

UNA ÉTICA DE LA REFLEXIÓN EN HANNAH ARENDT

Graciela Brunet *

RESUMEN: La obra de H. Arendt, usualmente leída como una filosofía política, puede interpretarse como una ética de la acción y de la reflexión. Este artículo se centra en la ética de la reflexión implícita sobre todo en aquellos textos que Arendt escribió al final de su vida. Ellos proponen una lectura de Kant no ortodoxa, pero sumamente estimulante, ya que permite pensar acerca de un mundo donde la tradición está definitivamente rota. El concepto kantiano de juicio reflexionante - inspirado en el juicio de gusto- es llevado por Arendt al plano ético-político, tal como la apelación kantiana a “ensanchar nuestra mente” poniéndonos en el lugar del otro. Esto le permite a Arendt vincular la reflexión con el problema de la responsabilidad moral y se plasma finalmente en el concepto de “banalidad del mal”: la absoluta falta de reflexión acerca de las propias acciones, posible en una sociedad donde impera una rigurosa racionalidad instrumental.

ABSTRACT: *An ethics of reflection in Hannah Arendt*

The works of H. Arendt, often read as political philosophy, may be interpreted as an ethics of action and reflection. This paper focuses on the ethics of implicit reflection, particularly in Arendt's late works. These texts invite a non-orthodox - though stimulating -reading of Kant since it suggests a world in which tradition is forever broken. The Kantian concept of reflective judgment – based on taste judgment – is developed further by Arendt to the ethical-political arena. This is shown by Kant's appeal to “broaden our mind” by putting ourselves in the other person's shoes. This has allowed Arendt to relate the reflection the issue of moral responsibility and it finally materializes in the concept of “the banality of evil”: the absolute lack of reflection about its own deeds as is likely to arise in a society where a strict instrumental rationality prevails.

La pérdida de los criterios, que de hecho determina al mundo moderno en su facticidad y que no es reversible mediante ningún retorno a los buenos antiguos o el establecimiento arbitrario de nuevos valores y criterios, sólo es una catástrofe para el mundo moral si se acepta que los hombres no están en condiciones de juzgar las cosas en sí mismas, que su capacidad de juicio no basta para juzgar originariamente, que sólo puede exigírseles aplicar correctamente reglas conocidas y servirse adecuadamente de criterios ya existentes (H. Arendt).

* **Graciela Nélica Brunet** es Profesora y Licenciada en Filosofía (U.N.R.) y Master en Filosofía (U.N.A.M., México). Ejerce actualmente como docente, por concurso, en la Facultad de Humanidades y Artes (U.N.R.) y en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales (U.N.L.). Es, además, miembro del Comité Académico de la Maestría en Docencia Universitaria (U. T. N.) y autora de: *Hablemos de ética*. Rosario, Homo Sapiens, 1996. *Ética para todos*. México, Edere, 1999. *Las paradojas de la modernidad*. Santa Fe, U.N.L., 2000.

1. Introducción: un tema recurrente: pensar y juzgar; moral y política

Un tema recurrente en la producción de Hannah Arendt -al que sin embargo no le dedicó ninguna obra de la extensión de *La condición humana* u *Orígenes del Totalitarismo*- es el de las relaciones entre el pensar y el juzgar, la moral y la política. Este ha sido tratado por la autora en numerosos artículos¹ y en varias conferencias pronunciadas hacia el final de su vida². *La vida del espíritu*, editada póstumamente³, en su primera parte se ocupa del pensar; la tercera, que iba a denominarse *Judging* (El Juicio), no llegó a ser escrita.

Es bien conocido que la reflexión de Arendt, orientada a cuestiones políticas, comenzó por una consideración filosófica acerca de la vida activa⁴. El proyecto de escribir *La vida del espíritu* en tres tomos (dedicados a: el pensar, la voluntad y el juicio), tenía como fin completar aquella reflexión acerca de la praxis que había dejado de lado la vida contemplativa. Respecto de esta obra ha dicho Julia Kristeva:

Aquí se produce una mutación radical del concepto arendtiano de "vida". La vida no es ya ese proceso vital ni esa trampa de la reificación intrínseca a la condición humana, que Arendt había estigmatizado en su libro de 1958. En 1973, en la yuxtaposición del "mundo sensible" y el "viento del pensamiento" se trata de una experiencia de la vida como pensamiento, y del pensamiento como vida⁵.

