



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Maestría en filosofía

**«NATALIDAD» Y «PLURALIDAD»  
CONDICIONES DE LA POLÍTICA Y CLAVES DE LECTURA EN LA  
TEORÍA DE JUICIO DE HANNAH ARENDT**

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

Lic. Francisco José Anaya Rodríguez

ASESOR

Dr. Ricardo Gibu Shimabukuro

PUEBLA, PUE. MÉXICO

NOVIEMBRE, 2018

## A MIS PADRES Y ABUELA

«El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre »

*H. Arendt, Los orígenes del totalitarismo.*

«(...) Una verdadera filosofía política, tendría que hacer de la pluralidad del hombre, de la cual surge todo el espacio de los asuntos humanos —en su grandeza y en su miseria— el objeto de su *thaumadzein*»

*H. Arendt, La promesa de la política.*

# INDICE

INDICE .....	3
INTRODUCCIÓN .....	5
SIGLAS .....	10
CAPÍTULO I NATALIDAD <i>CONDITIO SINE QUA NON</i> DE LA POLÍTICA .....	12
<b>1.1 Genesis de la noción</b> .....	13
1.1.1 San Agustín y la natalidad en Arendt.....	17
1.1.2 Heidegger y la natalidad en Arendt.....	20
<b>1.2 La natalidad como condición de condiciones</b> .....	25
1.2.1 Acción y natalidad .....	28
1.2.2 Historia y natalidad.....	31
CAPÍTULO II <i>PLURALIDAD CONDITIO PER QUAM</i> DE LA POLÍTICA .....	37
<b>2.1 Igualdad y distinción</b> .....	39
<b>2.2 Pluralidad, acción y discurso</b> .....	41
<b>2.3 Una aproximación a la noción de «mundo» en Arendt</b> .....	48
2.3.1 El «mundo común».....	52
2.3.2 El « <i>amor mundi</i> » como aptitud adecuada para la política.....	56
CAPÍTULO III EL JUICIO Y LAS CONDICIONES DE LA POLITICA .....	59
<b>3.1 El prejuicio</b> .....	65
3.1.1 Prejuicios auténticos y prejuicios inauténticos.....	65
3.1.2 Perjuicios contra y sobre la política.....	68
<b>3.2 Aproximación a la teoría del juicio de Hannah Arendt</b> .....	70
3.2.1 La importancia del <i>sensus communis</i> en el juicio político .....	73
3.2.2 La mentalidad ampliada.....	76
3.2.3 La imaginación.....	77
3.2.4 La validez ejemplar.....	81
<b>3.3 Algunas de las líneas de críticas a la teoría de juicio de Hannah Arendt</b> .....	83
3.3.1 Primera línea de crítica: las dos teorías de juicio en Arendt.....	84
3.3.2 Segunda línea de crítica: la distinción entre verdad y opinión.....	85
3.3.3 Contrarréplica a la primera línea de crítica.....	86
3.3.4 Contrarréplica a la segunda línea de crítica.....	88
A MODO DE CONCLUSION.....	92



## INTRODUCCIÓN

La década de los 50s fue un periodo fructífero en el desarrollo y la producción intelectual de Hannah Arendt. Durante esos años no sólo vieron la luz algunas de sus obras más importantes: *The Origins of Totalitarianism* (1951) y *The Human Condition* (1958) (aparte de numerosos artículos y ensayos)<sup>1</sup>, también proyectó y trabajó, entre 1956 y 1959, en una serie de notas para un libro cuyo sugerente título sería: “*Einführung in die Politik*” (Introducción a la política)<sup>2</sup>.

El propósito de la obra no era presentar al lector un “manual” a la ciencia o a la teoría política, sino llevarle al interior (*intro-ducere*) de las experiencias políticas genuinas, así como clarificar el sentido de las mismas<sup>3</sup>. Más que de un esfuerzo de comprensión de los acontecimientos inéditos en el devenir histórico-político del siglo XX, la filósofa pretendía punzar el corazón mismo del fenómeno político a la luz de las experiencias y condiciones que dichos acontecimientos habían puesto de manifiesto.

---

<sup>1</sup> En ellos se manifestaba, en primer lugar, el esfuerzo por comprender lo terrible e inaudito de los totalitarismos, así como los diversos acontecimientos y dinámicas de un mundo pos-totalitario y atómico. Atómico en un doble sentido, podríamos señalar, el de la latente amenaza de la guerra atómica y el de la atomización de los ciudadanos, su aislamiento o soledad en masa.

<sup>2</sup> La idea de escribir esta obra se originó durante una visita a Karl Jaspers en 1955. Tras el éxito que tuvo el libro de Jaspers: *Introducción a la filosofía*, publicado por la editorial Piper en 1950, los editores deseaban publicar una introducción a la política y le encomendaron la tarea, por mediación del filósofo, a Hannah Arendt.

<sup>3</sup> Así lo señala Jerome Kohn, último asistente de Arendt en la *New School for Social Research*, en su introducción a *The Promise of Politics*. Cfr. PP p. 13

La tarea emprendida resultaba de gran importancia para su tiempo (lo mismo para el nuestro). En esos años Arendt constataba (en pleno inicio de la Guerra Fría) una confusión generalizada entre el ser de la política y aquello que podría acabar con la misma<sup>4</sup>. Sin embargo, tuvo que abandonar el proyecto<sup>5</sup>. No obstante, en 1993, el material escrito con miras al libro fue recopilado por la socióloga Ursula Ludz y publicado por la editorial alemana Piper bajo el título: *Was ist Politik?* (¿Qué es la política?) Como veremos, la importancia de dichas notas radica en que constituyen una vía privilegiada al pensamiento filosófico-político de Hannah Arendt; son, junto a *La Condición Humana*, el esfuerzo de la pensadora, más cercano a lo sistemático, por plasmar en papel su novedosa filosofía política, así como su crítica a la tradición del pensamiento político.

Precisamente la pregunta que ha dado título a la selección y edición de los fragmentos se encuentra reiteradamente en los mismos. Al respecto, la filósofa consideraba que preguntas tan elementales y directas como ésta pueden surgir sólo si ya no son válidas las respuestas formuladas por la tradición. Precisamente Arendt pensaba que los acontecimientos políticos en Europa durante la primera mitad del siglo XX habían superado los límites de las antiguas categorías de comprensión y estándares de juicio de lo político.

---

<sup>4</sup> Esta confusión expresada en los prejuicios *contra* la política y cimentada en lo que podríamos denominar un prejuicio *sobre* la política es uno de los temas principales desarrollados en los fragmentos escritos con vistas a la redacción de *Introducción a la Política*. Volveremos a ello en el capítulo III.

<sup>5</sup> Múltiples obligaciones la alejaron de la escritura del libro. Al respecto se puede consultar la primera parte del trabajo de Birulés, F.: *¿Por qué debe haber alguien y no nadie?*, en Arendt, H.: *¿Qué es la política?* Barcelona. Paidós. 1997.

Según la alemana, entre los problemas de la tradición del pensamiento político se encontraba, por una parte, el que siempre había lidiado con el hombre en singular, mientras que la política, como veremos, concierne esencialmente a la condición de la pluralidad, al hecho incontestable de que son los hombres y no el Hombre quienes habitamos la Tierra<sup>6</sup>. Por otra parte, un segundo problema radicaba en que la tradición había sobre acentuado el morir<sup>7</sup>, minusvalorado el nacer. Arendt considera que, lo que para la metafísica ha sido la condición humana central resulta insuficiente a la hora de lidiar con lo político. Lo anterior debido, por una parte, a la propia naturaleza de la acción y, por otra parte, a que, en el centro de las preocupaciones políticas se encuentra no el «yo» sino el «mundo» como aquello que formamos los hombres al estar juntos, precediendo a nuestra llegada y sobreviviendo a nuestra partida.

En otras palabras, nuestra pensadora sostenía que la tradición filosófica occidental en general y la política en particular (desde Platón hasta Marx<sup>8</sup>) había malinterpretado la *vita activa* al estudiarla a partir de parámetros y condiciones propias de la experiencia filosófica o de la *vita contemplativa*. Por ejemplo, «Platón,

---

<sup>6</sup> Cfr. *HC* p. 35

<sup>7</sup> Resulta innegable la centralidad que la muerte ha tenido a lo largo de la historia de la filosofía. Desde mucho antes del *memento mori medieval* y *llegando* al “hombre como ser para la muerte” a éste se le ha considerado por antonomasia «el mortal», no sólo por el dato bruto de su muerte, sino por la conciencia que posé de su finitud y el poder que dicha conciencia ejerce en él.

<sup>8</sup> Respecto a qué entendía Arendt por “tradición política” y respecto a su supuesto fin puede consultarse su ensayo “*La tradición política y la época moderna*” compilado en Cfr. *BPF* pp. 23-49

el padre de la filosofía política de Occidente, intentó de diversas maneras oponerse a la *polis* y a lo que en ella se entendía por libertad. Lo intentó mediante una teoría política en la que los criterios políticos no se extraían de lo político mismo sino de la filosofía, mediante la elaboración de una constitución dirigida a lo individual»<sup>9</sup>. Como veremos, a lo largo de los años y, a la par de su crítica a la tradición del pensamiento filosófico-político, la pensadora fue articulando, de manera más bien asistemática, una renovada filosofía política a partir de lo que consideraba las estructuras y dinámicas propias de la *vita activa* en general y *del bios politikos en particular*.

Lo que pretendo mostrar, por una parte, es que el conjunto de la obra de Hannah Arendt, principalmente, los fragmentos de lo que habría sido *Introducción a la política (¿Qué es la política?)* y *La Condición Humana*, ponen de manifiesto lo que podríamos considerar las categorías antropológicas centrales de una filosofía política a contrapelo de la tradición. Me refiero a la «natalidad» (*conditio sine qua non*) y a la de «pluralidad» (*conditio per quam*) del fenómeno político. Para la alemana, natalidad y pluralidad son la fuente que ilumina lo político. Con ellas pretendió haber encontrado el fundamento ontológico a un pensamiento y juzgar político que pudiera servir a su vez de fundamento a una nueva praxis política después del desastre de los totalitarismos y de lo que consideró la bancarrota conceptual de la tradición filosófico-política frente a los mismos<sup>10</sup>. Precisamente, lo

---

<sup>9</sup> Cf. *PP* p. 164

<sup>10</sup> Si en buena medida lo que llevó a cabo en *Los orígenes del totalitarismo* fue apuntar a la novedad del fenómeno y al quiebre de las categorías políticas de la tradición, lo que pretendió en varios de sus trabajos de la década de los 50s fue desarrollar ese nuevo principio del que le parecía necesario dotar a la política, pues, como señaló en los propios *Orígenes del Totalitarismo*, dicho fenómeno: «ha demostrado que la dignidad humana



que pretendo sostener es que la tematización del juicio llevada a cabo por Arendt manifiesta la centralidad misma de la natalidad y la pluralidad en su pensamiento y explica la polémica elección de cimentar sus consideraciones respecto al juicio político en su lectura del juicio estético kantiano.

Siguiendo el orden de ideas expuesto hasta aquí, los primeros capítulos del presente trabajo están dedicados a mostrar como ambas categorías pueden ser consideradas las categorías político-antropológicas más significativas en la obra arendtiana. Mientras que, en el último capítulo, se lleva a cabo una lectura de la propuesta del juicio político de la pensadora a la luz de la natalidad y la pluralidad.

Así pues, en el Capítulo I se busca desarrollar la tematización que llevó a cabo Arendt de la «natalidad» en cuanto precondition específicamente política; sus vinculo con su concepción de «acción» e «historia» y su estrecho entrelazamiento con la condición de pluralidad. En el Capítulo II, se establece la «pluralidad» como condición fundante de la concepción de mundo y del fenómeno político en la alemana. Por su parte, en el último capítulo del presente trabajo, el Capítulo III, se busca demostrar que la elección de Hannah Arendt de desarrollar su teoría del juicio a partir de una lectura en clave política de la teoría del juicio estético kantiano obedece, en última instancia, a su desarrollo de las categorías de natalidad y pluralidad. Es decir, es una elección consecuente con su esfuerzo por establecer

---

precisa de una nueva salvaguarda que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la Humanidad (...)» Cfr. OT p. 10

una *forma mentis* política que no divorcie pensamiento y acción, y que concuerde con su crítica a la tradición del pensamiento político.

Cabe mencionar que una aproximación como la que pretendo llevar a cabo aquí nos conducirá a exponer la estrecha relación que «natalidad» y «pluralidad» guardan con otras nociones claves (y más tratadas por los comentaristas) del entramado conceptual arendtiano: «acción», «discurso», «historia» y «mundo», entre otras. No obstante, se hará sólo en la medida en que contribuya a los propósitos fijados en la presente introducción.

## SIGLAS

- [LA] *Der Liebesbegriff bei Augustin.* (El concepto de amor en San Agustín)
- [OT] *The Origins of Totalitarianism.* (Los orígenes del Totalitarismo)
- [HC] *The Human Condition.* (La condición Humana)
- [EJ] *Eichmann in Jerusalem* (Eichman en Jerusalén)
- [OR] *On Revolution* (Sobre la revolución)
- [BPF] *Between Past and Future* (Entre el pasado y el Futuro)
- [MDT] *Men in Dark Times.* (Hombres en Tiempos de oscuridad)
- [OV] *On Violence.* (Sobre la violencia)
- [LM] *The Life of the Mind.* (La vida del Espíritu)
- [LKPP] *Lectures on Kant's Political Philosophy.* (Conferencias sobre la filosofía política de Kant)
- [EU] *Essays in Understanding: 1930–1954.* (Ensayos de Comprensión)

[RJ] *Responsibility and Judgment.* (Responsabilidad y Juicio)

[PP] *The Promise of Politics.* (La promesa de la política)

# CAPÍTULO I

## NATALIDAD

### CONDITIO SINE QUA NON DE LA POLÍTICA

Debemos comenzar señalando que en los primeros trabajos dedicados a llevar a cabo una exposición crítica del conjunto de la obra de Hannah Arendt la «natalidad» no fue debidamente tematizada<sup>11</sup>. No obstante, desde hace algunos años, y como ha señalado Bagadelli, ha aumentado el consenso respecto a la centralidad que dicha noción guarda al interior de la propuesta arendtiana. Incluso algunos no han dudado en calificar todo el pensamiento de la alemana de «filosofía de la natalidad»<sup>12</sup>.

La «natalidad» presenta un recorrido muy particular a través de la obra de la pensadora. Hasta donde he logrado indagar, la primera vez que Arendt tematizó la noción fue en su ensayo “*Understanding and Politics (Comprensión y política)*”<sup>13</sup> de

---

<sup>11</sup>Al respecto puede leerse el trabajo de Bagadelli, P.: *Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política*. Revista SAAP (ISSN 1666-7883) Vol. 5, Nº 1. mayo 2011. p. 37.

<sup>12</sup> Podemos mencionar a Patricia Bowen-Moore y su trabajo *Hannah Arendt's Philosophy of natality (1989)* o, más recientemente, a Fernando Bracena *con Hannah Arendt, una filosofía de la natalidad (2006)*.

<sup>13</sup> El ensayo fue publicado por primera vez en *Partisan Review*, XX, IV (julio-agosto) 1953, pp. 377-392. La importancia del texto se intuye en el hecho de que se han realizado tres traducciones al español: 1) la de Fina Birulés (1995), compilada en *De la historia a la acción*, Paidós, Bracelona. 1995. 2) La de Cristina Sánchez aparecida en *Daimon*, Revista de filosofía, 26 (2002) y, por último, la de Serrano de Haro, publicada en *Ensayos de comprensión 1930-1954* Caparrós Editores, 2005. La versión de Fina Birulés, se realizó desde la versión original del texto (1953) es decir tal como apareció en la Revista. La versión tanto de Sánchez como de Agustín Serrano de Haro se basan en la reedición llevada a cabo por Jerome Kohn (Hannah Arendt, *Essays in Undestanding: 1930-1954*, Harcourt Brace and Co.) Nueva York, 1994). Para dicha reedición se tomaron en cuenta diversos manuscritos depositados en la Librería del Congreso, de dichos manuscritos se encuentra

1953. A partir de esa fecha nos encontramos con el desarrollo de la noción no sólo en la mayoría de sus ensayos u obras posteriores, incluida *The life of the mind (La vida del espíritu) (1977)*<sup>14</sup> (última, inconclusa y póstuma), sino en obras anteriores, reeditadas o revisadas posteriormente por la propia filósofa. Entre ellas destaca la segunda edición a *Los Orígenes del Totalitarismo* y la revisión a su primera obra *Der Liebesbegriff bei Augustin (El Concepto de amor en San Agustín) (1929)*<sup>15</sup>. Lo anterior pone de manifiesto que para iniciar a comprender los alcances de la «natalidad» en Arendt debemos comenzar *in medias res* y pivotear entre la primera y la última de sus obras, deteniéndonos en diversos lugares del *Corpus arendtiano*.

### **1.1 Genesis de la noción**

En buena medida el esfuerzo de nuestra autora durante la década de los 40s se abocó a comprender aquello que *prima facie* parecía incomprendible “el fenómeno totalitario”. Su primera magna obra fue resultado de dicho esfuerzo. El hecho de que la primera vez que encontramos su noción de natalidad sea en *Comprensión y política*, un ensayo que bien puede ser considerado una especie *sui generis* de manifiesto o toma de conciencia del método que fue desarrollando al tiempo que trataba de comprender los totalitarismos en cuanto acontecimientos

---

dos cosidos, uno Titulado “Acerca de la naturaleza del Totalitarismo: un ensayo sobre la comprensión” y el otro sin título; se encontró también un tercer manuscrito el original. Se piensa que el editorial cambio el nombre de “Las dificultades de la comprensión” a “Comprensión y política”.

<sup>14</sup> La última obra en la que la pensadora trabajó, no pudiendo terminarla. Fue publicada incompleta en 1977 por su amiga y una de sus albaceas literarias, Mary Maccarty.

<sup>15</sup> En *El concepto de amor en San Agustín* agregó el termino natalidad en pasajes donde se encontraba más bien implícito, es como si se hubiera percatado de la presencia de dicho principio a lo largo de todo su pensamiento.

históricos-políticos centrales de su tiempo y punto de quiebre con la tradición de pensamiento filosófico político, nos indica que, en buena medida, la «natalidad» surgió como respuesta a algunas de las interrogantes que el fenómeno totalitario<sup>16</sup> trajo consigo. Ante la magnitud de la catástrofe se imponía no sólo la pregunta ¿cómo había podido suceder? Sino otra más acuciante aún, ¿cómo era posible un comienzo después de lo sucedido? Es decir, una de las preguntas a la sombra de los totalitarismos era aquélla por la capacidad del hombre de dar lugar a nuevos comienzos, al inicio de algo distinto.

Como ha señalado el profesor Hans Saner, en su recomendable ensayo *El significado político de la natalidad en la obra de Hannah Arendt*<sup>17</sup>, la pensadora, ante la tarea de tratar de comprender la novedad e irreversibilidad de los hechos totalitarios, así como la imposibilidad de una vuelta al “mundo de ayer<sup>18</sup>”, recurrió, en primer lugar, a la obra de sus maestros: Heidegger, Husserl y Jaspers. Precisamente el ensayo de 1946 “*What is Existenz Philosophy*” (¿Qué es la filosofía de la existencia?) es resultado de ese intento de vuelta a los maestros de la juventud

---

<sup>16</sup> «Totalitarismo» y «totalitario» han sido categorías de reflexión no sólo en la filosofía, también en las ciencias políticas e históricas. Por ello su significado se encuentra lejos de la univocidad, y a pesar de que en todos los ámbitos pretende referir a fenómenos inéditos antes del siglo XX. Arendt es sin duda alguna la primera en adentrarse filosóficamente en las entrañas del fenómeno. Como ha señalado Agustín Serrano de Haro, Hannah Arendt ha llevado a cabo una verdadera “fenomenología del totalitarismo” cfr. Serrano de Haro, A.: *Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt. 'Phainomenon, vol. 14. 8 p. (2007).*

<sup>17</sup> El ensayo se encuentra compilado en un valioso volumen de trabajos interpretativos llevado a cabo por académicos alemanes sobre la obra de Arendt. Estrada Saavedra, Marco (comp.): *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt.* Mexico D.F, Universidad Autónoma Metropolitana, 2003. pp.20-23.

<sup>18</sup> Esta noción la solía emplear para referirse al mundo (al menos europeo) antes de la emergencia totalitaria, y al que era imposible volver, procede del escritor vienes Stefan Zweig, dando título a uno de sus libros “*Die Welt von Gestern*”. trad. cast Zweig, S.: *El mundo de ayer. Memorias de un europeo.* Barcelona, Acantilado, 2008

en busca de orientación para la comprensión<sup>19</sup>. Sin embargo y, como veremos a continuación, al encarar la pregunta por el inicio Arendt encontró mejor guía en Agustín de Hipona; uno de sus interlocutores predilectos antes, durante y después de sus años universitarios. La pensadora creyó hallar en el “mito” fundacional de la creación del hombre un atisbo de respuesta a su pregunta por el cómo de la posibilidad de nuevos comienzos en la historia.

