del juicio que realiza el actor reside en que constituye a quien lo lleva a cabo como persona frente al impersonal sujeto burocrático.³¹ Es justamente el modo en el que están o no presentes estos aspectos del juicio en la acción del agente lo que marcará la diferencia entre quien participó en la destrucción del mundo y quien no lo hizo. El sujeto que no piensa ni juzga sus acciones antes de cometerlas, que únicamente cumple órdenes y sigue consignas, se envuelve en una impersonalidad que parece ponerlo a salvo de su responsabilidad. Ante esta supuesta irresponsabilidad, el proceso judicial devolverá su ser personal al sujeto que es juzgado y determinará la culpa de cada uno.³² De ahí que, a pesar de la polémica que generó su obra sobre Eichmann, Arendt siempre sostuviera que el castigo impuesto a quien hizo realidad la Solución Final era justo y que su carácter irreflexivo no le exoneraba de sus actos.³³ Y en la misma línea, Arendt manifiesta su rechazo de la idea de culpa colectiva, ya que donde todos son culpables, nadie lo es. La culpa es siempre personal y el procedimiento judicial puede convertir de nuevo en persona a quien se consideraba una simple pieza del engranaje. Los análisis más detallados sobre este tipo de juicio los realiza Arendt precisamente a raíz del juicio a Eichmann,³⁴ a quien acusa de incapacidad para pensar, que no estupidez.³⁵

En cambio, frente a la mayoría de personas que no realizaron esa actividad de pensar y juzgar, otros sí lo hicieron y fueron ellos los que se negaron a participar: «Lo que realmente dice el argumento moral que he citado en la forma de proposición socrática es lo siguiente: si yo hiciera lo que ahora se me pide como precio de mi participación, por mero conformismo o incluso como la única posibilidad de ejercer una eventual resistencia con éxito, ya no podría seguir viviendo conmigo mismo; mi vida dejaría de tener valor para mí. Por tanto, es

30 Arendt 2007, p. 113. El aislamiento es estar ocupado con las cosas del mundo. Cfr. Arendt 2003, p. 114. Estas nociones son explicadas con más detalle en Arendt 1994, pp. 358-360 y 1978, p. 74.

31 Cfr. Arendt 2007, p. 124.

32 Cfr. Arendt 2003, p. 53.

33 Cfr. Arendt 2007, p. 111.

34 Arendt señala que fueron dos los motivos que le llevaron a ocuparse de la vida del espíritu: el juicio a Eichmann y su deseo de completar el estudio de la condición humana, pues solo había pensado acerca de la vida activa. Cfr. Arendt 1978, pp. 3-6.

35 «La incapacidad de pensar no es estupidez; la podemos hallar en gente muy inteligente, y la maldad difícilmente es su causa, aunque sólo sea porque la ausencia de pensamiento y la estupidez son fenómenos mucho más frecuentes que la maldad. El problema radica precisamente en el hecho de que para causar un gran mal no es necesario un mal corazón, fenómeno relativamente raro» Arendt 2007, p. 165.

mucho mejor que padezca la injusticia ahora y pague incluso el precio de una pena de muerte en el caso de que se me fuerce a participar, antes que obrar mal y tener luego que convivir con semejante malhechor».³⁶ Es decir, la condición para el juicio y la no participación no es una inteligencia clara y desarrollada, ni una enorme sutileza moral, sino «la disposición a convivir explícitamente con uno mismo [...] esto es, entablar ese diálogo con uno mismo, que desde Sócrates y Platón, solemos llamar pensamiento. Esta manera de pensar [...] no es técnica y no tiene nada que ver con problemas teóricos».³⁷

Estos textos de Arendt ponen de relieve que el pensar es una condición del juicio y de la acción. Sin embargo, aunque muy vinculado con el pensar, el juicio es una facultad diferente.³⁸ Arendt afirma que los rasgos más prominentes del juicio son su carácter representativo (la imaginación que se prepara para ir de visita y ponerse en el lugar de los otros³⁹), lo que lo vincula al pensar, y su dimensión plural, propia de los seres humanos que viven en comunidad (sentido común).⁴⁰ El juicio es, por una parte, un talento que no se puede enseñar, sino que se adquiere ejercitándolo y nunca se realiza por medio de operaciones lógicas.⁴¹ Por otra, es una actividad que se ejercita de un modo intersubjetivo, ya que «el acto de juzgar transforma el gusto, que es el más subjetivo de nuestros sentidos, en el *sentido común* específicamente humano por el que se orientan los hombres, los hombres que juzgan, en el mundo».⁴² Si falta esa pluralidad tan propia del juicio y de lo político, lo que sucede en el pensar por sí mismo, se da una actividad, pero no propiamente una acción.⁴³