Pero hubo también motivos existenciales que la llevaron a ocuparse de esta temática. Su participación como corresponsal durante el juicio a Adolf Eichmann, en Jerusalén⁶ tuvo como corolario inevitable una reflexión en torno al problema del mal. De allí surgió la equívoca expresión "banalidad del mal", criticada por muchos de los contemporáneos de Arendt, que incluso sus propios amigos consideraron

poco feliz. La expresión no nos parece demasiado desafortunada, si tenemos en cuenta la manera cómo ciertos "males" de la época (destrucción sistemática del medio ambiente, nuevas formas de esclavitud, etc.), por obra del discurso positivista, son normalizados, naturalizados -en suma- banalizados. Por eso, tal vez hubiera sido más claro hablar de "banalización" del mal.

Arendt explica, cómo, en el famoso juicio, se vio confrontada a alguien diferente de un malvado radical o un ser monstruoso: Eichmann ni siquiera era un fanático nazi, o excesivamente antisemita. Era simplemente estúpido y, a falta de reflexión nutría su discurso de frases hechas y estereotipos. Ante esto, ella se pregunta si la ausencia de pensamiento -tan común, por otra parte, en la vida cotidiana- no será una condición necesaria del mal⁷.

A partir de esta experiencia, Arendt se cuestionará acerca de las relaciones entre nuestra facultad de distinguir lo bueno de lo malo, con nuestra facultad de pensar. La autora no se refiere a la posibilidad de que el conocimiento acerca del bien pudiese inducir a obras buenas o que las virtudes fuesen enseñables ya que la ausencia de pensamiento observada en el criminal nazi no obedecía a falta de inteligencia o de buenos hábitos. Lo que le interesa analizar es si el autoexamen, la actividad de pensar, pueden contarse como condiciones que impidan a los hombres hacer el mal.

La preocupación que despierta en Arendt el proceso a Eichmann no sólo reitera en cierta manera el antiguo conflicto entre el conocimiento y la moral (Sócrates - Platón: ¿conocer el bien, implica realizarlo?). También da respuesta a un debate propio de su tiempo: ¿En el mundo heredero del Holocausto y de Hiroshima, es posible seguir pensando desde el

horizonte de sentido de la ética y la política? La pérdida de criterios y parámetros, cuya culminación (en términos nietzscheanos: muerte de Dios, desvalorización de todos los valores) hoy presenciamos, parece indicar una inminente ruina moral y política. Arendt, que ha reflexionado largamente sobre la crisis de la modernidad -lo que le ha valido ser tildada de “antimoderna”- sin embargo no cree que dicha crisis signifique “una catástrofe para el mundo moral”⁸ siempre y cuando aceptemos que los hombres son capaces de juzgar a pesar de carecer de reglas y criterios preexistentes.

También en la obra de Kant encontramos una preocupación temprana y persistente, sobre la que Arendt llama la atención: la filosofía política, a la que Kant sin embargo no pudo dedicar más que algunos artículos o ensayos breves escritos tardíamente. Aunque éstos de ninguna manera pueden reconstruirse como una “cuarta crítica” cabe leerlos como la “filosofía política no escrita de Kant”⁹ que se articula con el resto de su obra. Y el eslabón intermedio, sugiere Arendt, es la *Crítica del juicio*, pues él ya sabía lo que luego ella descubre: que al momento de intentar conciliar la política con el bien, la razón práctica no ayuda.

En este artículo nos proponemos revisar la lectura que H. Arendt hace de la teoría kantiana del juicio reflexionante, confrontándola con la *Crítica del Juicio*, para establecer en qué medida aquélla guarda fidelidad a Kant. En un caso o en otro, intentaremos evaluar las pérdidas y ganancias de la interpretación de Arendt dentro del contexto de su propia filosofía y sobre todo en la perspectiva de la reconstrucción de una ética implícita.