Precisamente en su segunda edición a *Los Orígenes del Totalitarismo* (1955)<sup>20</sup>, Arendt agregó, al final de un nuevo último capítulo (*Ideología y Terror*), un breve, pero pertinente párrafo tocante a su incipiente teoría del comienzo y al lugar que la natalidad como condición humana y el obispo de Hipona, en cuanto interlocutor, tienen en ella:

«Cada final en la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la promesa, el único «mensaje» que le es dado producir al final. El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esset homo creatus est*<sup>21</sup> («para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre»), dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre»<sup>22</sup>.

Como podemos constatar la pensadora invocaba lo que consideró el principio del inicio descubierto por Agustín de Hipona, «el único gran pensador que vivió en

---

<sup>19</sup> Una exposición resumida del diálogo crítico que Arendt sostuvo con sus maestros se encuentra en el ya citado ensayo de Saner.

<sup>20</sup> En contraste con la primera edición, la segunda no termina en una meditación sobre el mal radical, sino en una reflexión sobre lo relativo a todo final en la historia.

<sup>21</sup> Cf. De Hipona, A.: *De civitate Dei*, XII, 20.

<sup>22</sup> Cf. OT p. 383

un período más semejante en algunos aspectos al nuestro que cualquier otro en la historia, y que, además, escribió bajo el gran impacto de un final catastrófico, que, acaso, se parece al que nosotros hemos llegado»<sup>23</sup>. La alemana consideraba que, como Agustín, los hombres del mundo posttotalitario vivían y pensaban a la sombra de una gran catástrofe y que, como él, debían prestar atención a la capacidad de los hombres para iniciar. Precisamente porque el hombre es el ser cuya esencia reside en ser un inicio.

Así pues, una aproximación a la “natalidad” desde el universo conceptual arendtiano conduce inexorablemente al Obispo de Hipona. Podemos señalar que el estudio más o menos sistemático que llevó a cabo la pensadora de la obra de San Agustín con vistas a la elaboración de su tesis doctoral, precisamente respecto al concepto de amor en el hiponense, conforma el comienzo de un itinerario teórico que dio lugar a su concepción de la natalidad, así como a otras nociones centrales en su pensamiento; en su momento destacaremos la noción de *amor mundi*<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Cf. *EU* p. 390

<sup>24</sup> La crítica de Arendt a Agustín, no me refiero a la expresada en la tesis doctoral, sino a la expresada a lo largo de los años mediante la elaboración de una praxis política cuyo núcleo es el *amor mundi*, es que siguiendo la contraposición agustiniana entre la *caritas* y la *cupiditas* el mundo se convierte en un desierto, abandonado a su suerte. La sustracción de los hombres, los amantes del mundo; su alienación del mundo al yo, convierte al primero en un desierto. Si bien Arendt considera que en el mundo moderno ya no se trata de una supuesta alienación por la *caritas* o *amor Dei*, sino por el aislamiento propio de las sociedades laborantes.



### 1.1.1 San Agustín y la natalidad en Arendt

No es posible dudar de la estima y admiración intelectual que la pensadora sentía por el autor de la *Ciudad de Dios*; lo consideraba a la vez «el primer filósofo cristiano» y «el único filósofo que los romanos tuvieron jamás»<sup>25</sup>. El obispo de Hipona fue uno de los pensadores más referidos, tanto expresa como implícitamente, en las obras de Arendt<sup>26</sup>.

La presencia de Agustín en el curso de los pensamientos y en la obra de la alemana fue muy temprana. Sabemos que desde joven se interesó por las preguntas propiamente teológicas (siguiendo clases de Romano Guardini y Rudolf Bultman<sup>27</sup>). Por otra parte, en varias de las sesiones de los seminarios de Heidegger que frecuentó durante los primeros años de los 20s, el pensamiento de San Agustín ocupaba un lugar privilegiado. Por lo que no sorprendente que la concepción de la natalidad arendtiana descansa en una original exégesis de la máxima agustiniana «*Initium ut esset homo creatus est*»<sup>28</sup>. Sobre la importancia de la sentencia al interior del entramado intelectual de la pensadora, Agustín Serrano de Haro ha señalado que «este aserto reaparece en distintos lugares de las obras capitales de Arendt de

---

<sup>25</sup> Cf. *LM* pp. 316 y 450

<sup>26</sup> Entre los otros se encuentran, como tendremos oportunidad de ver, Kant y Heidegger.

<sup>27</sup> Cfr. Young-Bruehl.: *Hannah Arendt*. Barcelona, Paidós, 2006. pp. 96, 125-126. Y Adler, L.: *Hannah Arendt*.: Barcelona, Edición Destino, 2006. p.41. Todas las referencias biográficas en el presente trabajo remiten a una de estas dos biografías que se han escrito sobre la pensadora. Me refiero a la de su alumna Young-Bruehl, E.: *Hannah Arendt, for love of the world*. 1982, y a la de la francesa Adler, L.: *Dans les pas de Hannah Arendt*. Gallimard. Paris, 2005.

<sup>28</sup> La expresión se encuentra en la monumental obra *De Civitate Dei XII, 20*. Sobre el contexto en que fue escrita se hablará más adelante.

finales de los cincuenta y comienzos de los setenta, al punto de que no parece exagerado considerarlo el lema oculto de todo el pensamiento arendtiano»<sup>29</sup>.

Aquello que la teórica de la política llevó a cabo con el aserto citado fue una reinterpretación y reapropiación en clave política de la interpretación agustiniana de la creación del hombre. Dicha interpretación se encuentra en el marco de la polémica que el obispo de Hipona mantuvo con la concepción griega y romana de los ciclos temporales. Cuando el africano escribe el aserto en *De civitate Dei*, XII, 20, lo que le interesa afirmar es que Dios introduce la novedad en el mundo sin violar el orden del universo. A la pregunta ¿cómo un dios eterno puede crear cosas nuevas?, la respuesta de Agustín es que el hombre fue creado separado de todas las otras criaturas y sobre ellas, para que la novedad tuviera lugar. Es decir, san Agustín equipara la aparición de los hombres en el mundo al surgimiento de la libertad en el universo<sup>30</sup>.

El comienzo del universo y del hombre son del todo distintos. Por lo que el obispo de Hipona no dudó en emplear un término diferente para cada uno. Para el hombre (*initium*), y para el mundo (*principium*). Antes del hombre había sólo un comienzo, un *principium*, en el que fueron creados el resto de los seres y, con ellos, una temporalidad natural y cíclica. Pero el hombre es el *initium*, el inicio relativo

---

<sup>29</sup> Cf. LA p .8

<sup>30</sup> En Arendt la libertad es más cercana al concepto de espontaneidad en Kant que al de *liberum arbitrium*. «(...) la libertad está concebida no como una íntima disposición humana sino como una característica de la existencia del hombre en el mundo. El hombre no posee libertad porque con él, o mejor con su aparición en el mundo, aparece la libertad» cfr. BPF p. 180

antes del cual había cosas, pero no un alguien. Lo que sostiene Arendt y lo que guarda repercusiones insospechadas para la filosofía política es que el salto de la temporalidad cíclica a la lineal se repite con cada nacimiento en cuanto comienzo de una biografía única<sup>31</sup>. Así pues, la filósofa comparte con el obispo de Hipona una misma concepción del hombre en cuanto *initium*. No obstante, para considerar los alcances políticos que nuestra pensadora creyó ver en la sentencia del africano debemos referirnos (*in extenso*) al final de la segunda parte (La Voluntad) de su obra postrera e inconclusa *The Life of the Mind*. (La vida del Espíritu):

«(...) Agustín de Hipona, el filósofo cristiano del siglo V. d.C., fue el único que los romanos tuvieron. Era un romano por educación más que por nacimiento, y su saber le empujó atrás, hacia los textos clásicos de la Roma republicana del siglo I a.C., que ya entonces sólo sobrevivirán en forma de erudición. En su gran obra, La ciudad de Dios, menciona, aunque no explica, lo que hubiera podido llegar a ser un apoyo ontológico para una verdadera filosofía romana y virgiliana de la política. Como sabemos, según Agustín de Hipona, Dios creó al hombre como una criatura temporal, *homo temporalis*; el tiempo y el hombre fueron creados conjuntamente, y esta temporalidad quedaba afirmada por el hecho de que todos debían su existencia no sólo a la multiplicación de la especie, sino al nacimiento, la llegada de una criatura nueva que hace su aparición en medio del *continuum* temporal del mundo en tanto que algo enteramente nuevo»<sup>32</sup>.

Por una parte, podemos ver que la pensadora consideraba que la inmensa contribución político-filosófica de Agustín se debía no sólo a su veta cristiana, sino

---

<sup>31</sup> Los nacimientos son una continua discontinuidad. Continua porque se encuentra inmerso por una parte en el ciclo de la preservación de la especie, pero discontinua porque cada nacido es una novedad absoluta en el mundo. Precisamente lo que deseaban eliminar los totalitarismos y a lo que parece apuntar las modernas sociedades de masas es la fuente de novedad que es cada hombre en el mundo.

<sup>32</sup> Cf. *LM* p. 450

romana. Es decir que lo que en este preciso punto llevó a cabo el filósofo de Tagaste fue traducir la experiencia política central de la Antigua Roma, «la libertad en cuanto inicio se torna manifiesta en el acto de fundación»<sup>33</sup>. Esta capacidad de dar inicio a algo nuevo se descubre en la acción o *praxis* que altera la trama del mundo y se funda en el propio ser natal de los hombres.

Podemos señalar que Agustín ayudó a Hannah Arendt a articular un modo de comprensión de la existencia humana en el que la fuerza de atracción y centro de la relación del hombre con el mundo se desplaza de la mortalidad a la natalidad y, con ello, a sentar las bases de una nueva filosofía política cuya consideración se encuentra a su vez anclada, como veremos más adelante, en la pluralidad. No obstante, para acercarnos más a la natalidad en nuestra autora, debemos referirnos a la otra gran influencia en su concepción, me refiero a Martin Heidegger.

### **1.1.2 Heidegger y la natalidad en Arendt**

Mucha tinta ha corrido respecto a la influencia del pensamiento de Heidegger en la obra de Arendt<sup>34</sup>. No sólo fue su alumna, sino una asidua y perspicaz lectora de las tesis del filósofo de la selva negra; revisando, incorporando y criticado no pocas de sus líneas maestras. *La Condición Humana* sea tal vez la obra donde de manera más notoria se constata la influencia del pensamiento del filósofo, a la vez

---

<sup>33</sup> Cf. *BPF* p. 180

<sup>34</sup> Tal vez las obras más emblemáticas al respecto, pues representan dos interpretaciones distintas (ruptura y continuidad entre alumna y maestro) sean: 1. Taminiaux, J.: *La fille de Trace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*. París. Payot. 1992 y 2. Wolin. R.: *Heidegger's Children*. Princeton. 2001 (trad. cast: Los hijos de Heidegger. Madrid. Cátedra. 2003).

que el distanciamiento filosófico-político que Arendt fue tomando en relación con el mismo.

Como tendremos oportunidad de ver, la filósofa consideraba que parte de la analítica del ser-ahí de Heidegger bloqueaba el acceso a una genuina reflexión política al no hablar de los hombres, sino del (*Dasein*), o al reducir lo humano a modos-del-ser-ahí. A pesar de ello y si bien el concepto de natalidad arendtiano hunde sus raíces teóricas en la obra de San Agustín, su desarrollo en clave histórica y política es una especie de respuesta a la primacía de la mortalidad en la tradición filosófica en general y en la obra del filósofo de la Selva negra en particular; a la vez que descansa en varias de sus categorías filosóficas. Desde la tesis doctoral resulta evidente en Arendt el recurso a categorías existenciales, especialmente a las acuñadas en *Ser y tiempo*<sup>35</sup> (1927). Ya desde ese primer trabajo doctoral la pensadora dialoga con Agustín discutiendo con Heidegger, pero dialoga con Agustín desde categorías de Heidegger.

Recordemos que el pensador alemán, principalmente en *Ser y Tiempo* se refiere al binomio nacimiento-mortalidad como estructura fundamental de la existencia, dotando a la mortalidad de primacía<sup>36</sup>. Siguiendo de nuevo a Hans

---

<sup>35</sup> Si bien ésta es la obra que mayor influencia ejerció en Arendt, fue una conocedora del conjunto del corpus heideggeriano. Así lo testimonia su biblioteca personal (conservada en el Hannah Arendt Center del Bard College) donde se encuentra la mayor parte de las obras del filósofo alemán, repletas de anotaciones por parte de la alemana.

<sup>36</sup> En el intento de ser justos con el filósofo de la Selva Negra, destacamos la siguiente afirmación de *Ser y Tiempo*: «Comprendido existencialmente, el nacimiento no es jamás algo pasado, en el sentido de algo que ya no está-ahí, como tampoco le pertenece a la muerte el modo de ser de lo pendiente que aún no está ahí, pero que vendrá. El *Dasein*

Sanner, quien ha propuesto interpretar la noción de “condición” arendtiana como otra cara de la noción de “estructura fundamental” heideggeriana<sup>37</sup>, podríamos señalar que Arendt considera junto a Heidegger que la natalidad y la mortalidad son las condiciones fundamentales del ser humano<sup>38</sup>. No obstante, ella enfatiza la natalidad por encima de la mortalidad. De alguna manera su propuesta filosófico-político es una especie de inversión en la ponderación de dichas categorías. Así y como veremos el *principium individuationis* para Arendt se centra más en la natalidad que en la mortalidad.

En cualquiera de las ponderaciones sobre los elementos de la dualidad natalidad-mortalidad (como veremos la ponderación depende, en buena medida, de la valoración que se tenga de la pluralidad y del mundo común) se encuentra articulada la dimensión de la temporalidad que se ve reflejada a su vez en la respectiva primacía del recuerdo y la expectación. Ese cambio en la primacía temporal que hace Arendt en relación con Heidegger ya se encuentra en su tesis doctoral. Precisamente en el *Concepto de Amor en San Agustín*, Arendt señala que «lo que da unidad y totalidad a la existencia humana es la memoria y no la expectativa, pues a nuestras expectativas y deseos los impulsa lo que recordamos;

---

fáctico existe nativamente [gebürtig], y nativamente muere también, en el sentido de estar vuelto hacia la muerte» Heidegger, M.: *Ser y el tiempo*, traducción de J.E. Rivera, Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Chile. p. 362. No obstante, resulta interesante que a pesar de que para el filósofo de la Selva Negra la natalidad era, como se puede constatar en la cita anterior un existenciaro, no llevará a cabo un análisis más extenso del mismo.

<sup>37</sup> Cfr. «El significado político de la natalidad en la obra de Hannah Arendt», en Estrada Saavedra, Marco (comp.), *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, Mexico D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, 2003 p. 27.

<sup>38</sup> Respecto a esto, resulta provechosa la lectura del capítulo de *La Condición Humana*. Sobre la noción de condición en Arendt nos detendremos más adelante.

hay un conocimiento previo que está guiando las expectativas y los deseos»<sup>39</sup> O también, «sólo el hombre, y ningún otro ser mortal, vive vuelto hacia su origen último mientras va viviendo hacia la frontera última de la muerte»<sup>40</sup> O aún más (incorporado en la revisión de su trabajo durante los años 60s), «el hecho decisivo definitorio del hombre como ser consciente, como ser que recuerda, es el nacimiento o 'natalidad', o sea, el hecho de que hemos entrado al mundo por el nacimiento»<sup>41</sup>. Más adelante veremos qué entiende Arendt por mundo (qué papel juega la pluralidad en su conformación) y cómo es que Arendt funda la corresponsabilidad por el mundo, precisamente en esta conciencia de haber nacido al mundo.

Pero si la polémica con la filosofía de Heidegger ya se encuentra presente en su tesis doctoral, alcanzó uno de sus puntos álgidos, como hemos señalado antes, en 1946 en *¿Qué es la filosofía de la existencia?* Allí Arendt comenzó una serie de críticas a Heidegger que apuntaban al ámbito de la filosofía política (éstas se fueron desarrollando a lo largo del tiempo) La discrepancia entre el peso específico de la natalidad y de la mortalidad en cada uno de los dos autores, junto con la valoración que Heidegger lleva a cabo de la esfera pública, llevó a nuestra autora a tomar distancia de la concepción de acción heideggeriana y a emprender la propia a la luz de las condiciones de la existencia: natalidad y pluralidad.

---

<sup>39</sup> Cf. LA p. 83

<sup>40</sup> Cf. LA p. 84

<sup>41</sup> Cf. LA p. 78

Antes de desarrollar la concepción arendtiana de «acción» a la luz de la natalidad, podemos recordar que para Heidegger la estructura pública de nuestra existencia se ve enmarcada en una suerte de conformidad e inautenticidad. Estas son las cosas que tenemos en común con los otros, en ella nos movemos en el «uno» impersonal de la vida cotidiana donde nos encontramos bajo el dominio o el señorío (*Botmässigkeit*) de los otros. Son ellos quienes de antemano van determinando nuestra «conducta». Su propia noción de el «quien», que no es ni éste ni aquél, sino «el neutro» o el «uno» pone de manifiesto su postura ante lo público. En cambio, en Arendt, es en el ámbito público, delante de los otros, donde debemos actuar, poniendo de manifiesto la unicidad que somos.

Heidegger considera que devenimos nosotros mismos sólo cuando establecemos nuestra unicidad en confrontación con nuestra mortalidad. En Arendt, por el contrario, con el haber nacido al mundo, a los otros. Para el filósofo, la solitaria comprensión del Ser a la que nos abre la confrontación de la muerte es, de alguna manera, acción genuina y criterio de cualquier otra acción. Esta concepción del pensamiento como acción, resulta del todo contraria al desarrollo de la acción que llevó a cabo la pensadora. La acción en Heidegger es silente e invisible; en Arendt, visible y pública. La acción en Heidegger sólo es posible por la solitaria comprensión del Ser; en Arendt sólo lo es por los otros y frente a otros, en pluralidad. En opinión de la pensadora la concepción de acción de Heidegger no sólo es apolítica, también antipolítica. Ella pensaba que buena parte de las líneas maestras de la analítica del



ser-ahí de Heidegger bloqueaban el acceso a la comprensión del fenómeno político<sup>42</sup>.

Así pues, el desarrollo de la génesis de la noción arendtiana de la natalidad nos ha conducido a Heidegger y a la deuda, pero también a la toma de distancia que la pensadora fue adoptando respecto a varias de las tesis principales del filósofo. Sin embargo, para seguir profundizando en el peso específico que tuvo la natalidad en el entramado del pensamiento de Arendt (su vínculo con la pluralidad y la política) y para seguir profundizando en distinción respecto a Heidegger debemos referirnos a la natalidad en cuanto condición de condiciones de la existencia humana.

## **1.2 La natalidad como condición de condiciones**

Como ya he señalado, Arendt, siguiendo a Heidegger, tematiza al hombre como ser condicionado. «Los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en mantenido contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia»<sup>43</sup>. Incluso las cosas producidas por los hombres, una vez salidas de sus manos comienzan a tener una vida independiente de sus artífices y son sentidas como fuerzas condicionadoras; pensemos en la invención de la

---

<sup>42</sup> Incluso consideraba que bastaban las opciones “políticas” de Heidegger (se refería a su periodo en el rectorado de la universidad de Friburgo y a su adhesión al partido nazi) para descartarlo como un referente en la filosofía política. En una dura nota al pie de página de su ensayo *¿Qué es la filosofía de la existencia?* afirmaba que «con su comportamiento político Heidegger ha hecho desde luego todo lo posible para prevenimos de que lo tomemos en serio» Cf. *EU*. p 218

<sup>43</sup> CF. *HC* p. 36

bomba atómica y los cambios radicales que introdujo en el escenario bélico y político<sup>44</sup>.

Un esquema omnicomprensivo de la condición humana tendría que dar cuenta del total de condiciones que experimentan los hombres. Pero ni siquiera ese hipotético esquema nos daría como resultado el conocimiento de la naturaleza humana. De alguna manera, la pensadora considera que el pronunciamiento que podemos hacer sobre la naturaleza humana es que los hombres son seres condicionados<sup>45</sup>.

Precisamente, entre los varios propósitos que buscaba Hannah Arendt con su obra *La Condición Humana*, se encontraba el de plasmar una articulación elemental de las condiciones y actividades que realizamos los hombres en el mundo, en lo que corresponde a la expresión secular: *vita activa*<sup>46</sup>. La alemana proponía tres actividades: labor, trabajo y acción (praxis). Las considera elementales porque cada una de ellas corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la Tierra<sup>47</sup>. Cabe señalar que Arendt considera a la Tierra la «quinta esencia de la condición humana»<sup>48</sup>. Incluso

---

<sup>44</sup> Arendt considera que siglo XX no sólo se caracteriza por ser un siglo violento, de guerras y revoluciones, sino porque «El desarrollo técnico de los medios de violencia ha alcanzado el grado en que ningún objetivo político puede corresponder concebiblemente a su potencial destructivo o justificar su empleo en un conflicto armado» Cf. OV p. 9

<sup>45</sup> Cfr. HC pp. 37-38

<sup>46</sup> Si bien la pensadora respetaba la secular distinción entre *vita activa* y *vita contemplativa*, *La Condición Humana* es una original interpretación histórica de la misma.

<sup>47</sup> Cfr. HC p. 35

<sup>48</sup> Cfr. HC p. 30

considera que «el cambio más radical que cabe imaginar en la condición humana sería la emigración de los hombres a otro planeta»<sup>49</sup>. Sería algo así como un cambio de base en todas y cada una de las condiciones y actividades humanas.