36 Arendt 2007, p. 158. Estas ideas aparecen más detalladas en Arendt 2007, pp. 70-71. Su amiga Mary McCarthy le objetó que ese argumento ya no es válido. Cfr. Arendt McCarthy 1998, pp. 51-52.

37 Arendt 2007, p. 71.

38 Cfr. Arendt 2002, p. 215.

39 A diferencia entre el gusto y el juicio reside en la representación producida por la imaginación que está presente en el juicio, pero no en el gusto. Cfr. Arendt 2003, pp. 124-125.

40 Cfr. Arendt 2003, p. 145.

41 Cfr. Arendt 2003, pp. 16-17.

42 Cfr. Kohn 2007, p. 34. Arendt añade: «Después siguen las máximas de este *sensus communis*: pensar por uno mismo (la máxima de la Ilustración); situarse con el pensamiento en el lugar del otro (la máxima de la mentalidad ‘amplia’); y la máxima del pensamiento consecuente: estar de acuerdo con uno mismo». Arendt 2003, p. 131.

43 “El pensamiento, a diferencia de la contemplación, con la que demasiado frecuentemente se identifica, es efectivamente una actividad y, más aún, una actividad que produce ciertos resultados morales, a saber, que el que piensa se constituye a sí mismo en alguien, una persona o personalidad. Pero actividad y acción no son lo mismo, y el resultado de la actividad de pensar es una especie de subproducto con respecto a la actividad misma. [...] La principal distinción, políticamente hablando, entre Pensamiento y Acción radica en que yo estoy solo con mi propio yo o con el yo de otro mientras pienso, en tanto que estoy en compañía de muchos otros en el

El juicio tampoco se identifica con la acción, pues, aunque el juicio del actor juega un papel activo y político, en su manera de abordar el curso de las futuras acciones es una facultad representativa, al igual que el juicio del espectador.⁴⁴ Por ello Arendt destaca que el juicio “no resuelve el problema de la acción”.⁴⁵ La acción supone decisión. El hombre es un ser libre que toma decisiones y en la decisión no solo cuenta el conocimiento, ya que las inclinaciones son un factor importantísimo.⁴⁶ De ahí que Arendt dejara muy claro que el juicio no es la acción ni la puede sustituir.⁴⁷

III. JUZGAR LO SUCEDIDO: LA RECONCILIACIÓN CON EL MUNDO

El pensamiento juega un papel clave en la obra de Arendt, un rol que se ve bien al tomar en consideración el juicio, ya que es aquí donde parece nítidamente que «la actividad de conocer es una actividad de construcción del mundo como lo es la actividad de construcción de una casa».⁴⁸ Esto sucede en el juicio del actor e igualmente en el del espectador. Además, estos dos tipos de juicios están profundamente unidos, ya que el espectador juega un papel fundamental en la creación de la identidad narrativa y especialmente en la relación del hombre con el pasado, y el juicio del actor es también representativo.

De ahí que, una vez que ha tenido lugar la catástrofe, el ser humano tenga que abordar la necesidad de tiempo para digerir lo que «nunca debería haber sucedido»,⁴⁹ la exigencia de juzgarlo sabiendo que lo acontecido ha demolido las normas habituales y las reglas generales; y, por último, la dificultad de reconciliarse, lo que exige considerar el horror en su dimensión moral y jurídica.⁵⁰ Es decir, para juzgar la realidad ya no se cuenta con nociones generales en las que subsumir lo concreto. Esta será la tarea de la comprensión, que “no significa negar la afrenta, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar fenómenos por analogías y generalidades tales que ya no se sientan ni el impacto de la realidad ni el choque de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente el fardo que los acontecimientos han colocado sobre

momento en que empiezo a actuar”. Cfr. Arendt 2003, p. 119.