2. Arendt lee a Kant: la Crítica del Juicio y la filosofía política kantiana

Si bien nuestro objetivo principal se cen-

tra en la lectura que Arendt hace de la doctrina kantiana sobre el juicio, dado que en sus conferencias y apuntes de clase el tema aparece ligado al pensamiento político de Kant, resulta necesario desentrañar las relaciones que existen (al menos para esta autora) entre ambos aspectos de la obra kantiana.

Al pronunciar sus conferencias sobre la filosofía política de Kant, Arendt es consciente de que se le puede plantear la objeción de estar discutiendo sobre algo inexistente, ya que en las famosas cuatro preguntas formuladas por Kant no hay ninguna referencia al hombre en tanto animal político. La pregunta “¿Cómo juzgar?” -que se respondería en la *Crítica del Juicio*- está también ausente. La segunda interrogación: ¿Qué debo hacer? no se refiere a la acción (en el sentido político arendtiano) sino a la moral. Según Arendt, en el plano de la razón práctica la pluralidad humana -fundamentada en la libertad- quedaría reducida al mínimo. No obstante, esta observación no hace justicia al pensamiento kantiano, pues la posibilidad de universalizar (o no) una máxima tiene como presupuesto al conjunto de los seres humanos y su vida en común ya que una máxima sólo se vuelve contradictoria a la vista de una pluralidad de sujetos que puedan poner en evidencia su inconsistencia.

Arendt encuentra tres perspectivas o conceptos diferentes bajo los cuales Kant piensa los asuntos humanos:

- a) La especie humana y su progreso (teleología), en la 2da. Parte de la *Crítica del Juicio*.
- b) La dignidad humana: el hombre como ser moral, fin en sí mismo, su pertenencia al reino de los fines (autonomía), en *Crítica de la razón pura* y *Crítica de la razón práctica*.
- c) La pluralidad y la sociabilidad, el hombre

como criatura ligada a la tierra, viviendo en comunidad, dotado de “sentido común”, no autónomo. (Primera parte de la *Crítica del Juicio*).

Desde luego, es la última perspectiva la que se encuentra más próxima a los intereses predominantemente políticos de Arendt. Resulta curioso cómo ella logra capitalizar para su propia filosofía, ideas de los escritos políticos kantianos, tales como el ensayo “Reiteración del problema: si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor”, (incluido como apéndice de *El conflicto de las facultades*), dado que la filosofía de la historia contenida en dicho trabajo es diametralmente opuesta a la comprensión de la historia sustentada por Arendt.

Esta autora llama la atención sobre el hecho de que la *C. J.* (véase al final las abreviaturas empleadas), en un principio iba a llamarse “Crítica del Gusto”. Su insistencia sobre esta circunstancia histórica se explica porque Kant, tras el gusto descubre el juicio, una facultad humana hasta entonces no advertida. Podríamos pensar que allí se encontraría una vinculación con la esfera moral. No es así, pues la facultad del juicio se ocupa de lo particular y contingente, en tanto de la *C. R. Pr.* surge un imperativo universal y necesario. El juicio no es entonces razón práctica, no nos dice qué hacer. Lo moral resulta sustraído de la esfera de competencia del juicio y éste queda vinculado al placer que surge de la contemplación desinteresada.

Es harto conocido el entusiasmo que la Revolución Francesa inspiró a Kant en sus últimos años y cómo éste trató de reconciliar el problema de la organización del Estado, el derecho de un pueblo a darse una constitución republicana y su filosofía moral. Arendt lleva agua para su propio molino recalando que Kant

sabía que en materia política, la razón práctica no ayuda, ya que ciudadanos moralmente buenos no producen necesariamente una buena constitución, y tal vez sí se dé lo inverso.

La ambigua posición kantiana ante las revoluciones, que él “resuelve” con su distinción entre actores y espectadores desinteresados, también remite a la *Crítica del Juicio* pues es el espectador quien con su “mentalidad ampliada” es capaz de juzgar imparcialmente los acontecimientos. Juicio que no implica sin embargo el descubrimiento de una “verdad” ya que nos encontramos en el terreno de la reflexión y no del entendimiento. Arendt, -que ha analizado los totalitarismos como ideologías donde, de una premisa mayor supuestamente evidente se obtienen, con necesidad lógica, conclusiones indudablemente verdaderas (y aberrantes)-, encuentra en el juicio reflexionante un instrumento valioso para la política.