Retomando las actividades propuestas por Arendt, la labor corresponde a las exigencias propias del proceso biológico (a la vida misma<sup>50</sup>), el trabajo corresponde a la mundanidad<sup>51</sup>, a la necesidad de dar lugar a un conjunto de artificio humano que constituya y preserve el hábitat de los hombres de los procesos meramente naturales. Por último, la acción, corresponde a la condición de la pluralidad<sup>52</sup>; al hecho, como hemos mencionado, de que son los hombres y no el Hombre los que habitamos la Tierra.

Sin embargo, en el esquema arendtiano, la natalidad (nacimiento), junto con la mortalidad (muerte), constituyen una especie de condición de condiciones ya que cualquiera de las actividades de la *vita activa* (y tendríamos que añadir, de la *contemplativa*): sea la labor, el trabajo o la acción (praxis), se encuentran más o menos vinculadas a ella. Es decir, cada una de dichas actividades de lo humano «tienen la misión de proporcionar y preservar –prever y contar con- el constante

---

<sup>49</sup> Cfr. *HC* p. 37

<sup>50</sup> A la vida en su sentido más elemental o biológico.

<sup>51</sup> Veremos al tratar el concepto de mundanidad en Arendt que dicho concepto guarda dos significaciones entrelazadas. Aquí con mundo se refiera al conjunto de artificio humano: objetos de uso y obras de artes que conforman el en-medio en el que se da la vida de los hombres.

<sup>52</sup> Aquí sólo nos interesa la aproximación a la acción arendtiana en cuanto expresión de la natalidad. En Capítulo II dedicado a la pluralidad tendremos ocasión de profundizar en la acción en cuanto deudora de la pluralidad.

aflujo de nuevos llegados que nacen en el mundo como extraños»<sup>53</sup>. No obstante, aunque tanto la labor y el trabajo responden de alguna manera a la condición de la natalidad, «la acción (*praxis*) mantiene la más estrecha relación con la condición de la natalidad; el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar»<sup>54</sup>.

### 1.2.1 Acción y natalidad

En la concepción de la pensadora, y en un sentido inicial, la acción es la capacidad humana para comenzar un nuevo proceso o cadena de eventos. Así pues, la pensadora señala que «actuar, en primer término, significa tomar una iniciativa, (como indica la palabra griega «*archein*», «comenzar», «conducir» y finalmente «gobernar») o poner algo en movimiento (que es el significado original, según Arendt, del «*agere*» latino) Con su noción de «natalidad» Arendt pretende recordarnos que los hombres aun teniendo que morir no han nacido para morir, sino para comenzar; más que mortales, son natales.

Si a la labor nos obliga la «necesidad», y, al trabajo, la «utilidad»; a la acción, en última instancia, nos orilla el haber nacido «su impulso surge del comienzo, que

---

<sup>53</sup> Cf. *HC* p. 36. Vemos que Arendt al explicar por qué la labor, el trabajo y la acción se encuentran íntimamente relacionados con la condición más general de la existencia humana (nacimiento-muerte), refiere a su vez, aunque, no del todo explícitamente, a la condición de pluralidad en aquello que podíamos denominar su aspecto intergeneracional. Sobre esto volveremos más adelante al tratar de introducir la cuestión del mundo, por el momento debemos centrarnos en la consideración de la acción a partir de la natalidad.

<sup>54</sup> Cf. *Ibidem*.

se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa»<sup>55</sup>. Tal es la primacía de la acción y, debemos destacar, del discurso, que con palabras y actos nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que asumimos el hecho de nuestra original apariencia física<sup>56</sup>. Estar vivo, en este sentido, significaría no poder resistirse a la auto exhibición. Uno podría obligar (como ha ocurrido y ocurre) a otros a laborar o trabajar por uno, pero la acción resulta irrenunciable, sería tanto como no moverse en el ámbito de lo humano. Es precisamente esta capacidad de actuar y comenzar que atestiguan los hombres lo que la alemana cree que va revelando nuestro «quién» a nosotros y a los otros.

Ahora bien, debemos recalcar que nacer es entrar a formar parte de un mundo que ya existía antes; aparecer, hacerse visible, por primera vez, ante los otros; entrar a formar parte del «*common world*» («mundo común»)<sup>57</sup>. Como podríamos ir viendo hasta aquí, el significado político de la acción descansa en su vinculación con una concepción del mundo como articulación del ser-con-los-otros. El mundo se renueva a diario mediante el nacimiento, y a través de la espontaneidad de los “recién llegados”<sup>58</sup> se ve arrastrado a algo imprevisiblemente y nuevo<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup> Cf. *HC* p. 205

<sup>56</sup> Cfr. *Ibidem*

<sup>57</sup> El termino es empleado por Arendt en varios pasajes a lo largo de obras como *La Condición Humana* y *la Promesa desde la política*. Su significado exacto será tratado en el segundo capítulo.

<sup>58</sup> El propio desarrollo de la acción en Arendt nos ha acercado a la condición de pluralidad en cuanto nos ha acercado al mundo como aquello que forman los hombres al actuar, pero antes de pasar a tematizar las vinculaciones de la natalidad y la acción con la pluralidad y el mundo como tal debemos seguir desarrollando el concepto en su vínculo con la natalidad.

<sup>59</sup> Es debido a la imprevisibilidad de la acción, a su poder natal que la promesa y el perdón cumplen un papel tan importante entre los hombres.

Podría decirse que el mundo en general, y la esfera política en particular se encuentra en un permanente *in fieri* por virtud de la acción y el nacimiento de los hombres. Es precisamente en su vínculo con la acción que la natalidad es una categoría central del pensamiento político<sup>60</sup>. Como la propia pensadora señala, «(...) ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico»<sup>61</sup>. Y es que como ha señalado Hann Sanner (en un tono más bien crítico), «Hannah Arendt se apropia de una frase que interpreta un mito y hace de ella una *metafísica* del inicio y del iniciar. A ésta la asocia a un *suceso óptico*, el nacer y, a partir de allí, inaugura una *estructura ontológica*, la natalidad, colmando así una *metáfora*: la acción política como un segundo nacimiento»<sup>62</sup>. No obstante, Sanner no parece percatarse de que, por una parte, la pensadora no lleva a cabo una simple metáfora (como si se tratara de un simple artificio retórico), sino de un uso del lenguaje que busca estar a la altura del fenómeno que constata. Por otra parte, y, más importante, Arendt no parte de la frase de Agustín, sino de la constatación de la irrupción y espontaneidad absoluta que los “recién llegados” despliegan en el mundo, constatación que la colocaba delante de un fenómeno al que la obra de Agustín le ayuda a tematizar.

---

<sup>60</sup> Así, la natalidad es garantía de la acción, es decir, de la capacidad de instaurar en el mundo posibilidades nuevas, aunque se trate de posibilidades de caída (Totalitarismos).

<sup>61</sup> Cf. *HC* p. 23

<sup>62</sup> «El significado político de la natalidad en la obra de Hannah Arendt», en Estrada Saavedra, Marco (comp.), *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, Mexico D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, 2003 p. 27.

### 1.2.2 Historia y natalidad

Volviendo al acontecimiento histórico que dio pie a las interrogantes de la pensadora que cristalizó en su concepto de natalidad, ella señalaba que sólo nos hemos dado cuenta del extraordinario significado político de esta libertad —que reside en el poder comenzar—, cuando los totalitarismos, lejos de contentarse con poner fin a la libertad de expresión o de asociación, han querido también aniquilar fundamentalmente la espontaneidad del hombre en todos los terrenos. Recordemos que una de las distinciones, según la pensadora, entre una dictadura y los gobiernos totalitarios es que los segundos subsumen plenamente en la ideología tanto a lo público como a lo privado. Los gobiernos totalitarios no se conformaban con no tener oposición alguna en la arena pública, sino que pretenden marcar la pauta de la vida (reemplazar la acción por la conducta) hasta en sus más mínimos detalles (incluida la procreación)<sup>63</sup>, buscando acabar con cualquier espontaneidad y apelando a una supuesta necesidad histórica o de la naturaleza. Y es que como señala la propia Arendt «únicamente cuando se le hurta su espontaneidad al neonato, su derecho a empezar algo nuevo, puede decidirse el curso del mundo de un modo determinista y predecirse»<sup>64</sup> Ese fue el intento de los totalitarismos<sup>65</sup>.

Aunque la concepción de «historia» al igual que la de «acción» en Arendt sólo pueda ser desarrollada a su vez a la luz de la «pluralidad», podemos señalar,

---

<sup>63</sup> Podemos referirnos al famoso caso: «*Lebensborn*» (fuente de vida) en la Alemania nazi.

<sup>64</sup> Cf. *PP* p. 161

<sup>65</sup> También podríamos señalar que es la tendencia, según Arendt, de las sociedades de masas, tematizadas por ella en *La Condición humana* y *Entre el pasado y el Futuro*. Reemplazar la acción por la conducta.

citando a Bagedelli, que para Arendt «la natalidad es siempre la bisagra entre una concepción fatalista del desarrollo de los asuntos humanos y la afirmación de las posibilidades de los hombres para actuar y torcer los destinos del mundo»<sup>66</sup>. Es precisamente contra toda necesidad histórica, contra la creencia más o menos consciente de que si bien ésta debe su existencia a los hombres, no es «hecha» por ellos: «mano invisible», «espíritu del mundo» «interés de clase», etc.<sup>67</sup> Que Arendt desarrolla su concepción de acción desde la categoría de la natalidad. La capacidad de traer al mundo algo nuevo, siendo el hombre novedad, y la necesidad de contar con ello es algo que Arendt acentuó en varios pasajes: «(...) los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no», o en otro momento, «el hecho de que el hombre es capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable»<sup>68</sup>.

Consecuente con sus ideas, Arendt consideraba que la acción es como un milagro<sup>69</sup> en el nexo de las secuencias calculables según las tendencias presentes. «Cada nuevo comienzo [*Anfang*] es por naturaleza un milagro contemplado y experimentado desde el punto de vista de los procesos que necesariamente interrumpe»<sup>70</sup>. La historia en general no transcurre bajo la forma de desarrollos

---

<sup>66</sup> Bagedelli, P.: *Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política*. Revista SAAP. Vol. 5, N. 1. Mayo 2011, 37-58. p, 37.

<sup>67</sup> Cfr. HC p. 214

<sup>68</sup> Cf. HC p. 207

<sup>69</sup> El uso que hace Arendt de milagro se encuentra definido en *¿Qué es la libertad?* Para ella los milagros ya sean divinos o humanos son interrupciones de alguna serie natural de acontecimientos, en cuyo contexto son absolutamente inesperados.

<sup>70</sup> Cf. PP pp.147-148



naturales, sino en la de cadenas de acontecimientos en cuyos engarces el milagro de “improbabilidades infinitas” acontece con tanta frecuencia que nos parece extraño hablar de milagros. Así pues, a la trascendencia religiosa de la fe en los milagros, agrega Arendt la trascendencia comprobable en la realidad de todo comienzo con relación a la conexión interna de los procesos en que irrumpe. Es decir, no se explican por dichos procesos, sino que los trasciende.

Siguiendo este orden de ideas podríamos señalar que la política como constitutiva de la historia es “acontecimental”, más que procesual. Los hombres son capaces de interactuar con los hechos y las tendencias históricas introduciendo nuevos hechos, irrumpiendo procesos desencadenando nuevos, dando lugar a novedosas articulaciones del mundo. Una mentalidad políticamente formada no puede olvidar o dejar al margen esto. En su famoso ensayo *On violence* (1970) (*Sobre la violencia*)<sup>71</sup> la pensadora señalaba al respecto:

«Los acontecimientos, por definición, son hechos que interrumpen el proceso rutinario y los procedimientos rutinarios; sólo en un mundo en el que nada de importancia sucediera podrían llegar a ser ciertas las previsiones de los futurólogos. Las previsiones del futuro no son nada más que proyecciones de procesos y procedimientos automáticos presentes que sería probable que sucedieran si los hombres no actuaran y si no ocurriera nada inesperado; cada acción, para bien y para mal, y cada accidente necesariamente destruyen toda la trama en cuyo marco se mueve la predicción y donde encuentra su prueba»<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> En el ensayo la pensadora entre otras cosas distinguía entre «violencia» y «poder». Una distinción embebida de su filosofía política desde la pluralidad, ya que el poder a diferencia de la violencia, según Arendt, sólo es resultado del actuar colaborativo.

<sup>72</sup> Cf. OV p. 15

Así pues, a lo que se oponía la filósofa con su noción de «natalidad» era a la idea de dotar a la historia de una «lógica inmanente», inalterable, necesaria (apelación totalitaria). Sólo así le parecía posible arrostrar el propio juicio a los acontecimientos históricos y no sucumbir al poder hipnótico del supuesto carro de la historia<sup>73</sup>. A este respecto, una de las cuestiones más significativas para Arendt y para los judíos perseguidos por los nazis durante la segunda Guerra Mundial fue la «coordinación» o «uniformación» con el régimen por parte de los que hasta entonces llamaban sus amigos:

«En resumen, lo que nos trastornó no fue el comportamiento de nuestros enemigos, sino el de nuestros amigos, que no habían hecho nada para que se llegara a esa situación. Ellos no eran responsables de la llegada de los nazis, simplemente estaban impresionados por el éxito de los nazis y fueron incapaces de oponer su propio juicio al veredicto de la Historia tal como la leían»<sup>74</sup>.

En el Capítulo III trataré de mostrar, entre otras cosas, en qué medida la idea de «natalidad» se encuentra presente un papel preponderante en su teoría del juicio

---

<sup>73</sup> Considero que, G. K. Chesterton, a quien a juzgar por algunas citas en *Los Orígenes del Totalitarismo*<sup>73</sup> Arendt leyó prolíficamente, ha expresado de manera literaria y sucinta el espíritu de las reflexiones de Arendt respecto a los “futurólogos” o seudo profetas. Y es que como señala el escritor inglés, estos no parecen contar con que los hombres desde tiempos inmemoriales suelen “jugar” a “Keep to-morrow dark” (no develes el futuro) o “Cheat the Prophet” (estafa al profeta). Escribe Chesterton en su obra el *Napoleón de Nottin Hill*: «La raza humana, a la que tantos de mis lectores pertenecen, se ha dedicado a juegos infantiles desde el principio, y es probable que siga haciéndolo hasta el fin, lo que es un fastidio para las pocas personas que alcanzan la madurez. Y uno de los juegos que más le divierten se llama «No develes el futuro», y también «Estafa al profeta». Los jugadores escuchan con atención y respeto todo cuanto predicen los hombres inteligentes para la próxima generación. Después esperan a que los hombres inteligentes se hayan muerto y los entierren como es debido. Y entonces van y hacen otra cosa. Esto es todo. Sin embargo, para una raza de gustos sencillos es una gran diversión». Chesterton, G.K.: *El Napoleón de Notting Hill*. Barcelona, Bruguera, 1981. p. 11

<sup>74</sup> Cf. *RJ* pp. 54-55

político y la comprensión del mundo. Pero antes debemos tratar de acercarnos a la condición de la filosofía política en Arendt, a la pluralidad.

Precisamente y más allá de las posibles objeciones y preguntas que surgen, nuestro análisis de la natalidad en Arendt constantemente nos ha lanzado a la pluralidad. Se trata de dos condiciones implicadas, dos conceptos que se iluminan y se exigen mutuamente. El siguiente apartado no sólo se aboca a la condición de pluralidad, sino pretende completar lo expuesto sobre la natalidad constituyendo las condiciones de lo político en Arendt. Por una parte, podemos destacar que el desarrollo del concepto de natalidad llevado a cabo hasta aquí nos ha dejado ver que, en la propia condición humana, así como en la especificidad de la renovación persistente de la especie humana, que siempre saca a la luz nuevos individuos singulares, señala una indispensable condición previa (*conditio sine qua non*) de la política (*la capacidad de comenzar*). No obstante, ésta no comporta integralmente el significado político de la acción, el cual sólo puede ser punzado en su entrelazamiento con la pluralidad como principio fundante del mundo en el que nacemos y del fenómeno político.

Sin embargo y, antes de pasar a la condición de pluralidad, quisiera llamar la atención sobre el hecho de que la apelación a la natalidad en Arendt se realice sólo en términos políticos sin hacer referencia a la maternidad o a la paternidad o a sus aspectos biológicos. Y es que la significación política y el hecho biológico de la natalidad no son sinónimos. Como hemos podido ver, sin un mundo articulado para la acción, la libertad, la natalidad potencial del obrar humano no se verifica. No

obstante, podemos pensar si acaso sea posible vincular ambas dimensiones más allá de lo planteado por la autora, pero siguiendo las propias consideraciones de Arendt. Podríamos preguntarnos si el cambio más radical en la condición humana no sea el hipotético abandono de la Tierra, sino en la natalidad (en su sentido más óntico), es decir, un cambio en las condiciones de gestación (vida intrauterina antes que intramundana) y nacimiento: *in vitro*, diagnóstico pre-natal, intervención intrauterina, etc. ¿En qué medida todo ello afecta el nacimiento en cuanto acontecimiento e irrupción de novedad que sirve como base para la “metáfora”<sup>75</sup> de la acción en cuanto inicio? Es una pregunta que rebasa la prevención del presente trabajo. No obstante, creo pertinente traerla a colación.

---

<sup>75</sup> Ciertamente lo propuesto por Arendt es mucho más que una metáfora. En su uso de la «natalidad» pueden verse analogías de usos de expresiones como «rostro» en Levinas. Es decir, mucho más allá de la simple metáfora.

## CAPÍTULO II

### PLURALIDAD

#### CONDITIO PER QUAM DE LA POLÍTICA

La centralidad de la categoría de «pluralidad» en la obra arendtiana ha sido puesta de manifiesto (a diferencia de la «natalidad») desde los primeros trabajos interpretativos que se llevaron a cabo sobre el conjunto de su pensamiento<sup>76</sup>. Y es que en numerosos textos de la pensadora (Incluidas tanto *La Condición Humana* como *Introducción a la política*) se presenta a la pluralidad como *conditio per quam* del fenómeno político.

Arendt sostiene que «la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres»<sup>77</sup>. Para la alemana, lo originario de la política es la pluralidad posibilitada e incesantemente renovada por la natalidad. A la luz de lo anterior, es como debe ser interpretada la afirmación arendtiana «el hombre es apolítico». La política nace en el entre-los-hombres, por tanto, completamente fuera del hombre»<sup>78</sup>. Por lo que no sorprende que la pensadora llegara a afirmar que la pluralidad «es específicamente la condición —no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política»<sup>79</sup>.

---

<sup>76</sup> Podemos destacar a Margaret Canovann, su primera interprete sistemática, ya en 1974 le dedicó un primer trabajo: Canovann, M.: *The Political Thought of Hannah Arendt*. Reino Unido, J. M. Dent & Sons Ltd, 1974.

<sup>77</sup> Cfr. *PP* p.131

<sup>78</sup> Cfr. *PP* p.133

<sup>79</sup> Cfr. *HC* p. 22

Para la filósofa, «la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*»<sup>80</sup>. Ésta se establece como espacio de relación donde los hombres mutuamente se garantizan la capacidad de actuar en libertad, organizados en una igualdad relativa. La acción y, principalmente el discurso, en tanto actividades políticas en el esquema arendtiano, funda la política en cuando ámbito de igualdad relativa que los diversos se confieren a sí mismos por medio de la fundación de cuerpos políticos, mediante leyes, constituciones, tratados, etc.

Ahora bien, la propia fragilidad de las instituciones y leyes humanas y, en general, de todas las materias que atañen a los hombres que viven juntos, surge a su vez de la condición humana de la natalidad y la pluralidad<sup>81</sup>. Por lo que la consideración del espacio político en Arendt es más cercana a lo *in fieri* que a lo producido y acabado, y posee un marcado trasfondo intergeneracional; depende de la afluencia de recién llegados que sostengan y refunden (en una especie de *aggiornamento*) el ámbito político.

Consecuentemente, podemos señalar que todo intento de supresión de la natalidad y la pluralidad es un intento de supresión del fenómeno político. Precisamente (y para poner un ejemplo) el “pecado político” del movimiento nazi se encuentra en la traición a las condiciones de la política, como la misma Arendt señaló en su reporte del Juicio a Adolf Eichmann; él apoyó la política de unos hombres que «no deseaban compartir la tierra con el pueblo judío ni con ciertos

---

<sup>80</sup> Cf. *PP* p.131

<sup>81</sup> Cfr. *HC* p. 218

otros pueblos de diversa nación», hombres que se abrogaban «el derecho de decidir quién puede y quien no puede habitar el mundo»<sup>82</sup>. ¿Pero en qué consiste la pluralidad como condición de la política?

## **2.1 Igualdad y distinción**

Un análisis de la pluralidad en Hannah Arendt nos remitir indefectiblemente a *La Condición Humana*. Allí, en el capítulo V, dedicado a la acción, señala que la pluralidad resguarda un doble carácter, el de la igualdad y la distinción<sup>83</sup>. Por una parte, «si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarían después»<sup>84</sup>, por otra parte, «si los hombres no fueran distintos, es decir, cada humano diferenciado de cualquier otro que exista haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicarse las necesidades inmediatas e idénticas»<sup>85</sup>. Sin la distinción contenida en la pluralidad no hay razón del ser de la política, pues bastaría la administración pública para cubrir las idénticas necesidades de los individuos de la especie. Ahora bien, debemos señalar que la distinción de la que habla la filósofa no es reductible al principio ontológico de la *alteritas*, compartido por todo lo que es. Lo que dota a los hombres entre sí no sólo de *alteritas* sino de «distinción» es que los hombres no sólo pueden expresar algo (por ejemplo, miedo), sino comunicar su propio yo. Los hombres entre sí no son

---

<sup>82</sup> Cf. *EJ* p. 404

<sup>83</sup> Cfr. *HC* p.205

<sup>84</sup> Cf. *HC* p.205

<sup>85</sup> *Ibidem*

meramente distintos, sino únicos. En palabras de Arendt «la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos»<sup>86</sup>.