44 Cfr. Arendt 2003, p. 139.

45 Kohn 2007, p. 32.

46 Cfr. Arendt 2007, p. 85.

47 La alemana señala que para Kant el juicio no es razón práctica, pues ésta está vinculada a la voluntad y apela a los imperativos. Cfr. Arendt 2003, pp. 35-36.

48 Cfr. Arendt 2007, p. 164. Para un estudio más detenido de estas cuestiones, puede consultarse Bowen Moore 1987, p. 136.

49 Arendt 2007, p. 80. La alemana añade que eso es así porque «los hombres serán incapaces de castigarlo o de perdonarlo. No hemos de llegar a poder reconciliarnos con ello, asimilarlo, tal como debemos hacer con todo lo que es ya pasado» Arendt 2007, p. 80.

50 Cfr. Arendt 2007, p. 54.

nosotros –ni negar su existencia ni someterse mansamente a su peso como si todo lo que realmente ha sucedido no pudiera haber sucedido de otra manera.

La comprensión, en suma, es un enfrentamiento impremeditado, atento y resistente, con la realidad –cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta.⁵¹

Éstas son las temáticas que ponen de manifiesto que es imprescindible juzgar lo que ha pasado desde el punto de vista del espectador y buscar la comprensión de esas atrocidades, pues «pensar y recordar [...] es la manera humana de echar raíces, de ocupar el propio lugar en el mundo, al que todos llegamos como extraños».⁵² Además, salvar del olvido lo acontecido se convierte bien una exigencia de primer orden, ya que el totalitarismo se propuso enterrar el pasado en los pozos del olvido. Así pues, la alemana destaca, por una parte, la dificultad de reconciliarse con el mundo tras Auschwitz⁵³ y, por otra, la necesidad de narrar el horror, que es lo único que permite pensarlo,⁵⁴ y lo hace soportable.⁵⁵ Es decir, incluso el juicio más representativo, el del espectador, tiene una estrecha relación con la creación del mundo. Esa capacidad práctica del juicio del espectador es puesta de manifiesto de un modo más claro si se toma en consideración sus rasgos propios.

La necesidad de juzgar el pasado está unida a una crisis que ha dejado al juicio sin barandillas en las que apoyarse. Por ello tendrá que ser un juicio reflexionante, no determinante.⁵⁶ Este juicio reflexionante, al dirigirse a la realidad para captar su sentido, evita alejarse de lo existente, lo que es sumamente importante, ya que el problema en la relación entre el pensamiento y la acción se produce cuando el pensar se aleja de los fenómenos.⁵⁷ Para atender a los fenómenos, a lo concreto, y jugar un papel práctico, acudirá, como hizo Sócrates, al ejemplo: «Y esta enseñanza mediante el ejemplo es, sin duda, la única forma de ‘persuasión’ de la que es capaz la verdad filosófica sin caer en la perversión o la distorsión; por la misma causa, la verdad filosófica puede convertirse en ‘práctica’ e inspirar la acción sin violar las normas del ámbito político sólo cuando consigue hacerse manifiesta a la manera de un ejemplo».⁵⁸ El ejemplo que se expresa en forma de opiniones persuasivas y de narraciones

51 Arendt 1974, p. 17.

52 Arendt 2007, p. 115.

53 Cfr. Arendt 1994, p. 444.

54 Cfr. Kristeva 2001, p. 44.

55 Cfr. Arendt 1992a, p. 90.

56 Cfr. Arendt 2007, p. 224 y Arendt 1999.

57 La voluntad y el juicio tienen que ver con lo particular y “en este sentido se encuentran más cerca del mundo de las apariencias”. Arendt 2003, p. 15.