Esta unicidad sólo se manifiesta en la compañía de otros por medio de la acción y el discurso. No obstante, el discurso cumple una función aún más reveladora que la acción en cuanto se encuentra más directamente vinculada a la pluralidad. «Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales»<sup>87</sup>. Arendt sostiene que la acción está esencialmente condicionada por el habla. Son como los dos lados de una moneda: la acción crea nuevas realidades y el discurso las revela y conserva (narración). La palabra<sup>88</sup> humanamente revela la acción, y aunque la acción se puede percibir en su apariencia física bruta, sin acompañamiento verbal, se vuelve relevante (al menos políticamente) solo a través de la palabra.

Esta asociación fundamental de habla y acción puede resultar extraña, ya que la labor y el trabajo pueden involucrar el uso del habla. Lo que Arendt parece querer decir es que la acción es la actividad que los humanos poseen para crear historias y, por lo tanto, su significado. Y mientras que, por un lado, la narración de dichas historias sería inconcebible sin el habla, los bienes de la labor y los objetos

---

<sup>86</sup>Cf. *HC* p. 205

<sup>87</sup> Cf. *HC* p. 207

<sup>88</sup> La otra actividad que Arendt cree que está esencialmente condicionada por el habla es el pensamiento, que tiene lugar en el diálogo "dos en uno", es decir, en solitud.



del trabajo no parecen guardar dicha relación con la misma. De alguna manera son mudos. Lo que se quiere enfatizar es que mientras que la labor y el trabajo pueden usar el habla en circunstancias contingentes, cada uno podría realizarse sin hablar y aun así mantener su mismo carácter esencial<sup>89</sup>.

## **2.2 Pluralidad, acción y discurso**

Cuando comencé a considerar la «acción» en Arendt a la luz de su tratamiento de la natalidad, por razones del análisis pretendido allí, sólo remití a uno de los dos verbos, en latín y griego respectivamente, a los que la alemana se remite: «*archein*» (comenzar, guiar, liderar y, sólo posteriormente, gobernar) y «*agere*» (poner algo en movimiento, guiar). Como señalé anteriormente, ambas expresiones expresan una experiencia en la que ser libre y la capacidad de empezar algo nuevo coinciden. Sin embargo, Arendt refiere que, tanto los griegos como los romanos, empleaban a su vez un segundo verbo para la acción: «*prattein*» y «*gerere*» respectivamente. «*Prattein*», según la traducción de Arendt, significa: «atravesar», «realizar» y «acabar», mientras que «*gerere*» significa: «llevar a término»<sup>90</sup>. La consideración de la acción a partir de este duplo tanto griego como latino nos acerca tanto a sus consideraciones sobre la natalidad como sobre la pluralidad. Por una parte, los términos *archein* y *agere* nos remiten a una experiencia en la que empezar algo nuevo y ser libre coinciden, mientras que *prattein* y *gerere* designan la acción

---

<sup>89</sup> Sin embargo, estas distinciones no deben interpretarse de manera demasiado literal, como si existiera necesariamente una dicotomía entre las instancias a las que apela el trabajo y la acción: no hay ninguna razón para que el mismo obrar no integre en sí tanto momentos de trabajo como de acción. La distinción entre las dos actividades no ocurre en un nivel lógico, sino fenomenológico.

<sup>90</sup> Cfr. *HC* p. 267

en cuanto acabar o concluir algo. Como ha señalado la profesora Julia Urabayen, «(...) para la alemana, la acción se expresa principalmente en el momento de iniciativa o *archein*, que luego perdió este significado en favor de su acepción de gobierno. Ése es el sentido que vincula la acción a la natalidad, en cambio el otro, *prattein*, lo vincula a la pluralidad, al momento en que son muchos los que terminan lo iniciado»<sup>91</sup> .

Es como si la acción se dividiese en dos partes, el comienzo, por una sola persona, y la realización, en la cual se asocian muchos, conduciendo, acabando, llevando hasta el fin lo emprendimiento o comenzado. Aquel que inicia algo sólo es capaz de realizar lo que propone con el auxilio de sus pares. Es decir, la libertad no se convierte en libertad política sin el obrar en común; por el poder que surge del obrar en concierto. Así pues, y como la pensadora señala «todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos, si bien es sólo la acción la que no cabe ni siquiera imaginar fuera de la sociedad de los hombres»<sup>92</sup>. Precisamente los antiguos romanos, a quienes Arendt tenía por el pueblo más político que hemos conocido, empleaban las expresiones de «vivir» y «estar entre hombres» (*inter homines esse*) o «morir» y «cesar de estar entre hombres» (*inter homines esse desinere*) como sinónimos<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> URABAYEN, Julia.: Hannah Arendt, en FERNÁNDEZ LABASTIDA, Francisco – MERCADO, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/arendt/Arendt.html>.

<sup>92</sup> Cf. *HC* p.7

<sup>93</sup> Cfr. *HC* p 35

Toda acción se realiza en el entramado de la pluralidad (“red de relaciones humanas”), delante de otros hombres que: interpretan, secundan, apoyan o se oponen a la propia iniciativa mediante la propia acción. Por su naturaleza, la acción resulta en una nueva configuración de la “red de relaciones humanas” en la que siempre se lleva a cabo. Podemos señalar que políticamente considerado aquel que empieza algo sólo puede acabarlo cuando consigue la ayuda de los otros. En este sentido, toda acción es una acción en concierto. Arendt solía citar a Platón: ««es imposible actuar sin amigos y camaradas de confianza» (Platón, Carta VII, 325 d), es decir, imposible alcanzar el sentido del griego *prattein*, a saber, realizar, completar»<sup>94</sup>.

La importancia de la *lexis* o el discurso en política radica por una parte en que la persuasión<sup>95</sup>, no la imposición o la violencia en cualquiera de sus formas es la única manera de lograr que hombres libres actúen en concierto. Arendt a contrapelo de lo que considera toda una línea de pensamiento dentro de la tradición del pensamiento político en occidente, concibe el poder político como resultado de la colaboración libre de los muchos. Se trata de una estructura *primus inter pares* y no de una imposición por la violencia<sup>96</sup>, incluida la del discurso impositivo. La violencia no es el inicio sino el fin de la política, porque es el fin de la acción colaborativa (poder) y del discurso libre.

---

<sup>94</sup> Cf. *PP* p 161

<sup>95</sup> Como veremos, fue articulando una idea de *doxa* que no fuera sinónimo de «ilusorio» sino de discurso adecuado para la experiencia de la pluralidad de los hombres.

<sup>96</sup> Cfr. *OV* pp. 56-57

Para entender mejor la revaloración que Arendt llevó a cabo del papel del discurso y de la persuasión en política debemos resaltar la discrepancia que al respecto creyó encontrar entre Sócrates y Platón<sup>97</sup>. Comencemos señalando que la importancia política de la persuasión en la Grecia Clásica radicaba en que ésta constituía la forma de discurso específicamente político<sup>98</sup>. No obstante, la duda de Platón (contraria a la tradición política de su tiempo) acerca de la validez de la persuasión se encuentra relacionada a su denuncia de la *doxa*.

Arendt piensa que fue precisamente el “espectáculo” de un Sócrates sobrepasado por la opinión de una mayoría lo que provocó que Platón despreciara las *doxai* y buscara criterios absolutos. La concepción política de Platón y, por tanto, de buena parte de la tradición de nuestra filosofía política, descansaría, según Arendt, en un acontecimiento, el juicio y la condena de Sócrates. «El hecho de que Sócrates no hubiese sido capaz de persuadir a sus jueces acerca de su inocencia y sus méritos, los cuales eran bien obvios para el mejor y más joven de los ciudadanos de Atenas, hizo que Platón dudara de la validez de la *persuasión*»<sup>99</sup>.

Platón, a la luz de la experiencia del juicio a su maestro, pretendió llevar a cabo una vuelta de campana al entonces ya viejo argumento de los hombres de acción en contra de los hombres sabios (*sophoi*), quienes, al ocuparse de cosas eternas, es decir, ni políticas ni humanas, son incapaces no sólo de saber qué es lo

---

<sup>97</sup> Debemos destacar que Arendt rechaza el juicio de la tradición que ve en Sócrates, Platón y Aristóteles una tríada cuyo hilo conductor sería la filosofía como *theorein*.

<sup>98</sup> Cfr. *PP* p. 45

<sup>99</sup> Cf. *PP* p. 44

mejor para la *polis*, sino también para ellos mismos. Argumento expresado irónicamente en la anécdota de la risa de la esclava tracia al ver caer a Tales dentro de un pozo frente a sus pies por andar mirando el cielo. Ahora bien, Platón no negó que el objeto de interés del filósofo estuviera en cuestiones eternas e inmutables. Lo que negó fue que eso le hiciese incompetente para desempeñar un puesto en lo político. Arendt lo expresa de esta manera:

«Cuando Platón reclamó el gobierno para el filósofo porque solamente él podía contemplar la idea del bien, la más alta de las esencias eternas, se opuso a la *polis* desde un doble fundamento: en primer lugar, afirmaba que el interés del filósofo por las cosas eternas no le hacía correr el riesgo de convertirse en algo inútil, y, en segundo lugar, declaraba que esas cosas eternas eran aún más «valiosas» que bellas»<sup>100</sup>.

Según la pensadora, la elevación de la idea de bien a lo más alto de la jerarquía en el reino de las ideas (alegoría de la caverna), debe ser comprendida desde un contexto político. Y es que «únicamente si el reino de las ideas estaba iluminado por la idea del bien podía Platón hacer uso de las ideas para fines políticos y, en Las leyes, erigir su ideocracia, en la cual las ideas eternas se transformaron en leyes humanas»<sup>101</sup>. A juicio de la alemana, este reclamo de las prerrogativas de los filósofos sobre la política habría sido suscitado por la experiencia del juicio y condena de Sócrates, no obstante, también consideraba que «la oposición entre verdad y opinión ciertamente fue la conclusión más antisocrática que extrajo Platón del juicio de Sócrates»<sup>102</sup>.

---

<sup>100</sup> Cfr. *PP* p. 48

<sup>101</sup> Cfr. *PP* p. 49

<sup>102</sup> Cfr. *PP* p. 46

Fue precisamente Sócrates, no Platón, el primero de los filósofos en traspasar el límite trazado por la *polis* para el *Sophos*<sup>103</sup>. Pero a diferencia de Platón, Sócrates no afirmaba ser un *Sophos*. Esto queda claro, según Arendt, si analizamos lo que podría ser considerado el *dialegesthai* en cada uno de ellos. Mientras que Platón es el primero en emplear el término y lo concibe como el discurso específicamente filosófico, opuesto a la persuasión y, por tanto, a la retórica, Sócrates, piensa la alemana, fue el primero en hacer uso de la dialéctica entendida como hablar por extenso y de forma sistemática sobre algo con alguien, y considera que muy probablemente el ateniense no la consideraba como opuesta o la contrapartida de la persuasión, ni oponía sus resultados a la opinión o *doxa*<sup>104</sup>.

Según la pensadora, Sócrates consideraba, junto al común de sus conciudadanos, que «la *doxa* era la formulación en el discurso de lo que *dokei moi*, esto es, de «lo que me parece a mí»»<sup>105</sup>. Sin embargo, nuestra autora aclara que la *doxa* no debe ser confundida con lo que Aristóteles denominó el *eikòs*, es decir, lo probable, lo verosímil<sup>106</sup>. La *doxa* socrática trata del mundo tal y como se me muestra. Por lo que no se trata ni de mera arbitrariedad o fantasía, ni de algo absoluto y universalmente válido. Arendt sostenía que con la *doxa*:

«Se asumía que el mundo se muestra de modo diferente a cada hombre en función de la posición que ocupa dentro de él, y que la «mismidad»

---

<sup>103</sup> Cfr. *PP* p. 49

<sup>104</sup> Cfr. *PP* p. 51

<sup>105</sup> Cfr. *PP* p. 52

<sup>106</sup> Cfr. *PP* p. 45

del mundo, su rasgo común *koinon*, como dirían los griegos, «común a todos» u «objetividad» (como diríamos nosotros desde el punto de vista subjetivo de la filosofía moderna), reside en el hecho de que el mismo mundo se muestra a cada cual y que, a pesar de todas las diferencias entre los hombres y sus posiciones en el mundo —y, por tanto, de sus *doxai* (opiniones)— «tanto tú como yo somos humanos»<sup>107</sup>

Lo que Sócrates pretendía llevar a cabo en su vivir en medio del mercado, del intercambio de las *doxai* de sus conciudadanos, era ayudar a los otros a encontrar la verdad de su doxa. «Lo que Platón llamó más adelante *dialegesthai* el propio Sócrates lo denominó mayéutica, el arte de la comadrona: él quería ayudar a los demás a dar a luz lo que ellos mismos pensaban a su manera, a encontrar la verdad en sus *doxai*»<sup>108</sup>.

Ahora bien, la mayéutica socrática descansaba en una doble convicción. Por una parte, en que todo hombre posee su propia *doxa*, es decir, una propia apertura al mundo, por tanto, si se quiere comprender se debe comenzar a preguntar. Resulta imposible saber de antemano qué tipo de *dokei moi* «me parece a mí», posee el otro<sup>109</sup>. Pero lo más interesante de la posición socrática que Arendt cree encontrar es que, así como nadie puede conocer sin diálogo la doxa ajena, nadie puede conocer sin la ayuda del otro la verdad contenida en la propia doxa. La «*dialegesthai*» socrática a diferencia de la platónica «pone de relieve la verdad *no* destruyendo la *doxa* u opinión, sino, por el contrario, revelando la veracidad propia de la *doxa*»<sup>110</sup>. También pone de relieve la necesidad que tenemos de los otros y

---

<sup>107</sup> Cfr. *PP* p. 52

<sup>108</sup> *Ibidem*

<sup>109</sup> Cfr. *PP* p. 53

<sup>110</sup> *Ibidem*

de entablar una relación con ellos bajo el signo de la amistad y el diálogo. La función de la filosofía era por tanto la de favorecer ese diálogo. Como ha señalado el profesor Ricardo Gibu:

«Para Sócrates el filosofar no puede tener un fin fuera del ámbito político y, por tanto, no puede comprenderse como una *theoría*. Lo que él busca como filósofo es crear un mundo común, esto es, una comunidad. Esta realidad política sólo puede surgir a partir de lazos de amistad entre la ciudadanía ateniense dominada por el espíritu agonial y competitivo. La amistad, lejos de generar un proceso de homogenización, hace posible que seres humanos distintos sean compañeros en un mundo común bajo un régimen de igualdad. Sólo el amigo es capaz de crear un diálogo auténtico en el que se busca comprender la verdad contenida en la opinión del otro, sin imponer una verdad ya poseída»<sup>111</sup>.

El mundo, o mejor, el mundo común, como hemos señalado antes, es el objeto de la política, pues es en él donde tanto acción como discurso (actividades específicamente humanas) se llevan a cabo. Ahora bien, ¿qué entendía Arendt por mundo?

### **2.3 Una aproximación a la noción de «mundo» en Arendt**

El concepto de «mundo» en Hannah Arendt nos vuelve a remitir a Heidegger. La pensadora reconoció en el trascurso de una conferencia titulada *La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo*<sup>112</sup> su deuda con la

---

<sup>111</sup> Gibu, R.: *La defensa de la doxa en la obra de Hannah Arendt*, en Revista Veritas, Nº 25 (septiembre 2011) p.65

<sup>112</sup> Impartida en 1954, ante una asamblea convocada por la Asociación Americana de Ciencias Políticas. La Biblioteca del Congreso (americano) guarda varios borradores de esta conferencia. La versión que he consultado es la presentada en la colección *Ensayos de Comprensión 1930-1954*. Cfr. *EU* p. 535



concepción heideggeriana de «mundo». Recordemos que para el filósofo, el «mundo» no es una cosa, sino la condición de toda cosa, u horizonte de inteligibilidad. Por otra parte, el propio Heidegger señala que: «la existencia no se relaciona ocasionalmente con el mundo, es decir, no se relaciona de cuando en cuando con el mundo, pertenece a la esencia de la existencia o *Da- Sein* como tal, es decir, pertenece al existir (...). “Da-Sein” no significa en el fondo otra cosa que ser-en-el-mundo»<sup>113</sup>.

Ahora bien, para Heidegger el mundo es de manera originaria un mundo compartido que remite a otros. Estar en el mundo significa encontrarse de manera originaria en medio de situaciones, cosas y, más importante, otros. De hecho, el análisis de los otros en el mundo, llevado a cabo por Heidegger comienza con las cosas o útiles «a la mano» (*zuhanden*). En la propia entidad de los objetos que manipulamos todos los días se encuentra inscrita una referencia constitutiva a otros *Dasein*. Ya sea en cuento usuarios, proveedores, portadores, propietarios, etc. Los otros comparecen a partir de los entes intramundanos. Los otros no son cosas a la mano o simplemente allí. La trama de referencias de las cosas apunta a los otros destacándolos fuera de la misma trama. Son referencia última e insustituible. Es decir, Heidegger no es ajeno a la pluralidad. Recordemos que El co-estar en el mundo es una característica esencial de la existencia.

---

<sup>113</sup> Cf. Heidegger, M.: *Introducción a la filosofía*. Madrid, Catedra, 1996. p. 253.

No obstante, la filósofa desarrolló su propio concepto de «mundo» y «mundanidad» llevando a cabo una revaloración aún más radical del ser con los otros de la que llevó Heidegger. Como ya hemos mencionado, para el filósofo de la Selva Negra las estructuras públicas de la existencia representan un ámbito de conformismo e inautenticidad. Por su parte, en Arendt se trata del espacio propicio para la libertad (sentido de la política) y aparición del «quien»<sup>114</sup> de los hombres.

No cabe duda de que la noción de “mundo” es tomada por nuestra autora en sentido fenomenológico, pero en el seno de una “particular” fenomenología. Para ella el mundo es el ámbito común de aparición que constituyen los hombres entre sí al actuar y hablar y donde estos se revelan a sí mismos y a los otros. Ahora bien, este concepto no es unívoco en Arendt. Con el concepto de mundo la pensadora se refería, al menos, a dos ámbitos de lo humano distinguibles y entrelazados entre sí.

El mundo puede significar :1) el conjunto del artificio humano (producto del trabajo) y 2) la trama de las relaciones humanas (acción y discurso). En su primer sentido, encuentra su génesis en la actividad del trabajo, es por éste como los hombres transforman y dan consistencia a los elementos que encuentran en la naturaleza. El resultado de dichas transformaciones son los productos que guardan en sí una permanencia que no conoce el devenir cíclico y de la pura naturaleza (labor-consumo) ni la pureza de la instantaneidad de la acción y la palabra. No obstante, en su segundo sentido, el mundo refiere a los espacios de aparición

---

<sup>114</sup> El «quien» único de cada uno, no la idea de «uno» o «el quien» en sentido heideggeriano.

fundados por la acción y el discurso entre los hombres (el producto siempre inacabado de la acción). A la hora de hablar de este segundo sentido del mundo Arendt utiliza la metáfora de la «trama». «A esta realidad la llamamos la «trama» de las relaciones humanas, indicando con la metáfora su cualidad de algún modo intangible»<sup>115</sup> La esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama<sup>116</sup> de las relaciones humanas, que existe donde quiera que los hombres viven juntos.

Que la acción dependa del mundo (en su segundo sentido) en cuanto espacio de aparición, pero al mismo tiempo que la acción sea origen y sustento del mundo (en su segundo sentido) en cuanto espacio entre los hombres, es posible porque el mundo se origina de dos maneras: por una parte, el mundo tiene un origen espontáneo; aparece cada vez que los hombres se reúnen y se manifiestan a través del discurso, y desaparece una vez que los hombres se han separado. Por otra parte, el mundo se origina cuando los hombres acuerdan fundar estructuras que les permitan actuar y discurrir juntos, una vez que las reuniones espontaneas se han disuelto y dado paso a instituciones. Estas estructuras aspiran a ser permanentes, constituyendo un ámbito no sólo público, sino político en el «mundo común».

---

<sup>115</sup> Cfr. *HC* p. 212

<sup>116</sup> Esta noción de mundo, como cambiante trama de las relaciones humanas lleva a Arendt a considerar el teatro como el arte político por excelencia, pues como la propia pensadora señaló «Sólo en él se transpone en arte la esfera política de la vida humana. Por el mismo motivo es el único arte cuyo solo tema es el hombre en su relación con los demás». Cf. *HC* p. 216

Resulta evidente el carácter intergeneracional del mundo. Y es que en ambos sentidos éste antecede a los recién llegados, «La revelación del «quién» mediante el discurso, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias»<sup>117</sup>.

Así pues, para Hannah Arendt existe una mutua dependencia entre el mundo en su primer sentido y el mundo en su segundo sentido, pues, «sin que los hombres hablen de él y sin albergarlos, el mundo no sería un artificio humano, sino un montón de cosas sin relación al que cada individuo aislado estaría en libertad de añadir un objeto más. Pero sin el artificio humano para albergarlos los asuntos humanos serían tan flotantes, fútiles y vanos como los vagabundeos de las tribus nómadas»<sup>118</sup> El artificio humano conforma mundo sólo porque es el escenario de las acciones y palabras de los hombres, pero es precisamente ese artificio el que dota de cierta estabilidad<sup>119</sup> a dichas palabras y acciones. Incluido el ámbito político, lugar por excelencia de la acción y el discurso necesita la cosificación u objetualización de las palabras y los actos en: estatutos, constituciones, leyes, tratados, etc. No obstante, y como veremos, el ámbito político no engloba ni agota la noción arendtiana de mundo.

### **2.3.1 El «mundo común»**

---

<sup>117</sup> Cf. *HC* p. 212

<sup>118</sup> Cf. *HC* p. 230

<sup>119</sup> En el artificio humano puede contarse: tecnología, documentación e literatura científica e histórica, y obras de arte que proporcionan una especie de baluarte civilizatorio.

La idea de «mundo común»<sup>120</sup> representa el concepto más general que desarrolló la filósofa para explicar como la pluralidad de los hombres es esencialmente relacional. Como veremos dicha noción incluye tres tipos de ámbitos de aparición entre los hombres: el privado, el social y el público-político. Si bien la acción absolutamente privada de los otros es imposible, dado que actuar es en primer lugar aparecer delante de otros y co-actuar con otros a través de la *lexis* y la *praxis*, más que de un “espacio público o político” lo que necesitan los hombres es un “espacio de aparición”, y este puede surgir, en mi opinión, incluso en los ámbitos que solemos denominar privados.

Considero que con la distinción: «mundo común»<sup>121</sup>, «espacio de aparición»<sup>122</sup>, «esfera pública»<sup>123</sup> es posible contravenir la interpretación usual sobre la acción en Hannah Arendt (suele basarse en la sola lectura de *La Condición Humana*, a saber, que sólo es posible en la esfera pública o política. Precisamente una de las ocasiones en las que Arendt distinguió con claridad entre el mundo común y espacio público, fue en su ensayo “*Some Questions Concerning Moral Philosophy*” (*Algunas cuestiones relativas a la filosofía moral*), escrito tiempo después de la polémica «Eichmann». Allí indica la existencia de una clase de acción no política<sup>124</sup>.

---

<sup>120</sup> Esta expresión es empleada por Arendt en numerosas obras. Siempre con el mismo sentido, el mundo nunca existe en solitario.

<sup>121</sup> Por ejemplo Cfr. *RJ* p. 166

<sup>122</sup> Por ejemplo Cfr. *HC* p. 226

<sup>123</sup> Por ejemplo Cfr. *HC* p. 71

<sup>124</sup> Cf. *RJ* p. 124

Si las nociones de «mundo común» o «espacio de aparición» fueran idénticas a «esfera pública» sería verdad que no es posible la acción en la esfera privada<sup>125</sup>, pero «mundo común», «espacio de aparición» y «esfera pública» no son conceptos intercambiables. El mundo común es una noción mucho más amplia e integra no sólo la esfera público-política, sino la «privada» y lo social. En *La Promesa de la Política* Arendt sostiene que:

«(...) siempre que se juntan hombres -sea privada, social o público-políticamente- surge entre ellos un espacio que los reúne y a la vez los separa. Cada uno de estos espacios tiene su propia estructura, que varía con el cambio de los tiempos y que se da a conocer en lo privado en los usos, en lo social en las costumbres y en lo público en las leyes, las constituciones, los estatutos y similares. Donde quiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este «espacio entre» [*zwischen-Raum*] donde tiene lugar todos los asuntos humanos»<sup>126</sup>.

Así pues, lo que aporta la pauta de la acción en cada ámbito es el eje rector: los usos en lo privado, las costumbres (podríamos decir las convenciones) en lo social y las leyes en lo político. El ámbito político es el más estable y propicio para la libertad porque en principio reside en la estabilidad y certidumbre de constituciones, leyes, tratados (es decir promesas) que se conceden y erigen los diversos y más o menos libre de los prejuicios de la idiosincrasia de los usos y los prejuicios de las costumbres). Ahora bien, los análisis de la pensadora llevados a cabo sobre el mundo común (principalmente en *La Condición Humana*) dejan ver una tensión existente entre los tres ámbitos del mundo, es decir, la pugna por el

---

<sup>125</sup> Esta distinción entre esfera pública y privada es retomada de la tradición y desarrollada por Arendt en el capítulo primero de *La Condición Humana*, en ella asegura que la distinción tiende a desaparecer en el mundo moderno.

<sup>126</sup> Cf. *PP.* p.138

predominio de uno sobre los otros dos. Así, por ejemplo, una de las tesis de nuestra autora señala que en el mundo moderno se verifica una tendencia a subsumir lo privado y lo público en lo social. Para ilustrar lo anterior (y enfatizar la postura de Arendt) podríamos señalar el caso de la “cacería de brujas” que el senador republicano Joseph McCarthy encabezó durante los primeros años de la década de los 50s contra los llamados “comunistas infiltrados”<sup>127</sup> y en pro de “la salvaguarda de los valores americanos”. Ante esta situación, que pretendía dividir a los ciudadanos americanos en “buenos” y “malos”, teniendo como criterio de juicio una supuesta “identidad de lo americano”, la pensadora escribió en su ensayo “*Los ex comunistas*” (1953):

«América, esta república, la democracia en la que estamos, es una cosa viviente que no puede ser contemplada o categorizada como la imagen de una cosa que yo puedo hacer; no puede ser fabricada. No es y nunca será perfecta, porque aquí no corresponde el estándar de perfección. El desacuerdo pertenece a esta materia viva tanto como el acuerdo. Las limitaciones del desacuerdo son la Constitución y la Carta de Derechos, y nada más. Si alguien intenta «hacer América más americana» o un modelo de una democracia de acuerdo con cualquier idea preconcebida, solo podrá destruir América»<sup>128</sup>.

La cita pone de manifiesto dos consideraciones de lo político en Hannah Arendt que hemos tratado hasta aquí. Por una parte, la naturaleza inacabada, casi viva de lo esfera pública: su permanente *in fieri* (debida a la natalidad o podríamos decir “natandad” humana) y a que es fruto de la acción no del trabajo. Por otra parte,

---

<sup>127</sup> Intelectuales, artistas y profesionales liberales debían demostrar un pasado limpio de vínculos e incluso de simpatías hacia todo lo que tuviera que ver con el marxismo si no querían ser acusados de deslealtad o traición hacia América.

<sup>128</sup> Cf. *EU* p. 481

la apertura propia de lo político al disenso y al desacuerdo en libertad, garantizada y limitada por un orden institucional.

Respecto a la relación de lo privado y lo público, podríamos resaltar la valoración positiva y políticamente necesaria de la esfera o ámbito privado que lleva a cabo nuestra autora. Valoraba la esfera privada, entre otras razones, por ser espacio propicio para el amor<sup>129</sup> (donde el interés no es el mundo, sino el otro) y lugar propicio para la reflexión, incluida la política. Un lugar al que nos retiramos a pensar y juzgar el mundo. Es ese énfasis en la libertad de pensamiento y juicio lo que explica, en parte, su determinación de mantener la distinción entre los diversos ámbitos del mundo. No obstante, la política también tiene la tarea de proteger ese espacio. Podemos decir que en buena medida la política es *cura mundi*. El mundo comprendido en clave arendtiana, como ser entre los hombres y referencia común para cada uno. Esta *cura mundi*, descansaría en un *amor mundi*.

### **2.3.2 El «*amor mundi*» como aptitud adecuada para la política**

Al tratar el *amor mundi* en Arendt, podemos citar a Daniel Fernández López, quien en su trabajo “*El concepto de amor en Hannah Arendt*”, señala que: «en el pensamiento de Hannah Arendt (1906-1975), el amor es un concepto equívoco. Por un lado, la autora judía afirmó que el amor no solo era una fuerza apolítica sino

---

<sup>129</sup> Más adelante veremos que el amor es un término equívoco en Arendt.



antipolítica<sup>130</sup>. Sin embargo, por otra parte, acuñó una expresión —*Amor mundi*— de notorias implicaciones políticas»<sup>131</sup>.

Arendt considera que el hombre se encuentra bien dispuesto para la acción cuando establece con el mundo, comprendido como el conjunto del artificio humano, pero principalmente, como el entramado de las relaciones humanas, una relación bajo el signo del *amor mundi*. Y es que para la pensadora el mundo sólo se torna un lugar habitable si asumimos por amor y gratitud al haber nacido la responsabilidad en la corresponsabilidad con nuestros pares. Sin la irrupción de los hombres, el mundo, abandonado a sus fuerzas y tendencias se convierte en un «desierto». Arendt propone entonces que «(...) el punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre». Ahora bien, al poner al mundo en el centro de la política no se sitúa a la Humanidad, sino a los hombres concretos en su pluralidad (podríamos decir pluralidad-intergeneracional). No se trata de poner al centro a la «Humanidad», en todo lo que tiene de monstruosamente abstracto (a la «Humanidad» no le sucede nada si nacen o mueren un millón de personas más)<sup>132</sup>. Sería volver a caer en algunas de las ideologías modernas de la historia. «A través de la representación de una historia universal la pluralidad de los

---

<sup>130</sup> Cf. *HC* p. 261 Se refería al amor de los amantes donde se incluye la dimensión erótica, y donde se busca una relación sin la mediación del mundo. La preocupación no es el estado del mundo.

<sup>131</sup> Fernández López, D.: *El concepto de amor en Hannah Arendt*. Foro Interno. Anuario de Teoría Política, vol. 16, 2016, pp. 101-102.

<sup>132</sup> Dada la unicidad relacional de las personas, la pérdida de cualquiera conlleva un empobrecimiento de este. (una pérdida que no sólo se da por la muerte, también por la “inmigración interior” (alienación del mundo al yo) forzada o no. Podríamos señalar a la *Fuga mundi* como la actitud contraria al amor mundi en Arendt. Esta actitud se verá plasmada de alguna manera cuando abordemos el juicio en Arendt. Precisamente para ella lo más característico de la experiencia de la modernidad es la progresiva pérdida de mundo.

hombres se diluye en un individuo humano que también se denomina humanidad. De ahí lo monstruoso e inhumano de la historia, que al fin se impone plena y brutalmente a la política»<sup>133</sup>.

El *amor mundi* pone de manifiesto que si la acción política ha de estar dotada racionalidad deberá descansar a su vez en la propia estructura del ser *inter homines*, es decir, en la pluralidad donde se efectúa. Como veremos, ante el riesgo de la arbitrariedad de la libertad en el mundo, los criterios para la deliberación y juicio emergerán del mismo ser con los otros.

---

<sup>133</sup> Cf. *PP* p. 133

### CAPÍTULO III

## EL JUICIO Y LAS CONDICIONES DE LA POLITICA

Hannah Arendt ejerció el juicio político desde joven. Mucho tiempo antes de comenzar a tematizarlo. Quien lea alguna de las biografías que se han escrito sobre la pensadora así lo constatará. Sin embargo, en su adolescencia y juventud temprana, la que llegaría a ser una de las teóricas políticas más agudas e incisivas de su tiempo se mostraba ajena a la política<sup>134</sup>. Fueron los acontecimientos históricos los que la motivaron a dejar de lado su *apolitia* y a desarrollar una mentalidad política.

En una entrevista concedida en 1964 y realizada por el periodista alemán Günther Gaus<sup>135</sup>, Arendt manifestó que desde 1931 leía la prensa con ansiedad, formaba sus opiniones y se encontraba convencida de que los nazis tomarían el poder y que los judíos no podían quedarse en Alemania<sup>136</sup>. A juzgar por lo dicho en la entrevista, podemos considerar al incendio del *Reichtag* (27 de febrero de 1931) el punto de inflexión y tránsito desde su intelectualismo apolítico a uno interesado en el devenir político concreto<sup>137</sup>. A su vez, motivada por ese mismo acontecimiento, dejó de ser una simple espectadora.

---

<sup>134</sup> Cfr. Young-Bruehl, E.: *Hannan Arendt, una biografía*. Paidós. Barcelona, 2006. p. 108.

<sup>135</sup> Se emitió por la televisión de Alemania Occidental el 28 de octubre de 1964. Posteriormente su publicó bajo el título “¿*Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*” (¿“Qué queda? Queda la lengua materna”). La entrevista se encuentra publicada en *EU* pp.17-40

<sup>136</sup> Cfr. *EU* p. 20

<sup>137</sup> Si bien y como la propia pensadora llegó a señalar ese paso también se debió al encuentro con hombres políticamente juzgantes, tales como *Kurt Blumenfeld* y *Heinrich Blücher*.

Respecto al compromiso político de la Arendt durante sus primeros años de juventud podemos señalar que primero comenzó a hospedar en su departamento de Berlín a comunistas buscados por los nazis, después a colaborar activamente con un movimiento sionista clandestino (aun cuando ella no era una sionista convencida). Posteriormente llevó a cabo un trabajo ilegal y peligroso en la Alemania de su tiempo: recolectar toda clase de material antisemita de los archivos de la Biblioteca Estatal Prusiana. Dicho material, llamado por los sionistas «propaganda del terror» se quería fuera exhibido en la protesta formal que los sionistas querían presentar en el marco del 18° Congreso Sionista previsto para el verano de 1933 en Praga. No obstante, fue arrestada poco tiempo después de emprender dicha actividad. Sin embargo, logró salir de la cárcel (tras ocho días) mediante una serie de ingeniosas y fantásticas declaraciones. La pensadora no tentó a la suerte dos veces y en otoño del mismo año marchó al exilio en Francia (donde siguió con su actividad política)<sup>138</sup>.

Es verdad que su involucramiento activo en el devenir político fue menguando tras la Segunda Guerra Mundial, pero nunca dejó de ser una espectadora reflexiva y de externar su juicio en múltiples ocasiones<sup>139</sup>; aun cuando esto le acarrearía

---

<sup>138</sup> Cfr. *EU* pp. 21-23 Después de su oportuna salida de Alemania y estando en París colaboró en una serie de organizaciones que ayudaban a judíos a emigrar a otros países, hasta que en 1939 estalló la guerra. A Arendt como judía de origen alemán en Francia, le fue ordenado presentarse antes las autoridades francesas, quienes la internaron junto a miles de mujeres en el campo de internamente de Gurs.

<sup>139</sup> Consideró al juicio como la más política de las facultades mentales, y lo ejerció copiosamente. Durante años en los Estados Unidos no hubo evento o acontecimiento

incomprensiones de todo tipo. Trabajos como *Reflexiones sobre Little Rock* y *Eichman en Jerusalem* dan prueba de ello.

En resumen, podemos señalar que, pensar y juzgar el *in fieri* del mundo fue, en buena medida, lo que llevó a cabo la filósofa a lo largo de su vida<sup>140</sup>. Por lo que no sorprende que haya formulado una serie de reflexiones sobre el juicio político que, como pretendo mostrar, responde en última instancia a las condiciones de la política que hemos desarrollado anteriormente<sup>141</sup>.

Entre las dificultades que un empeño como el nuestro supone se encuentra el que Arendt no desarrolló de forma sistemática una teoría del juicio. Esto se debió (al menos en parte) a que cuando se disponía a trasmutar en papel las reflexiones de toda una vida al respecto, la muerte impidió la realización de su propósito. En diciembre de 1975 fallece la pensadora; con su deceso deja inacabada una de sus obras maestras, su libro *The life of the Mind* (*La vida del espíritu*). La obra estaba proyectada en tres partes: *El pensamiento*, *La voluntad* y *El juicio*. Para entonces

---

relevante para la vida pública en el que Arendt no se formara y diera a conocer su juicio, su opinión.

<sup>140</sup> Podemos decir que Arendt antes de realizar su teoría, la llevo a la práctica. ¿Qué es su afamada obra *Los orígenes del totalitarismo* si no el resultado de un continuado ejercicio del comprensión y juicio? Un intento de entender fenómenos inéditos como el nazismo y el estalinismo, sin reducirlo a supuestos precedentes. Esto no se debía a un capricho, sino a los fenómenos mismos.

<sup>141</sup> Los últimos años de su vida los dedicó a ir gestando su concepción acerca del juicio, no obstante, desde los años cincuenta, desde muy temprano, fue desarrollando en diversos libro, conferencias y artículos, una serie de consideraciones sobre el prejuicio y el juicio en general, y sobre el juicio político en particular.

Arendt había logrado terminar las primeras dos y se disponía a comenzar a redactar la tercera.<sup>142</sup>

Respecto a la importancia que habría tenido *El Juicio* al interior de la *Vida del Espíritu* y en la propuesta general arendtiana, ha señalado J. Glenn Gray, amigo de la pensadora: «Ella consideraba el “juicio” su golpe maestro y esperaba que le permitiera resolver el *impasse* al que parecían haberla conducido sus reflexiones sobre la voluntad»<sup>143</sup>. El *impasse* radicaría en la espontaneidad absoluta de la voluntad (algo que ha quedado de manifiesto al tratar la cuestión de la natalidad). De alguna manera, con *La vida del Espíritu*, Arendt pretendía llevar a cabo algo semejante a lo que Kant pretendió con su *Crítica del Juicio*, una mediación entre las facultades del entendimiento y la razón. En este caso entre la voluntad y el pensamiento.

Dada la importancia que parece haber tenido «el Juicio» en el frustrado proyecto arendtiano, han sido varios los estudiosos que se han dado a la tarea de rastrear su legado del juicio. Aunque son muchas las interpretaciones, todos coinciden en que lo que la pensadora nos legó al respecto se encuentra contenido, principalmente<sup>144</sup>, en una serie de conferencias sobre la filosofía política de Kant

---

<sup>142</sup> Poco tiempo después del fallecimiento de la pensadora, una hoja fue encontrada en su máquina de escribir; en ella sólo estaban escrito el encabezamiento, «El juicio», y dos epígrafes.

<sup>143</sup> Cfr. Beiner, R.: *Hannah Arendt y la Facultad de Juzgar*, en Arendt, H.: *Conferencias Políticas sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires, Paidós, 2009. p. 158

<sup>144</sup> Tres son las fuentes principales (según los estudiosos) a la hora de tratar de formarse una idea de la orientación que la pensadora habría seguido al escribir «El juicio»: El Post Scritum a «El pensamiento», trece conferencias sobre la filosofía política de Kant.<sup>144</sup> y

(dictadas por primera vez durante un curso semestral de 1970 en la *New School for Social Research*). Allí, la alemana expresaba su convicción de que es posible llevar a cabo una serie de paralelos entre lo tratado en la primera parte de *La crítica del Juicio* de Kant (juicio estético) y el juzgar político<sup>145</sup>. La idea principal en *las Conferencias sobre la filosofía política de Kant*<sup>146</sup> es que en la *Crítica del Juicio* late una poderosa filosofía política<sup>147</sup>. La tercera Crítica sería, aun cuando el filósofo de Königsberg pareciera no haberse percatado de ello<sup>148</sup>, su legado más valioso a los filósofos políticos. Los temas tratados en la *Crítica del Juicio*, así como algunos de los conceptos allí propuestos («validez ejemplar», «imaginación reproductiva», «mentalidad ampliada», etc) guardarían insospechadas implicaciones para una filosofía política a la altura de las condiciones humanas de la natalidad y la pluralidad.

---

“Thinking and Moral Considerations” (escrito en el tiempo en que escribía su postrera obra *La vida del Espíritu*).

<sup>145</sup> Cf.: *LKPP* p. 116

<sup>146</sup> No debemos olvidar que se tratan de notas preparatorias para las conferencias, no se pueden tomar como textos definitivos. No obstante, con relativa seguridad es posible afirmar que las ideas allí vertidas serían base para el desarrollo de una propuesta más acabada.

<sup>147</sup> Arendt es tajante y considera que la auténtica filosofía política kantiana debe ser desarrollada a partir de la crítica del juicio. Ahora bien, esta pretensión ha marcado precedente y no ha sido exclusiva de Arendt como señala Jonathan Peter Schwartz, en su trabajo *Arendt's Judgment. Freedom, Responsibility, Citizenship*; entre los que han leído la crítica del Juicio de Kant en clave política se encuentran según Schwart: Rudolf A. Makkreel, en sus obras: 1) *Imagination and Interpretation in Kant* (1990), 2) *Reflective Judgment, Orientation, and the Priorities of Justice* (2001), y 3) *The Role of Judgment and Orientation in Hermeneutics* (2008); Alessandro Ferrara, en sus obras: 1) *Justice and Judgment* (1999), 2) *The force of Example* (2008); y María Pía Lara, en su obra *Narrating Evil Cf. Arendt's Judgment. Freedom, Responsibility, Citizenship* (2007).

<sup>148</sup> Arendt consideraba que dado que el juicio estético es el único aspecto de la teoría crítica de Kant que apela a la condición política fundamental (pluralidad), debió haber echado mano de una versión política del juicio estético más que de la apelación histórica del juicio teleológico cuando trataba de comprender el significado del fenómeno político. El error crucial que Kant comete en su filosofía política argumenta Arendt es que él ubica la acción política en la esfera de la moral y el juicio político en la esfera de la naturaleza, lo que le lleva a emplear el juicio teleológico antes que el juicio de gusto.