58 Arendt 1996b, p. 260. Los ejemplos tienen un papel clave en el juicio, ya que son «las andaderas [Gängelband] del juicio». [...] El ejemplo es lo particular que contiene en sí, o se supone que contiene, un concepto o una regla general». Arendt 2003, p. 152.

que revelan el sentido pueden llevar a los otros al pensar y al juzgar.⁵⁹ Es decir, «el juicio histórico es (o debiera ser) una forma de espectador comprensivo, en oposición al espectador objetivo, que suele tener como fin último el control, y, por consiguiente, la predicción».⁶⁰

En el tratamiento del juicio del espectador, que está vinculado a la comprensión y a la narración, nos encontramos nuevamente con un pensar representativo que tiene en cuenta los otros puntos de vista y con un juicio que debe abordar el pasado sin categorías preconcebidas; pues, como ya se ha señalado, el pensar realiza un trabajo destructivo de hábitos fijados y prepara un espacio abierto para el juicio. El pensar crítico, necesario para el juicio del espectador, es como Penélope tejiendo y destejiendo lo que ha tejido.⁶¹ La principal diferencia con el juicio del actor es que el del espectador es desinteresado, lo que le acerca más a la contemplación. A pesar de esa mayor relevancia de los aspectos contemplativos, este juicio sigue siendo plural, ya que el espectador no es el sujeto el pensamiento en el diálogo del yo consigo mismo, sino que existe siempre en plural, en un espacio que es verdaderamente político. Obviamente, el juicio del espectador no es una acción. Pero tampoco el juicio del actor era su acción. Además, el juicio del espectador cumple unas tareas muy importantes, dotadas de sentido político: recupera la dignidad de los que participaron y evita que las acciones caigan en el olvido,⁶² convierte las acciones en acontecimientos en la historia del mundo,⁶³ y prepara el terreno para la acción: «dado que el pasado, en tanto que pasado, deviene objeto de nuestro juicio, éste, por su parte, sería una mera preparación de la voluntad».⁶⁴ Estas tareas son las que para Arendt quedan tras el totalitarismo y especialmente en un mundo en el que cada vez hay menos espacio para la acción política. De ahí que su atención se dirigiera progresivamente hacia el espectador más que hacia el actor.⁶⁵ Sin embargo, como destaca Taminioux, eso no supone una oposición entre dos visiones del juicio, sino dos acercamientos al juicio, que inciden en que éste es una opinión y se realiza desde una perspectiva que tiene en cuenta a los otros, lo que prepara el terreno a la acción.⁶⁶

Así pues, gracias al pensar, la filosofía recupera su capacidad de relacionar la vida contemplativa y la activa. El papel de la filosofía que no se separa de los

59 Cfr. Hersem Villa 1999, p. 3.

60 Beiner 2003, pp. 265-266.

61 Cfr. Arendt 1978, p. 88.

62 Cfr. Arendt 2003, pp. 221-227. El papel de la memoria es estudiado por Cruz 2006.

63 Cfr. Arendt 2003, p. 122.

64 Arendt 1978, p. 232.

65 Cfr. Beiner 2003, p. 264. Para Villa ésta es la razón que, en contra de lo que cree Beiner, explica la continuidad en el tratamiento arendtiano del juicio. Cfr. Villa 1999, p. 21.

66 Cfr. Taminioux 1999, p. 25.

fenómenos y se atiene a los ejemplos, las opiniones y la persuasión es pensar críticamente e impulsar a todos los seres humanos a pensar por sí mismos. De ahí que el modelo de filósofo y ciudadano sea, para Arendt, Sócrates, quien con su método mayéutico logró desmontar los prejuicios de quienes entraron en diálogo con él y promovió que comenzaran a pensar por sí mismos. Pero no hay que perder de vista que el pensamiento no dice en ningún caso cómo actuar, simplemente enseña cómo juzgar imparcialmente y de modo independiente. Y especialmente permite, cuando se entreteje con la acción en el juicio del actor, crear el mundo y, cuando se plasma como comprensión y juicio del espectador, logra que el ser humano se reconcilie con el mundo.

Arendt, la apátrida y paria consciente, quería estar en casa en este mundo porque nunca deseó otro mundo en el que estar en casa.⁶⁷ Para lograrlo, la alemana confió en la acción, el pensar y el juicio. El rol de la acción es crear el mundo común, el espacio de aparición; el del pensar es hacer que este mundo sea el hogar para el hombre porque no lo destruye al obrar sin juzgar y porque comprende estableciendo relaciones en las que se produce el encuentro con otros seres: «si otros comprenden en el mismo sentido que yo, eso me produce un sentimiento de satisfacción, como sentirse en casa».⁶⁸