En el presente capítulo, pretendo mostrar cómo las consideraciones sobre el juicio y el prejuicio en Arendt responden a las condiciones de la política antes desarrolladas. Ahora bien, me centro más en hacer expresa dicha relación y menos en pretender reconstruir lo que podría haber sido una versión acabada del juicio en Arendt (los intentos al respecto son numerosos). Más bien, trato de evidenciar los paralelos que la pensadora estableció entre algunas consideraciones del juicio estético de Kant<sup>149</sup> y su incipiente teoría del juicio político, teniendo como clave de lectura las condiciones de la política presentadas en los capítulos anteriores.

Sin embargo, antes de tratar de acercarnos a la tematización del juicio llevada a cabo por Arendt<sup>150</sup>, abordaremos una serie de consideraciones previas que llevé a cabo sobre los prejuicios<sup>151</sup> en general y los prejuicios en política en particular, pues considero que resulta de importancia a la hora de hacernos una idea de conjunto de su doctrina respecto al papel del juicio en política.

---

<sup>149</sup> Ahora bien, no pretendo llevar un tratamiento exhaustivo del juicio estético kantiano, pretensión que excedería el propósito del presente, tan solo evidenciar los correlatos entre la teoría kantiana y la arendtiana.

<sup>150</sup> Sobra decir que por juicio político aquí no debe entenderse los procesos de orden constitucional cuya finalidad es deslindar responsabilidades a los funcionarios públicos del máximo nivel como jefes de Estado o secretarios de fuerzas armadas por presuntas violaciones a las constituciones de sus respectivos países. Un caso paradigmático de esta clase de "juicios políticos" o "*Impeachment*" es el proceso al que ha sido sometida la ex presidenta de Brasil Dilma Rousseff a finales de agosto del 2016. No obstante, dicho evento da lugar necesariamente a "juicios de orden político" paralelos al mismo proceso que buscan hacer inteligible, en este caso, el estado político del Brasil.

<sup>151</sup> Considero que la importancia del prejuicio en Arendt se remonta a su trabajo sobre los *Orígenes del Totalitarismo*, y que sigue siendo un tema poco tratado por la crítica.



### **3.1 El prejuicio**

El propósito de este apartado es doble, por una parte, ocuparnos de algunas distinciones que la pensadora realizó en torno a los prejuicios: «prejuicios auténticos», «prejuicios inauténticos»; así como entre «prejuicios *contra* la política» y «prejuicio *sobre* la política». Por otra parte, pretendo poner de manifiesto la importancia del concepto de «natalidad» de Arendt en su consideración del prejuicio y el juicio político; la exigencia de mantener lo que he denominado en otras partes de este trabajo una «mira acontecimental» o «mirada natal» sobre la historia y el devenir político concreto.

#### **3.1.1 Prejuicios auténticos y prejuicios inauténticos**

En distintos pasajes de su obra, principalmente en las notas escritas durante los 50s en vista a *Introducción a la política*, Arendt desarrolló una serie de consideraciones y distinciones en torno al prejuicio. Por ejemplo, señalaba que los prejuicios auténticos a diferencia de los inauténticos no afirman ser o pasar por juicios apelando con toda naturalidad a un «dicen» o «se dice»<sup>152</sup>, aun cuando dicha apelación no se haga de forma explícita<sup>153</sup>. Por otra parte, consideraba que los prejuicios auténticos encierran un «juicio» que en su día (*iam nom*) tuvo un fundamento legítimo en la experiencia. Sólo se ha convertido en prejuicio al ser arrastrado sin revisión a través del tiempo<sup>154</sup>. Sin embargo, la filósofa se encontraba

---

<sup>152</sup> Resulta evidente la cercanía de lo planteado por Arendt y lo expresado por Heidegger en los párrafos dedicados al «*Das Man*» y a las «*Gereden*» en *Ser y tiempo*.

<sup>153</sup> Cfr. *PP* p.138

<sup>154</sup> *Ibidem*

convencida de que resulta imposible la vida sin los prejuicios. Una vida sin prejuicios exigiría un estado de alerta sobrehumano<sup>155</sup>.—Es decir, no lograríamos responder a todas las increpaciones de la realidad; a todas las ocasiones que ésta exige ser pensada y juzgada<sup>156</sup>.

Así pues, el prejuicio no sólo se adelanta al posible juicio de la experiencia presente, sino evita que ésta se incorpore a la reflexión. No obstante, «El peligro del prejuicio reside precisamente en que siempre está bien anclado en el pasado y por eso se avanza al juicio y lo impide, imposibilitando con ello tener una verdadera experiencia del presente»<sup>157</sup>. Es por ello por lo que Arendt señala que si se quiere disolver un prejuicio se debe redescubrir los juicios pretéritos o juicios previos que contiene, esto es, se debe mostrar su contenido de verdad<sup>158</sup>. Y es que, en el mejor de los casos y «puesto que el prejuicio, al recurrir a lo pasado, se avanza al juicio, ve limitada su legitimidad temporal a épocas históricas —continuamente la gran mayoría— en que lo nuevo es relativamente raro en las estructuras políticas y sociales y lo viejo predomina.»<sup>159</sup> Es decir, es en tiempos de crisis cuando resulta incluso peligroso operar bajo los prejuicios, pues estos se tambalean ante la novedad de los acontecimientos. La sustitución del juicio por el prejuicio resulta

---

<sup>155</sup> Cf. *PP* p. 137

<sup>156</sup> Respecto a la diferencia entre la facultad de pensar y la facultad de juzgar podemos señalar que ésta última opera con particulares. El juicio se encuentra más cercano al mundo de las apariencias porque trata con particulares, mientras que el pensamiento con universales.

<sup>157</sup> Cf. *PP* p.138

<sup>158</sup> *Ibidem*.

<sup>159</sup> Cf. *PP* p.139

peligrosa cuando afecta al ámbito político, donde no podemos movernos sin juicios<sup>160</sup>.

Un ejemplo paradigmático del peligro, incluso el drama al que puede conducir actuar bajo el influjo del prejuicio en determinadas circunstancias lo encontramos en los *Orígenes del Totalitarismo*, allí la pensadora señala uno de los prejuicios que, en su opinión, la mayoría de los judíos europeos compartían desde finales del siglo XVIII (empezando por sus consejos) contra el pueblo llano y a favor de las autoridades de los reinos y estados que habitaban (La cursiva es mía):

De todos los pueblos europeos, los judíos han sido los únicos sin un Estado propio y se han mostrado, precisamente por esta razón, dispuestos y apropiados para alianzas con Gobiernos y con Estados, sea cual fuere lo que estos Gobiernos o Estados podían representar. (...) El escaso conocimiento y la práctica tradicional que aportaron a la política tuvieron su origen durante el Imperio romano, en el que fueron protegidos, por así decirlo, por el soldado romano, y más tarde, en la Edad Media, cuando buscaron y obtuvieron protección —contra la población y contra los señores locales— de remotas autoridades monárquicas y de la Iglesia. De estas experiencias habían extraído de alguna forma la conclusión de que la autoridad, y especialmente la autoridad suprema, les era favorable y de que los funcionarios de escasa categoría, y especialmente el pueblo corriente, les eran adversos. *Este prejuicio, que expresaba una definida verdad histórica, pero que ya no correspondía a las nuevas circunstancias, se hallaba profundamente enraizado y era inconscientemente compartido por la vasta mayoría de los judíos, de la misma manera que los prejuicios correspondientes sobre los judíos eran comúnmente aceptados por los gentiles*<sup>161</sup>.

---

<sup>160</sup> Cf. *PP* p. 138

<sup>161</sup> Cf. *OT* p.43 Resulta interesante que el termino prejuicio aparezca un sinnúmero de veces en los Orígenes del totalitarismo, en variadas combinaciones: «prejuicios de masas» p. 29, «viejos prejuicios» p. 42, «prejuicios de clases,» p. 48. «Prejuicios de naciones» «prejuicios nacionales» p. 81, «prejuicios estúpidos» p. 271. «prejuicios militaristas» p. 308 «prejuicios de la sociedad» p 359.

La nueva opinión o juicio sólo se puede ganar en combate con el prejuicio. Así pues, Arendt consideraba que, en buena medida, juzgar políticamente es poner a revisión constante los juicios previos acerca del estado de cosas del mundo. No se trata sólo de juzgar los nuevos acontecimientos, sino de volver a juzgar los juicios previos, dilucidar los prejuicios y las viejas convicciones a la luz de las nuevas experiencias. Tal vez podamos señalar, siguiendo a nuestra autora, que una de las cualidades del hombre políticamente dispuesto es la de mantener una actitud delante de lo histórico que podríamos denominar: «acontecidental o natal».

### **3.1.2 Prejuicios contra y sobre la política**

Ahora bien, los esfuerzos de Hannah Arendt en la dilucidación de los prejuicios se debieron, en buena medida, a que consideraba que en el “mundo moderno<sup>162</sup>” toda tematización del ser de la política debía comenzar dando cuenta de los prejuicios contra la misma. «En nuestro tiempo, si se quiere hablar sobre la política, debe empezarse por los prejuicios que todos nosotros, si no somos políticos de profesión, albergamos contra ella»<sup>163</sup>. La pensadora se encontraba convencida que el peligro que encierran los prejuicios contra la política es que debido a ellos ésta desaparezca del todo. Precisamente uno de los prejuicios contra la política que ponía en peligro la misma existencia de la política en el tiempo en que escribía sus consideraciones al respecto<sup>164</sup> (la década de los 50s, en el marco del comienzo de

---

<sup>162</sup>. Resulta relevante señalar que para la filósofa el mundo moderno data de las primeras explosiones atómicas, pues han venido a alterar la configuración y comprensión no sólo de la guerra sino de la vida misma. Cfr. *HC* p. 18

<sup>163</sup> Cfr. *PP* p.134

<sup>164</sup> Pero lo que propone Arendt es que nos liberemos de los prejuicios contra la política, en lugar de “liberarnos” de la política.

la Guerra Fría) y, aún hoy, ha quedado bien expresado en un pasaje de *La promesa de la política*. Me permito reproducirlo aquí:

«Tras los prejuicios contra la política se encuentra hoy día, es decir; desde la invención de la bomba atómica, el temor de que la humanidad provoque su desaparición a causa de la política y de los medios de violencia puestos a su disposición, y la esperanza -unida estrechamente a dicho temor- de que la humanidad será razonable y se deshará de la política antes que de sí misma (mediante un gobierno mundial que disuelva los conflictos burocráticamente y que sustituya los ejércitos por cuerpos policiales). Ahora bien, esta esperanza es utópica si por política se entiende -cosa que generalmente ocurre- una relación entre dominadores y dominados. Bajo ese punto de vista, en lugar de una abolición de lo político obtendríamos una forma despótica de dominación ampliada hasta lo monstruoso, en la cual el abismo entre dominadores y dominados tomaría unas proporciones tan gigantescas que ni siquiera serían posibles las rebeliones, ni mucho menos que los dominados controlasen de alguna manera a los dominadores»<sup>165</sup>.

Como podemos ver, la filósofa señala que los prejuicios contra la política tienen como supuesto o descansan en una determinada comprensión de la misma. La política sería esencialmente la relación entre gobernantes-gobernados o dominadores-dominados. En buena medida la crítica de la alemana a nuestra tradición de pensamiento político es una crítica a esa consideración de lo político. La pensadora señala al respecto que «ésta es la idea central de *El político* de Platón: el gobernante ideal (archon) no actúa; es el hombre sabio que inicia y conoce el fin intencional de la acción y por ello gobierna»<sup>166</sup> Con Platón se ha abierto, según Arendt, una brecha entre los dos modos de la acción griega: *archein* y *prattein*. Y una división entre quienes saben y no actúan y los que actúan y no saben, es decir, entre pensamiento y acción. Como hemos establecido en los capítulos I y II, nuestra

---

<sup>165</sup> Cf. *PP* p. 135

<sup>166</sup> Cf. *PP* p. 113

autora, por su parte, tiene en mente una consideración muy diferente; una concepción fundada en una filosófico-política de cómo se presentan los hombres y no el Hombre, bajo las condiciones de la natalidad y la pluralidad<sup>167</sup> y donde la diferencia entre gobernantes y gobernados no es el fundamento.

La pensadora considera entonces que los prejuicios contra la política pueden, por una parte, acabar con la política misma (entendida como ámbito de libertad y acción participativa y discurso deliberativo) y, por otra, que descansa en lo que podríamos denominar un prejuicio *sobre* el fenómeno político y sus condiciones. Una incompreensión de lo político propio; un “prejuicio profesional o gremial” de los filósofos desde los albores de nuestra tradición de pensamiento político.

La teoría del juicio de Arendt es parte importante de sus esfuerzos por conciliar pensamiento y acción, filosofía y política. Como veremos, al núcleo de su propuesta se encuentra su intento de clarificación de la noción de *sensus communis*. Se trata de una especie de “sexto sentido” que nos coloca dentro y hace posible el «mundo común» al que nos hemos remitido con anterioridad.

### ***3.2 Aproximación a la teoría del juicio de Hannah Arendt***

---

<sup>167</sup> Arendt en el ámbito político no aceptada que cualquier forma de “gobierno” sea política. Por ejemplo, al igual que los griegos antiguos jamás habría considerado política la dominación de uno sobre miles como en el caso del imperio persa o del régimen nacional socialista, porque allí no existía espacio de libertad ni relación entre pares.

Lo primero que hay que señalar respecto a la teoría del juicio de Arendt es la centralidad que el filósofo de *Königsberg* tiene en ella. Ya desde la década de los 50s (concretamente en el ensayo *Comprensión y política*) retoma la distinción kantiana entre «juicios determinantes» y «juicios reflexionantes». Como es sabido, para Kant el juzgar tiene dos significados diferenciados, aunque en el habla cotidiano los solamos encontrar indiferenciados. Por una parte, puede significar la subsunción de lo singular bajo algo general o universal, mirando a su clasificación. Generalmente juzgar es pensar el particular como contenido en el universal. Si el universal es dado como regla, principio o ley, el juicio que subsume el particular bajo él es de carácter determinante. Pero dado que podemos encarar lo nunca visto y para lo que no contamos con criterios donde subsumir, juzgar también puede referir a una clase de juicio que sólo apela a la evidencia misma de lo juzgado, su único presupuesto es la capacidad humana para el juicio. Esta segunda clase de juicio tiene que ver más con la capacidad para diferenciar o distinguir y menos con la de ordenar y subsumir. Se trata de un juzgar sin categorías previas, como en el caso del juicio estético o de gusto kantiano (*Geschmacksurteil*)<sup>168</sup>.

La “adopción” llevada por la pensadora del juicio estético kantiano se comprende, por una parte, en que allí se encuentre la facultad de juicio como la capacidad de lidiar con un particular desde su ser particular, es decir, sin subsumirlo

---

<sup>168</sup> A primera vista el gusto parece ser al igual que el olfato el sentido más privado de todos, lo mismo tendría que ser su empleo metafórico. No obstante, Kant observó algo verdaderamente asombroso respecto al gusto, el sentido común que le es propio. Kant considera que sobre esta segunda clase de juicio no es posible disputar, pero si discutir y llegar a acuerdos.

en universales preestablecidos. Arendt pretendía poner de manifiesto que la crisis del juicio entendido como la facultad de subsumir los particulares en categorías no agota nuestra capacidad de juzgar y comprender (crisis experimentada en opinión de Arendt ante los totalitarismos). Podemos sostener junto a la pensadora que la pérdida de las categorías donde subsumir los particulares no pone fin a nuestra capacidad de juicio. Seres que pueden traer la novedad (natalidad) están bien dotados para juzgar y comprender lo inédito. Precisamente nuestra autora considera que lo que vino a poner fin el totalitarismo no fue nuestra capacidad de juzgar, sino a desbordar los criterios y las categorías previas para la comprensión de la moral y la política.

Establecido la distinción anterior, la cual guarda una estrecha relación con el desarrollo que llevó la filósofa sobre la natalidad y la contingencia de la histórica, podemos señalar, a grandes pinceladas, la teoría del juicio político de Arendt en toda su dependencia y bajo el criterio de la pluralidad. Existiendo los hombres en un «mundo común», cada uno posee una perspectiva única del mismo, por lo que cualquier discusión que podamos tener sobre el mundo y lo que aparece en él guarda la forma de la *doxa* (*dokei moi*. “me parece que” *Lo que se me aparece*)<sup>169</sup>. Sin embargo, esta apelación a la *doxa* no significa que nuestros juicios se encuentren condenados a la pura subjetividad. Arendt argumenta que, en la *Crítica del Juicio* (respecto al juicio estético), Kant articuló una forma de validez

---

<sup>169</sup> Más adelante volveremos a la revaloración de la *doxa* en Arendt y su vinculación con su teoría del juicio. No obstante, si se quiere consultar un buen trabajo expofeso sobre la revaloración de la *doxa* en Arendt se puede consultar el ya citado trabajo del profesor Gibu.



intersubjetiva a la que todo juicio que pretenda ser político debe apelar, es decir, «la mentalidad ampliada». Cada vez que juzgamos debemos implícitamente tomar la perspectiva de otros mediante un acto de «imaginación reproductiva», así el propio juicio es capaz de llevar distintas y variadas perspectivas a su consideración, o mejor, realizarla desde una perspectiva mundana. El juicio político no es subjetivo sino intersubjetivo, eso permite que se le critique. Como veremos, para la alemana, la mentalidad ampliada es una especie de facultad anclada implícitamente en el *sensus communis*, ya no y por expresarlo de alguna manera, en su consideración estética, sino política.

### 3.2.1 La importancia del *sensus communis* en el juicio político

Para Kant el *sensus communis* es el elemento intersubjetivo del gusto subjetivo. Podemos señalar que hay algo no subjetivo en el sentido del gusto debido a su dependencia del *sensus communis*. «(nos) interesa lo bello sólo (cuando estamos) en la sociedad (...). Un hombre abandonado en una isla desierta ni adornaría su cabaña ni su persona (...) (el hombre) no se satisface con un objeto cuando no puede sentir la satisfacción en el mismo en comunidad con otros hombres»<sup>170</sup>. Arendt sostendrá por su parte, que sólo tiene sentido nuestro juicio político por nuestro ser en pluralidad. Por lo que tomar en consideración los posibles juicios es algo básico al juzgar. El sentido común supone la existencia de una comunidad de seres co-juzgantes y diferentes a mí, a los cuales debo de tomar en cuenta al emitir mi propio juicio.

---

<sup>170</sup> Cf. *LKPP* p.125

La interpretación que Arendt llevó a cabo del *sensus communis* es tanto original como imprescindible en su filosofía en general y su filosofía política en particular. Sin este sentido no se puede establecer el fundamento de los hombres como seres políticos. Se trata del *sensus communis* entendido como (*community sense*) o sentido de comunidad<sup>171</sup>. Es precisamente el *sensus communis* el que establece el ser político de los hombres. Dado que se trata de un sentido específicamente humano, este sentido extra, esta capacidad mental no puede ser sobrevalorada dado que nos permite pensar desde la perspectiva de otros, esto es, ampliar el pensamiento. Aún más, nos permite hablarles a otros ya que sólo si somos capaces de pensar desde el punto de vista de otros somos capaces de comunicar (esto es notorio al hablar con niños). De otra forma estaría encerrado en una especie de *sensus privatus*.

Podemos señalar que Arendt trató de ver en el *sensus communis de Kant* un principio *a priori* que probara que los hombres son esencialmente políticos. Si el *sensus communis* fuera un principio constitutivo de la experiencia, es decir, sin el cual ésta no sería posible, podría sostenerse lo anterior. Lo que se demostraría a partir del *sensus communis* o (*communitu sense*) es que estamos dirigidos a otros de manera *a priori*. De alguna manera, al menos una de nuestras facultades

---

<sup>171</sup> Al respecto se puede consultar el trabajo de la profesora Annelies Degryse: Degryse, A.: *Sensus communis as a foundation for men as political beings: Arendt's reading of Kant's Critique of Judgment*. Philosophy Social Criticism. 2011. Vol.37 p. 345

mentales, la facultad de juzgar, presupondría la presencia de otros. Probablemente éste habría sido el punto central del nunca escrito *Juicio* en *La vida del espíritu*.

Precisamente muchas de las críticas al proyecto básico de reapropiación para la política del juicio estético de Kant que pretendió llevar a cabo Arendt se han concentrado en la noción misma de *sensus communis* que reinterpreto en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Por ejemplo, el profesor Andrew Norris, de la Universidad de California, sostiene en su trabajo *Arendt, Kant, and the Politics of Common Sense*, que Arendt malinterpretó el desarrollo que el filósofo llevó del *sensus communis*<sup>172</sup>. Norris considera que la primera deducción kantiana del *sensus comunis* contenida en § 20-21 de *La Crítica del Juicio* no puede ser aplicada a la política<sup>173</sup>. No obstante, y, como ha señalado Jonathan Peter Schwartz:

«(...) incluso si la deducción inicial del *sensus communis* en § 20-21 no puede ser aplicada directamente a la política como Norris señala probablemente de manera correcta, ello no significa que la pensadora no pueda apelar a la misma fuente de validez fenomenológica a la que apela en otros aspectos de su trabajo, por ejemplo, en su articulación de la *vita activa* o la *vita contemplativa*. En otras palabras, incluso si Arendt abandonó la deducción formal —como parece que hizo en algún momento desde pues de 1964— ella podría seguir sosteniendo que cualquier posible experiencia política demanda una capacidad para el sentido común en términos que se asemejan fielmente al *sensus communis* que se desarrolla en el resto de la tercera crítica»<sup>174</sup>.

---

<sup>172</sup> Norris, A.: *Arendt, Kant, and the Politics of Common Sense*. Polity 29:2 (invierno 1996). p. 191.

<sup>173</sup> No cabe duda de que Arendt llevó a cabo una interpretación muy particular de la teoría del juicio kantiana. Es por ello por lo que Morris ha pretendido señalar que lo ha malinterpretado. No obstante, lo que le interesaba a la pensadora, más que interpretarlo era usarlo en orden a construir su propia teoría del juicio.

<sup>174</sup> Cf. Schwartz, J.: *Arendt's Judgment: Freedom, Responsibility, Citizenship*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia. 2016. p. 156. (La traducción es mía).

Por otra parte, y como mencioné, el *sensus communis* no fue el único concepto kantiano que adoptó Arendt. Lo que nos interesa ahora es desarrollar, aunque sea someramente, algunos de los demás paralelos conceptuales entre Kant y Arendt —«mentalidad ampliada», «imparcialidad», «validez ejemplar»— que se desprenden de su lectura del *sensus communis*.

### 3.2.2 La mentalidad ampliada

Como he señalado arriba, la propuesta de la pensadora descansa en la pretensión de que es posible tomar en consideración las perspectivas de los demás a la hora de llevar a cabo el propio juicio. Se trata de una propuesta paralela del «pensamiento extensivo» o «mentalidad ampliada» que Kant desarrolló en su *Crítica del Juicio*. Recordemos que el filósofo al referirse al modo de pensar extensivo y a su correspondiente máxima del entendimiento común humano<sup>175</sup>: «pensar en el lugar de cada otro», señala que un hombre de amplio modo de pensar en la medida de lo posible procura apartarse de las condiciones privadas del juicio y reflexionar sobre su propio juicio poniéndose en el punto de vista de los demás<sup>176</sup>. «Ahora bien: esto se realiza comparando su juicio con otro juicio no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio (...)»<sup>177</sup>.

---

<sup>175</sup> Las máximas son 1) Pensar por sí mismo, 2) pensar en el lugar de cada otro y 3) Pensar siempre de acuerdo consigo mismo.

<sup>176</sup> Cfr. Kant, I.: *Crítica del Juicio*, § 40

<sup>177</sup> Cfr. Kant, I.: *Crítica del Juicio*, § 40

El juicio político en Arendt «se realiza comparando (nuestro) juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente posibles, y poniéndonos en el lugar de cualquier otro.»<sup>178</sup> Lo que la mentalidad ampliada pretende es remontar de alguna manera la propia contingencia. En palabras de Arendt «El modo de pensar extensivo es el resultado de abstraerse de las “limitaciones que, de manera contingente, son propias de nuestro juicio”, de ignorar las “condiciones subjetivas del juicio [...] que limitan a muchos, esto es, no tener en cuenta lo que solemos llamar interés propio»<sup>179</sup>. El pensamiento ampliado conduciría de alguna manera a la posibilidad de la imparcialidad<sup>180</sup>. La imparcialidad en la concepción arendtiana no es el resultado de una posición superior que finalizaría la disputa situándose por completo por encima de la misma; se obtiene más bien ampliando el propio punto de vista al considerar diversos juicios posibles. Como veremos, esto se logra gracias a la facultad de la imaginación.

### 3.2.3 La imaginación

La imaginación juega un papel de vital importancia en el juicio como lo articulan Kant y Arendt. Precisamente es la facultad que permite el «pensamiento extensivo»<sup>181</sup>. Permite hacer presente aquello que está ausente, tener intuiciones sin la presencia de objetos. La operación de la imaginación trae a nuestros sentidos

---

<sup>178</sup> Cf. *LKPP* p. 84

<sup>179</sup> Cf. *LKPP* p.85

<sup>180</sup> «Arendt emplea el término «imparcialidad» (impartiality) en lugar de «objetividad» (objectivity).

<sup>181</sup> Cf. *LKPP*. p. 84

internos un objeto o una situación (un estado de cosas podríamos decir) ajeno a la percepción, pero presente gracias a la imaginación reproductiva<sup>182</sup>.

La imaginación permite a su vez, establecer una distancia adecuada, un alejamiento, una falta de implicación o desinterés (no indiferencia) requerido para aprobar o desaprobar. Como Arendt señala «Al distanciar el objeto, se establece las condiciones para la imparcialidad»<sup>183</sup>. «Al cerrar los ojos uno se convierte en un espectador imparcial de las cosas visibles, no afectado directamente: el poeta ciego»<sup>184</sup> Este, al menos, es el ideal. Esta representación establece la distancia apropiada que resulta necesaria para evaluar algo. No cabe duda de que la pensadora la llevó a cabo por ejemplo en su monumental obra *Los orígenes del totalitarismo*, tomando distancia de los mismos hechos que de alguna forma ella padeció. Solo así pudo acercarse a su comprensión política.

---

<sup>182</sup> Como es sabido, la Imaginación (*Einbildungskraft*) ocupa un papel fundamental en la obra de Kant. El filósofo señala que «la imaginación es la facultad de hacer presente lo que está ausente». Cfr. Kant, I.: *Crítica de la Razón Pura*. § B151. O «de la percepción sin objeto». Cfr. Kant, I.: *La antropología desde un punto de vista pragmático*. §28. Sin embargo, mientras que en la primera crítica la imaginación cumple un papel fundamental en el conocimiento conceptual, en la tercera lo ocupa en un modo de conocimiento cenestésico. Ahora bien, en la tercera crítica, Kant distingue entre la «imaginación reproductiva» y la «imaginación productiva». La cuestión de la imaginación productiva en esta obra descansa en sus consideraciones sobre el genio artístico; garante de la originalidad. Por su parte la imaginación reproductiva es compartida por todos y es condición de posibilidad para el gusto artístico, para el buen juicio. Arendt se interesó principalmente por la imaginación reproductiva, ya que esta guarda una mayor cercanía con el *sensus communis*. Pero la extrapola al ámbito del juicio político. La importancia de la imaginación en la propuesta de juicio de Hannah Arendt y en su lectura de Kant se pone de manifiesto en el hecho de que durante un semestre de 1970 impartió un seminario sobre la cuestión en *New School for Social Research*.

<sup>183</sup> Cf. *LKPP* p. 125

<sup>184</sup> Cf. *LKPP* p. 127

La imaginación de igual manera nos permite colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si nos fuera familiar y cercano. «Esta «distanciación» de algunas cosas, y este tender puentes hacia otras, forma parte del diálogo establecido por la comprensión con ellas. La imaginación permite la proximidad que posibilita la comprensión, pero también establece la distancia necesaria para el juicio»<sup>185</sup>.

En un ensayo *We Refugees*, de 1943<sup>186</sup>, se encuentra, en mi opinión, un pasaje prototípico, (de «validez ejemplar») respecto a la importancia del «distanciamiento» (por tanto, del ejercicio de la imaginación) a la hora de juzgar (en este caso de manera deliberativa) asuntos de la esfera política. En dicho ensayo, entre otros temas, Arendt habla de su experiencia como prisionera en un campo de internamiento francés. Recordemos que, tras el inicio de hostilidades entre Alemania y Francia, los hasta entonces refugiados judíos de origen alemán en tierras galas, comenzaron a ser vistos como enemigos. La situación de los judíos en Francia rosaba lo kafkiano: en Alemania eran tenidos por no alemanes (de hecho, no eran considerados personas) y se les perseguía a muerte. Mientras que en Francia se les tenía por alemanes, es decir, enemigos de la república, y se les perseguía y encerraba por ello. Arendt condensó en pocas palabras la situación de los judíos de origen alemán de aquellos años: «Evidentemente, nadie quiere ver que la historia ha creado un nuevo género de seres humanos: aquellos a los que

---

<sup>185</sup> Cf. *LKPP* p. 45

<sup>186</sup> Publicado por primera vez en 1943, en un pequeño periódico judío en Nueva York, llamado *Menorah*.

los enemigos meten en campos de concentración y los amigos en campos de internamiento»<sup>187</sup>. Pero volvamos al pasaje que quiero comentar:

«En el campo de Gurs, por ejemplo, donde tuve la oportunidad de pasar una temporada, sólo oí hablar de suicidio una vez y se trataba de una propuesta de acción colectiva, de una especie de acto de protesta al parecer para poner a los franceses en una situación incómoda. Cuando algunos de nosotros observamos que de todos modos nos habían metido allí *pour crever*, el humor general cambió bruscamente, y se convirtió en un afán apasionado de vivir. *Generalmente, se consideraba que quien interpretaba aquel infortunio como una adversidad personal y, por consiguiente, ponía fin a su vida personal e individualmente tenía que ser un asociado anómalo que se desinteresaba del desenlace general de las cosas.* »<sup>188</sup>.

El pasaje resulta revelador y rico en contenido para nuestras consideraciones presentes. Sorprende, de entrada, el imaginar a un grupo de mujeres deliberando la común acción a tomar en medio del común infortunio (imaginarlas en el escenario de su deliberación: los barracones, las alambradas, las esteras de paja, etc). Lo que parece señalar Arendt es que para cualquiera que juzgara, no desde una perspectiva que bien podríamos denominar intimista, sino político-mundana, no podía tomar su infortunio como una «adversidad personal» sino política y así debía encararlo y juzgarlo, con mentalidad ampliada. Es decir, nadie se encontraba en Gurs por ser quien era, sino por ser parte del pueblo judío<sup>189</sup>.

---

<sup>187</sup> Arendt. H.: *Nosotros, los refugiados*, en *Tiempos Presentes*. Gedisa. España. 2006. p. 11.

<sup>188</sup> Cf. *Ibidem* p. 14 (La cursiva es mía)

<sup>189</sup> Estando aún en el campo de Gurs, pocas semanas después de su internamiento, Francia fue derrotada y las comunicaciones del campo con París colapsaron. Arendt y otras consideraron que el campo sería entregado a los victoriosos alemanes, así que junto a unas 200 mujeres abandonó Gurs en medio del caos generalizado. Poco tiempo después se restableció el orden y los intentos de fuga se tornaron irrealizables. Aunque el campo no



### 3.2.4 La validez ejemplar

He dicho que tal vez podríamos dotar al caso anterior («deliberación de Gurs») que nos presenta Arendt en su ensayo de un cierto carácter de «validez ejemplar». Dicha noción también la retoma de Kant. Pero, mientras que para Kant la validez ejemplar se encuentra restringida a objetos estéticos<sup>190</sup> o a individuos que ejemplifican determinadas virtudes, la alemana sostiene que se puede extrapolar al ámbito de los eventos o acontecimientos<sup>191</sup>. Así, por ejemplo: La Revolución Francesa (cuando pensamos en revolución pensamos en la francesa) o el régimen nacional socialista (cuando pensamos en totalitarismo pensamos en la Alemania de mitad de siglo pasado) poseen una cierta validez–ejemplar que los reviste de significación política general<sup>192</sup>, reteniendo a la vez, su propia especificidad y unicidad. Precisamente atendiendo a la particularidad de este acontecimiento es

---

fue entregado a los nazis sino hasta años después (se encontraba en la Francia de Vichy), para 1943 la mayoría de los internos fueron transportado por los nazis a centros de exterminio. Cfr. Young-Bruehl, E.: *Hannah Arendt, una biografía*. Paidós. Barcelona, 2006. p. 226.

<sup>190</sup> En el filósofo de *Königsberg* se encuentra formulada en su tercera crítica y en la doctrina del esquematismo de la primera crítica; ambas ligadas por la imaginación. La imaginación provee de esquemas al conocimiento y provee de ejemplos al juicio. Partiendo del caso del juicio estético, significa que sólo puedo entender y aplicar el universal predicativo de belleza a través de la experimentación de un ejemplo particular que lo sea. Por ejemplo, un paisaje o una pintura. Puedo decir que este es ejemplo de belleza, es decir que posee “validez ejemplar”.

<sup>191</sup> Está ampliación del espectro de uso de la noción resulta relevante porque permite una concepción de la teoría política centrada en los particulares (narraciones y ejemplos históricos) y no en los universales (procesos históricos) Los ejemplos operan respecto al juicio como los esquemas en relación con el conocimiento.

<sup>192</sup> Arendt consideraba que «*Allgemein*» en la tercera crítica significaba general, dado que el termino en alemán puede significar tanto «universal» como «general». La del juicio se trata de una validez que no compele a la mente, pero que, no obstante, permanece legítima, permitiendo la persuasión de unos a otros. Tal vez podamos aventurar por ejemplo que cuando se piense en los efectos de las redes sociales en un contexto de enfado social podamos apelar, al menos en México, a la ejemplaridad del “*Gazolinazo 2017*”.

como el historiador y los espectadores juzgantes son capaces no sólo de arrojar luz sobre ellos, sobre su singular importancia, sino de preservarlos como “ejemplos prototípicos” para la posteridad.

Ahora bien, la filósofa también propuso una serie de ejemplos prototípicos con respecto a las actividades mentales o a su ausencia. Así como Eichmann puede ser considerado (según Arendt) prototipo del hombre irreflexivo, incapaz de pensar desde la perspectiva de otros, Karl Jaspers ejemplifica en Arendt (junto a Sócrates) al filósofo que prefiere el ágora a la torre de marfil<sup>193</sup>.

Dos textos escritos por la alemana resultan relevantes a la hora de ponderar la significación prototípica de Karl Jaspers como hombre de pensamiento que no rehúsa el ámbito público. El primero, *Karl Jaspers: una Laudatio* se trata del discurso laudatorio que Arendt pronunció con motivo de la entrega del Premio de la Paz a Jaspers, por parte del Gremio de librerías alemanes. El segundo *Karl Jaspers ¿Ciudadano del mundo?*, es un perfil biográfico escrito para la obra *Hombres en tiempos de oscuridad*. Ambos dan testimonio del afecto que la autora sentía por el pensador. Pero lo que realmente nos interesa de los textos, es el testimonio que dan de Jaspers como prototipo de un hombre político juzgante.

---

<sup>193</sup> Sobre este asunto Arendt ha señalado en su ensayo *La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo*, «he dicho antes que la filosofía (contemporánea) ha abandonado su proverbial torre de marfil y que el filósofo ha dejado de reclamar para sí la posición de “sabio” dentro de la sociedad. Inherente a este abandono de la posición tradicional es también una duda reflexiva sobre la viabilidad de la filosofía y, en este sentido, el ocuparse de la política se ha convertido en asunto de vida o muerte para la filosofía misma» cf. *EU*. p. 536

En *Karl Jaspers una Laudatio* se nos señala que el filósofo «ha abandonado más de una vez, como el propio Kant, la esfera académica y su lenguaje conceptual, para dirigirse al público lector en general». <sup>194</sup> La pensadora refiere tres ocasiones en las que Jaspers dio su parecer en determinadas cuestiones políticas de su respectivo presente: la primera fue poco antes de la llegada de los nazis al poder, en “*La Situación espiritual del tiempo*”, la segunda respecto al problema de la culpa en “*Sobre la responsabilidad política alemana*” (justo después de la caída del régimen nazi) y la tercera en “*La bomba atómica y el futuro del hombre*”<sup>195</sup>.

Hasta ahora hemos señalado la pretensión de Arendt de leer en clave filosófico-política las consideraciones de Kant respecto al juzgar estético, principalmente respecto al *sensus communis*. No obstante, la lejanía *prima facie*, entre lo desarrollado por Kant en su tercera crítica y la política, por un lado, y, las características propias del juicio estético kantiano, por otro, han llevado a muchos a criticar dicha lectura. Precisamente estas críticas revelan junto con lo anterior hasta qué punto se encuentran operando en el juicio en Arendt las condiciones de la política.

### **3.3 Algunas de las líneas de críticas a la teoría de juicio de Hannah Arendt**

---

<sup>194</sup> Cf. *MDT* p. 82

<sup>195</sup> Cfr. *MDT* p. 85

En el presente apartado se busca, por una parte, hacernos una idea del estado de la discusión y señalar las líneas de crítica más frecuente en torno a la propuesta arendtiana de juicio<sup>196</sup>. Pero, fundamentalmente, revelar a través de las diversas objeciones y críticas, la centralidad de la «natalidad» y, principalmente, de la «pluralidad» en el juicio arendtiano. Como veremos, tres han sido las principales líneas de crítica<sup>197</sup>.

### 3.3.1 Primera línea de crítica: las dos teorías de juicio en Arendt

Algunos consideran, entre ellos Ronald Beiner, primer editor de *Las conferencias sobre la filosofía política de Kant (1987)* y primer intérprete con pretensión de exhaustividad de la teoría de juicio de Arendt<sup>198</sup>, y, Richard Bernstein, amigo y colega universitario de la pensadora<sup>199</sup>, que mientras en ensayos como “*La crisis de la Cultura*” y “*Verdad y política*”, el juicio parece referir a una capacidad deliberativa, como una especie de sabiduría práctica al estilo de la *phronesis* aristotélica, en trabajos posteriores (podríamos decir post-Eichmann en Jerusalén) como «El pensar y las reflexiones morales<sup>200</sup>» «Las conferencias sobre la filosofía

---

<sup>196</sup> Desde sus comienzos el interés por el tema del juicio en Arendt se ha dado principalmente en el mundo anglosajón y alemán.

<sup>197</sup> Para esto me ayudaré de algunos de los más recientes y exhaustivos trabajos interpretativos sobre el juicio en Hannah Arendt (el ensayo, *Sensus communis as a foundation for men as political beings: Arendt's Reading of Kant's Critique of Judgment* (2011) y al libro *Arendt's Judgment: Freedom, Responsibility, Citizenship* (2016), de Annelies Degryse y Jonathan Peter Schwartz respectivamente)

<sup>198</sup> La mayoría de los trabajos en Iberoamérica respecto al juicio en Arendt siguen las líneas maestras de Beiner. Estás se encuentran contenidas en su ensayo *Hannah Arendt y la Facultad de Juzgar*.

<sup>199</sup> Sus consideraciones se encuentran contenidas en *Judging. The Actor and the Spectator. Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 1986.

<sup>200</sup> El ensayo *Responsabilidad personal bajo una dictadura* comienza refiriéndose a la controversia que se desarrolló alrededor del Libro *Eichmann en Jerusalem*. Arendt señaló

política de Kant» y el apartado *El Pensamiento*, en *La Vida del espíritu*, lo tratado respecto al juicio parece tener un sentido diferente; parece ocuparse de la comprensión del pasado. En resumen, consideran que lo que se puede concluir del estudio de los textos mencionados no es una doctrina unificada del juicio, sino dos teorías de juicio más o menos contrarias, la primera desde la posición de los «hombres de acción», la segunda desde la de los «espectadores. En la primera el juicio se encaminaría a discernir la acción, en la segunda a comprenderla retrospectivamente. La primera clase estaría en orden a la acción, la segunda en orden a encontrar sentido al pasado (comprensión). Podríamos señalar que la primera encontraría su lugar conspicuo en el hombre de estado, mientras que la segunda en el historiador<sup>201</sup>.

### **3.3.2 Segunda línea de crítica: la distinción entre verdad y opinión**

Una segunda línea de crítica se centra en la afirmación de que para Arendt los juicios políticos (como los estéticos kantianos) no son cognitivos y que la misma dinámica política exige que mantengamos una distinción entre los reclamos de verdad y las opiniones políticas. Esta línea de crítica es compartida (con matices) por autores como Beiner y Habermas. Dichos autores consideran que la distinción

---

que se le decía que juzgar era algo que le estaba vedado a cualquiera que no haya estado en “el ojo del huracán”. La pregunta era, ¿hasta qué punto, si cabe, podemos nosotros juzgar acontecimientos o sucesos pasados en los que estuvimos presentes?

<sup>201</sup> Beiner ha añadido a sus consideraciones que Arendt, para cada modelo de juicio, se habría apoyado en Aristóteles y Kant respectivamente. Resulta notorio que lo que está en juego es la pretensión arendtiana de conciliar pensamiento y acción y el estatuto de la vinculación entre historia y política.

es cuando menos problemática y conduciría a una consideración del juicio como irracional. La argumentación se asemeja a la siguiente: sin una relación cognitiva entre los argumentos en competencia, no puede haber forma de decidir qué argumento es el correcto. Al hacer una distinción tajante entre verdad y opinión política se crearía un abismo entre las diversas opiniones<sup>202</sup>.

Pasemos a señalar algunas de las líneas de contrarréplicas posibles a las objeciones y líneas de críticas presentadas aquí. Con ello, veremos cómo se aclara y se perfila mejor las condiciones de la política como fundamento de la propuesta arendtiana, y criterio de elección del juicio estético kantiano a la hora de desarrollar sus propias consideraciones sobre el juicio.