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDRT, H. 1958: *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- , 1993: *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- , 1974: *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus.
- , 1978: *Life of the Mind*. San Diego, New York, London: Harcourt.
- , 2002: *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- , 1983: *Men in Dark Times*. San Diego, New York, London: Harcourt.
- , 1992: *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- , 1996a: *Love and Saint Augustin*. Chicago: The University of Chicago Press. University Press.
- , 1996b: *Entre el pasado y el futuro*. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Barcelona: Península.
- , 1997: *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*. Baltimore: The John Hopkins
- , 1994: *Essays in Understanding. 1930-1954*. New York: Schocken Books.
- , 2005: *Ensayos de comprensión. 1930-1954*. Madrid: Caparrós.
- , 1999: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*.

67 Arendt 2002, p. 390.

68 Arendt 2005, p. 3.

- Barcelona: Lumen.
- , 2003: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós: Barcelona.
- , 2007: *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. Y MCCARTHY, M. 1998: *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975*. Barcelona: Lumen.
- BEINER, R. 2003: “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, en Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós, pp. 157-270.
- BEINER, R. 1987: *El juicio político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BERNAUER, J. W. 1987: “The Faith of Hannah Arendt: *Amor Mundi* and its Critique-Assimilation of Religious Experience”, en Bernauer, J. W., *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Dordrecht: Martinus Nijhof, pp. 1-28.
- BOWEN MOORE, P. 1987: “Natality, *Amor Mundi* and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt en Bernauer, J. W., *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Dordrecht: Martinus Nijhof, pp.135-156.
- CRUZ, M. 2006: “Memoria: ¿Extrañeza o reconciliación? (Una meditación en compañía de Arendt)”, en Cruz, M. (editor), *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona, Paidós, pp. 87-105.
- HERMSEN, J. J. Y VILLA, D. R. 1999: “Introduction”, en Hermesen, J. J. y Villa, D. R. (editors), *The Judge and the Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*. Leuven: Peeters, pp. 1-7.
- HERMSEN, J. J. 1999: “Who' is the Spectator? Hannah Arendt and Simone Weil on Thinking and Judging”, en Hermesen, J. J y Villa, D. R. (editors), *The Judge and the Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*. Leuven: Peeters, pp. 69-77.
- HERMSEN, J. J. Y VILLA, D. R. 1999: *The Judge and the Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*. Leuven: Peeters.
- KOHN, J. 2007: “Introduction”, en Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós, pp. 17-35.
- KRISTEVA, J. *Hannah Arendt. Life is a Narrative*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.
- LARA, M. P. 2009: *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa.
- PARVIKKO, T. 1996: *The Responsibility of the Pariah. The Impact of Bernard Lazare on Arendt's Conception of Political Action and Judgment in Extreme Situations. Jyväskylä: Publications of Social and Political Sciences and Philosophy.*
- passerin d'entrèves, M. 1994: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London and New York: Routledge.
- TAMINIAUX, J. 1997: *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*. New York: State University of New Press.

- VILLA, D. R. 1999: "Thinking and Judging", en Hermesen, J. J y Villa, D. R. (editors), *The Judge and the Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*. Leuven: Peeters, pp. 9-28.
- WEYEMBERG, M. 1999: "Remembrance and Oblivion" en Hermesen, J. J y Villa, D. R. (editors), *The Judge and the Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*. Leuven: Peeters, pp. 79-95.

JULIA URABAYEN ES PROFESORA del Departamento y miembro del Instituto Cultura y Sociedad (ICS) de la Universidad de Navarra.

Línea de investigación:

Filosofía actual y Filosofía política contemporánea. Actualmente soy investigadora en el proyecto "Mapa de Riesgo Social" financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, Programa de I+D+I orientada a los Retos de la Sociedad, 2013. Referencia: CSO2013-42576-R.

Publicaciones:

- «La autonomía de lo político frente a lo personal y lo social-económico en la obra de Arendt». *Revista de Filosofía*. Vol. 39 Núm. 1, 2014, pp. 7-27.
- «La guerra y el mal en la obra de Hannah Arendt». *La cólera de Occidente. Reflexiones filosóficas sobre la guerra y la paz*. Plaza y Valdés, Madrid, 2013, pp. 135-173.

Correo electrónico: jurabayen@unav.es