### **3.3.3 Contrarréplica a la primera línea de crítica**

Respecto a la primera línea crítica: “las dos teorías del juicio” y el conflicto entre el actor y el espectador, podemos recalcar (como creo que ha quedado de manifiesto a lo largo del presente trabajo) que Arendt era bastante consciente del conflicto; precisamente su teoría del juicio pretendía proponer una resolución al mismo. En última instancia, el estrechísimo entrelazamiento en la obra de Arendt de la política y la historia indica que en su trabajo no se encuentran dos teorías del juicio, sino dos perspectivas distintas sobre el mismo: una anclada en la vida activa, otra en la contemplativa. El error de Beiner y Bernstein radica en considerar que

---

<sup>202</sup> Cfr. Jonathan Peter Schwartz.: *Arendt's Judgment: Freedom, Responsibility, Citizenship*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia. 2016. p. 154.

entre más reflexionaba Arendt sobre la capacidad de juicio más la consideraba restrictiva del contemplador solitario, como opuesto al hombre de acción.

Aún más, Arendt sostenía precisamente que una vía de solución para el conflicto entre el actor y el espectador puede ser hallada en el análisis de la relación kantiana entre el «gusto» y el «genio»<sup>203</sup>. Podemos señalar que este es precisamente el momento clave en las conferencias de 1970 (Décima conferencia). La interpretación de la relación entre actor y espectador descansa en una analogía entre el hombre de gusto (crítico) y el hombre de genio (artista) en Kant. Como es sabido, Kant señala que para producir obras de arte se requiere de genio y gusto, mientras que para juzgarlas se requiere tener únicamente gusto. El genio compete a la imaginación productiva y a la originalidad. El gusto es una cuestión de juicio vinculada al *sensus communis* y a la imaginación reproductiva<sup>204</sup>. «El gusto o juicio no es el privilegio del genio». Por otra parte, Arendt considera que, así como el artista o el genio comparte con los críticos el gusto, el actor comparte con los espectadores la facultad del juicio<sup>205</sup>. Lo que es la facultad del genio en el actor artístico lo es la facultad del comienzo (Arendt suele denominarla *virtú* con Maquiavelo<sup>206</sup>) en el actor político. Ahora bien, «la ventaja del espectador radica en percibir la representación como un todo, mientras que cada actor sólo conoce su papel o, la parte del todo que le concierne. El actor es, por definición, parcial<sup>207</sup>. No

---

<sup>203</sup> Cfr. *LKPP* p. 116

<sup>204</sup> *Ibidem*

<sup>205</sup> Cfr. *LKPP*. p. 119

<sup>206</sup> Cfr. *LKPP*. p. 118

<sup>207</sup> Cfr. *LKPP*. p. 127

obstante, el actor debe hacer el esfuerzo de tratar no solo de juzgar sino de actuar desde el *sensus communis* y el *amor mundi* y, al momento que se retira de la acción de juzgarla imparcialmente. De alguna forma ser espectador de la propia acción. Se trata de ese volver a casa del que hablaba Sócrates<sup>208</sup> y del que (a juicio de Arendt) se mostró incapaz Eichmann. Somos actores y espectadores; protagonistas y extras, centro y periferia. Tanto el actor como los espectadores comparten la facultad de juicio y ambos deben ser considerados en su originaria pluralidad.

### 3.3.4 Contrarréplica a la segunda línea de crítica

Respecto a la distinción que lleva a cabo Arendt entre verdad y opinión política, debemos señalar, en contra de la segunda línea de crítica, que la alemana al trazar una distinción entre verdad y opinión política no establece necesariamente un abismo entre ambas. Lo que señala es que son dos actividades distintas que se complementan una a la otra. Al respecto, podemos remitirnos a las diversas tematizaciones que llevó a cabo respecto a la relación entre verdad y opinión política en trabajos como *Verdad y Política (1967)* y *Mentira y Política (1971)*.

Como he pretendido mostrar, Arendt argumenta que su apropiación del juicio estético kantiano ofrece una defensa o rehabilitación de la *doxa* u opinión política. Para la pensadora el pensamiento político es materia de la *doxa*: cualquier aserto

---

<sup>208</sup> Para Arendt, Sócrates es «(...) un pensador, en definitiva que supo mantenerse siempre como un hombre entre los hombres, que no eludió la plaza pública, que fue un ciudadano entre los ciudadanos, que no hizo ni pretendió nada, salvo lo que en su opinión cualquier ciudadano tiene derecho a ser y hacer.» Cf. *LM*. p. 196. Sócrates no sólo tendría un lugar privilegiado en el gremio de los pensadores profesionales, sino en el de los ciudadanos. Y es que para Arendt política y filosofía les incumbe a todos.



acerca del “mundo común” necesariamente proviene de nuestra perspectiva, y la única forma en la que puede tener validez para otros es si podemos persuadirlos de ver las cosas de manera similar. En la esfera de los asuntos humanos, en otras palabras, no existe la validez absoluta; pero esto no significa que no existe alguna clase de validez. La opinión política apela a una validez intersubjetiva, que, como hemos visto, descansa en último término en el *sensus communis*.

Al externar el contenido de nuestras reflexiones las sometemos al escrutinio de los otros. Ésta se convierte en una doxa entre otras. Su paso del puro *verbum interius* (yo) al *verbum exterius* (mundo) verifica el proceso. Precisamente, la interpretación que propone Arendt sobre el *dialegesthai* es la de hablar por extenso sobre algo con alguien. La *dialesgsthai* no tiene por qué ser opuesta a la doxa. La doxa es la formulación en *lexis* de lo que tras la *dialesgsthai* del intelecto (en solitud), «me parece a mí» *dokei moi*. Esta forma de concebir la reflexión tiene a la base el principio de pluralidad y natalidad, el hecho de que el mundo es habitado por los hombres y no por el Hombre, y de que cada uno es un comienzo, incluso en sus opiniones.

La *doxa* representa la comprensión del mundo en cuanto *koiné* (común a muchos) «tal y como se me muestra». Esto hace que no sea arbitrariedad ni fantasía, pero tampoco válida para todos. Resulta del todo necesaria una comunidad en las que los juicios y las opiniones se pongan a prueba.

Por otra parte, resulta importante resaltar que la materia prima de la opinión es la verdad. En su ensayo *Verdad y Política*, Arendt, siguiendo a Leibniz, distingue entre verdad de razón y verdad de hecho. La verdad de razón basa su validez en la propia estructura de la mente del ser humano. Por el contrario, la verdad de hecho o factual, siempre está relacionada con otras personas: se refiere a acontecimientos y circunstancias en las que son muchos los implicados; se establece por testimonio directo y depende de declaraciones; sólo existe cuando se habla de ella, aunque se produzca en el campo privado<sup>209</sup>. Podemos señalar que es política por naturaleza.

Los hechos y las opiniones, aunque deben mantenerse separados, no son antagónicos entre sí; pertenecen al mismo campo. Los hechos dan origen a las opiniones, y las opiniones<sup>210</sup> pueden diferenciarse ampliamente y ser legítimas mientras respeten la verdad factual<sup>211</sup>. En otras palabras, podemos señalar que la verdad factual configura al pensamiento político tal como la verdad de razón configura a la especulación filosófica. Y es que la verdad de hecho siempre está relacionada a otras personas (pluralidad) y son resultado en buena medida de la agencia humana (natalidad). Arendt con su teoría del juicio, y con toda su filosofía, no pretendía caer en un relativismo o nilismo epistemológico, sino dar espacio al otro en el proceso mismo del comprender. La conclusión más llamativa es que para

---

<sup>209</sup> La verdad de hecho guarda un carácter testimonial, no doxico, Hay una elación íntima entre hechos y opiniones, ya que los primeros dan lugar a las segundas por medio del juicio.

<sup>210</sup> Que las opiniones se inspiren en pasiones e intereses no significa que no sean legítimas, no obstante, serán más político-vinculantes en la medida en que se elaboren desde una mentalidad ampliada.

<sup>211</sup> Cf. *BPF* p. 238 Las evidencias factuales se establecen por testimonio, documentos, registros o monumentos, todo ello falsificable.

conocer el mundo tal cual es debemos estar abiertos al otro y a su doxa. El otro pasa a ser condición de posibilidad del acceso al mundo.

## A MODO DE CONCLUSION

A lo largo del presente trabajo se ha buscado establecer por qué tanto la «natalidad» como la «pluralidad» pueden ser consideradas las categorías fundamentales del fenómeno político en Hannah Arendt, y que no pueden ser comprendida una sin la otra. Como he tratado de mostrar, estas nociones constituyen el hilo de Ariadna para avanzar por la obra arendtiana y comprender el fenómeno de la política.

Por una parte, la natalidad le permitió a la pensadora fijar postura delante de buena parte de la tradición del pensamiento político, así como encontrar una clave de comprensión de lo que consideraba el “acontecimiento de acontecimientos del siglo XX”: los gobiernos totalitarios. En buena medida, el trabajo intelectual de Hannah Arendt, ha sido de carácter somontano, se escribió al pie de esa montaña que son los totalitarismos en la historia del siglo XX. En ese sentido, la «natalidad» es un concepto prácticamente omnipresente en la obra arendtiana, aunque no siempre de manera expresa; presente incluso en sus trabajos de juventud, como su tesis de doctorado. Por otra parte, si bien las preocupaciones de Arendt en lo político se pueden remontar por lo menos hasta finales de la década de los treinta, ellas fueron fecundadas por acontecimientos y experiencias posteriores. A este respecto, hemos podido percatarnos de la importancia de la década de los cincuenta en la obra de Arendt; incluso en algunas de las cuestiones que sólo desarrollaría más tarde. De esta época hemos destacado tanto lo expuesto en *The Human Condition* como en la inconclusa “*Einführung in die Politik*”. Por otra parte, y respecto a la

pluralidad, cabe señalar que la toda de la obra arendtiana se encuentra atravesada por esta categoría. El análisis aquí expuesto ha buscado evidenciar la centralidad de ésta. No hay propuesta arendtiana que no se encuentre atravesada por el principio de pluralidad.

La propia concepción de mundo en Arendt se desprende de la pluralidad y la natalidad. Como hemos señalado, la primacía del mundo en la obra de la alemana, expresada en el *amor mundi* como actitud filosófico-política, se desprende precisamente de las condiciones de la política. Ahora bien, y como ha quedado señalado, la comprensión del mundo implica la «sociabilidad» del hombre, a saber, el hecho de que ningún hombre puede vivir, actuar o juzgar del todo solo. El hombre en cuanto ser intramundano ha de ser pensado a la luz de la categoría de natalidad. Sin embargo, es en la categoría de pluralidad, precisamente, donde Arendt, no sólo finca el fenómeno político, sino pretende encontrar un camino de salida a los retos que su propia concepción de natalidad plantea. Para ello trata de cerrar la brecha entre voluntad (acción) y pensamiento (razón) a partir de una igualmente novedosa y no exenta de dificultades tematización del juicio. Así pues, y como hemos podido ver, a lo largo del trabajo, «natalidad» y «pluralidad» son las claves de interpretación, no sólo de su polémica elección (como paradigma) del juicio estético kantiano, sino de todo su esfuerzo a la hora de tematizarlo.

Si bien aquí no se ha realizado una aproximación exhaustiva al intento de Arendt de leer el juicio estético kantiano en clave política, sí se ha mostrado que esta elección responde a las convicciones más profundas de la propuesta

arendtiana. Es decir, es una elección consecuente con su esfuerzo por establecer una *forma mentis* política que no divorcie pensamiento y acción.

Como he buscado poner de manifiesto, la primacía de la lectura en clave política del juicio de Kant, la tiene su interpretación del *sensus communis*. Como se ha señalado, Arendt trató de ver en el *sensus communis* un principio *a priori* que demostrara que los hombres son esencialmente políticos. No obstante, los párelos que Arendt creyó ver entre la teoría del juicio reflexionante estético en Kant y las exigencias de una teoría del juicio político, no se limitan al *sensus communis*, sino incluyen la validez ejemplar, la mentalidad ampliada, etc. Considero que, a pesar de lo fragmentario e inconcluso de su propuesta (debido a su muerte), lo señalado por Arendt acerca del juicio político debe ser una valiosa contribución a la reflexión sobre esta facultad. De cualquier manera, su tratamiento del juicio pone de manifiesto que, aunque se trata de una facultad humana evidente, resulta elusiva a la hora de ser teorizada.

Como se ha señalado en el capítulo tercero, la centralidad de la tematización del juicio llevada a cabo por Arendt reside en su convicción de que éste tiene la capacidad de mediar el abismo entre teoría y acción. Así lo pretende establecer la pensadora haciendo uso de una apropiación libre del juicio estético de Kant. Con dicha interpretación apropiativa concibe un juicio político que no es arbitrario ni universal en su modelo de validez, un juicio validez intersubjetiva a la altura de la pluralidad humana. Dicho juicio se inscribe en su más amplia filosofía política.

La importancia de lo señalado por Arendt respecto al juicio político al interior de su obra se demuestra, como hemos puesto de manifiesto, por una parte, en que varios de los estudiosos de su obra se han dado a la tarea de rastrear su legado al respecto. Si bien aquí sólo se han mencionado algunas líneas de crítica y contra crítica, a través de éstas han salido a la luz temas de gran relevancia en la obra de arendtiana.

Ahora bien, y debido a la propia naturaleza del presente trabajo, varios aspectos importantes de la obra de Arendt se han dejado de lado. Por ejemplo, el desarrollo de la estrecha vinculación del juicio y las otras dos actividades propias de lo que Arendt denominaba *vita contemplativa*: pensamiento y voluntad (tema que la ocupó durante los últimos años de su vida), o la mutua y profunda implicación entre acción y discurso en la propuesta arendtiana. Seguir cada una de las líneas argumentativas que se entrelazan a las concepciones de natalidad y pluralidad habría excedido por mucho el objetivo del presente trabajo. No obstante, lo anterior confirma la importancia meridiana de la natalidad y la pluralidad en la obra de Hannah Arendt, abriendo caminos para posteriores investigaciones. También es verdad que si a lo largo del trabajo hemos tratado de realzar la deuda de Arendt con diversos pensadores; el diálogo con cada uno de ellos da lugar a trabajos particulares. A este respecto, soy consciente de que el presente deja por delante profundizar en la deuda y la crítica específica de Arendt a Heidegger, y que en su estado actual corre el riesgo de no expresarla en sus líneas fundamentales o incluso de malinterpretarla.

Mas allá de lo que el presente trabajo ha dejado en el tintero, me gustaría señalar algunas ideas que la propia investigación ha arrojado, pero que quedan como campo abierto. En primer lugar, la vertiente intergeneracional que se sigue tanto de las consideraciones arendtianas de la natalidad como de la misma constitución del mundo en la pluralidad. Este es un tema que debe ser estudiado más hondamente. En segundo lugar, la política como algo permanentemente *in fieri* es otro de los aspectos que se han de tener en cuenta y que se sigue de las propias consideraciones de Hannah Arendt expresadas hasta aquí. Otro tema interesante es el de la consideración de la natalidad arendtiana, a la luz de los avances de las tecnologías de intervención intrauterina.

Considero también que las presentes páginas también han mostrado que se debe matizar la oposición de Arendt a la tradición política. No está alejada de toda tradición [aquí poner una coma] muchas de sus ideas recuerdan a la tradición republicana, la cual sostiene que un régimen político saludable requiere de la participación responsable de sus ciudadanos. No obstante [ello], y aunque una lectura rápida del *corpus arendtiano* indicaría cierto distanciamiento de las dos concepciones rectoras de la historia del pensamiento político, por una parte, la política como lucha por la obtención, aumento, conservación y ejercicio del poder y, por otra, como búsqueda de justicia, una lectura más atenta permite ver que no es el caso. Arendt presenta una consideración de la política *sui generis*, pero enraizada en profundas consideraciones sobre la condición humana. Considero que a la luz de dichas consideraciones, el pensamiento político arendtiano podría servirnos para encarar algunos de los retos presentes y futuros en nuestra convivencia social, ya



que la propuesta de Arendt aquí expuesta mira a una concepción de la política en la que la deliberación y la participación tienen un papel preponderante.

Para concluir, y así como Arendt solía proponer a sus lectores ejemplos prototípicos; por ejemplo, para la banalidad del mal eligió a Adolf Eichmann, podríamos proponerla a ella como ejemplo prototípico de un filósofo abierto al devenir histórico concreto. En este sentido, es que considero que más significativas que todas las distinciones que nos ha legado, son los principios básicos de su aproximación a lo político. Es decir, pienso que resultan más importante los esfuerzos que llevó a cabo para establecer el modo en que afrontó el fenómeno político, sus esfuerzos por enseñar a pensar y juzgar políticamente, que algunos de los grandes conceptos que nos legó; los cuales hoy parecen morir de popularidad: “totalitarismo” o “banalidad del mal”, etc. Considero que nuestra pensadora, a lo largo y ancho de su obra, fue estableciendo, en el cotidiano ejercicio de pensar los acontecimientos en el orden histórico-político una filosofía a la altura de la política.

Por último, el presente trabajo ha buscado contribuir a la discusión de los temas aquí tratados y llenar una laguna en los estudios arendtianos en lengua española en torno a la noción de natalidad, antes que pretender finalizarla; es decir, ha buscado ser parte de un proceso de comprensión siempre abierto. La propia Hannah Arendt expresó en una entrevista que lo que ella buscaba era comprender. Y que escribía como parte del proceso de comprensión. En último término, la intención de llevar a cabo el presente trabajo es que me mueve la misma convicción

que a la pensadora, a saber, que tanto la filosofía como la política, nos conciernen a todos.

## BIBLIOGRAFÍA

### Bibliografía primaria:

- Arendt, H.: *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid, Encuentro, 2001
- Arendt, H.: *Los orígenes del totalitarismo*. España, Taurus, 1998
- Arendt, H.: *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 2005
- Arendt, H.: *Eichmann en Jerusalén*. España, Lumen, 2012
- Arendt, H.: *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza, 2006
- Arendt, H.: *Entre el pasado y el futuro*. Ocho lecciones sobre la reflexión política. Barcelona, Península, 1996
- Arendt, H.: *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa, 2008
- Arendt, H.: *Sobre la violencia*. Madrid, Alianza, 2014
- Arendt, H.: *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós, 2007
- Arendt, H.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona, Paidós, 2009
- Arendt, H.: *Ensayos de comprensión*. Madrid, Caparrós, 2005
- Arendt, H.: *Responsabilidad y juicio*. Barcelona, Paidós, 2007
- Arendt, H.: *La promesa de la política*. Barcelona, Paidós, 2008
- Arendt, H.: *Tiempos presentes*. Madrid, Gedisa, 2006
- Arendt, H.: *¿Qué es la política?* México, Gandhi, 2012

### Bibliografía secundaria:

- Bagadeli, P.: *Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política*. Revista SAAP (ISSN 1666-7883) Vol. 5, Nº 1. mayo 2011.
- Bowen-Moore, P.: *Hannah Arendt's Philosophy of natality*. Londres, Palgrave, Macmillan. 1989.
- Barcena, F.: *Hannah Arendt, una filosofía de la natalidad*. Barcelona, Herder, 2006
- Serrano de Haro, A.: *Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt. Phainomenon, vol. 14*, 2007.
- Zweig, S.: *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Barcelona, Acantilado, 2008
- De Hipona, A.: *Ciudad de Dios, Bilingüe*. Madrid, BAC, 1868
- Young-Bruehl, E.: *Hannah Arendt*. Barcelona, Paidós, 2006
- Adler, L.: *Hannah Arendt*. Barcelona, Edición Destino, 2006
- Taminiaux, J.: *La fille de Trace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*. París, Payot, 1992
- Wolin. R.: *Los hijos de Heidegger*. Madrid, Cátedra, 2003
- Saner, H.: *El significado político de la natalidad en la obra de Hannah Arendt*, en Estrada Saavedra, Marco (comp.), *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, Mexico D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, 2003
- Chesterton, G.K.: *El Napoleón de Notting Hill*. Barcelona, Bruguera, 1981.
- Canovann, M.: *The Political Thought of Hannah Arendt*. Reino Unido, J. M. Dent & Sons Ltd, 1974
- Heidegger, M.: *Introducción a la filosofía*. Madrid, Catedra, 1996
- Fernández López, D.: *El concepto de amor en Hannah Arendt*: Foro Interno. Anuario de Teoría Política, vol. 16, 2016
- Beiner, R.: *Hannah Arendt y la Facultad de Juzgar*, en Arendt, H.: *Conferencias Políticas sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires, Paidós, 2009.

- Degryse, A.: *Sensus communis as a foundation for men as political beings: Arendt's reading of Kant's Critique of Judgment*. Philosophy Social Criticism. 2011. Vol.37
- Norris, A.: *Arendt, Kant, and the Politics of Common Sense*. Polity, 29:2, 1996
- Schwartz, J.: *Arendt's Judgment: Freedom, Responsibility, Citizenship*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016
- Kant, I.: *Crítica de la Razón Pura*. Madrid, Tecnos, 2002
- Kant, I.: *La antropología desde un punto de vista pragmático*. México, FCE, UAM, UNAM, 2014
- Kant, I.: *Crítica del Juicio*. Madrid, Tecnos, 2011
- Bernstein, R.: *Judging. The Actor and the Spectator. Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 1986.
- Gibu, R.: *La defensa de la doxa en la obra de Hannah Arendt*, en Revista Veritas, N° 25 (septiembre 2011)

#### Recursos digitales:

- Heidegger, M.: *Ser y el tiempo*, traducción de J.E. Rivera, Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Chile. URL:<http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/Autores/Heidegger,%20Martin/Heidegger%20-%20Ser%20y%20tiempo.pdf>
- Urabayen J.: *Hannah Arendt*, en FERNÁNDEZ LABASTIDA, Francisco – MERCADO, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*. URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/arendt/Arendt.html>.