Otro elemento de la filosofía política kantiana que Arendt considera propicio es el papel que juega la comunicabilidad. En “¿Qué es la Ilustración?”, Kant identificaba la libertad política con el uso público de la propia razón (en tanto aceptaba que el uso privado de la razón fuese restringido). Este uso público supone una comunidad de lectores a quienes comunicamos nuestras ideas. El ejercicio de nuestra facultad de pensamiento implica la comunicabilidad, la sociabilidad, este aspecto de la condición humana que Arendt llama pluralidad. La comunicabilidad también es inherente a los juicios de gusto (parág. 40 *C. J.*) pues la posibilidad de comunicar una obra de arte reside en el gusto de los espectadores. En el gusto encuentra Kant una especie de *sensus communis*, y por ello puede comunicarse. Esto no significa que el juicio de gusto pueda obligar a nadie, pero tampoco que sea absolutamente subjetivo. En palabras de Arendt, sólo podemos “cor-

tejar” el acuerdo por medio de la persuasión. Su lectura de Kant -nada “desinteresada” por cierto- nos lleva a la esfera pública donde los sujetos se humanizan mediante el intercambio discursivo (en el lenguaje de la autora: la acción). Esta actividad sólo es posible en tanto somos capaces de juzgar y el juzgar tiene sus raíces últimas en la imaginación. Este es el mayor descubrimiento hecho por Kant en la *C. R. P.* según Arendt, que resalta aquellos pasajes de esta obra en los que Kant habla de la imaginación como una facultad ciega, y aquéllos donde sugiere que ella podría ser la raíz de las restantes facultades. Esta facultad provee *ejemplos* para el juicio, así como *esquemas* para el conocimiento. Por ello la encontramos tanto en la *C. R. P.* como en la *C. J.*, sólo que en la primera *Crítica* la imaginación se encuentra al servicio del intelecto, en tanto que en la tercera el intelecto se encuentra al servicio de la imaginación.

2.1. La imaginación y el esquematismo en la Crítica de la razón pura

Tanto en la *C. R. P.* como en la *C. J.* aparece una extraña facultad, la *imaginación*, por medio de la cual podemos representarnos objetos que no están presentes. A pesar de su importancia en ambos textos, la imaginación recibe un tratamiento muy parco.

Siendo sensibles los objetos representados, la imaginación pertenecerá a la sensibilidad, pero, su determinación a priori de la sensibilidad se realiza conforme a las categorías. Para distinguir a esta imaginación, que es trascendental, de la imaginación puramente psicológica, Kant llama a la primera *imaginación productiva* (pues es espontánea), y a la segunda *imaginación reproductiva* pues su síntesis está sometida a leyes empíricas como las leyes de asociación.

El primer capítulo de la Doctrina Trascendental del Juicio de la *C. R. P.*, está precedido por una *Introducción acerca del Juicio Trascendental en General*, donde Kant define al juicio (en general) como la capacidad de subsumir bajo reglas, o de distinguir si algo se encuentra bajo una regla. Dado que la lógica formal no dispone de criterios para establecer si un juicio es verdadero -pues no se ocupa del contenido de los juicios- el juicio no podrá ser enseñado sino sólo ejercitado. La capacidad de juzgar aparece como un don y su falta como estupidez, para la cual no hay remedio, según Kant. Hay que tener en cuenta no obstante, que Kant al hacer estas afirmaciones se está moviendo en el plano empírico, psicológico. Por eso dice que, a diferencia de la lógica formal, la lógica trascendental sí puede dar preceptos al juicio pues puede mostrar *a priori* el caso en que las reglas *deben* aplicarse.

Se ha considerado al juzgar como una operación de subsunción. Al afirmar: “Este plato es redondo”, estamos diciendo que el objeto “plato” está contenido o subsumido bajo el concepto de “redondez”. Intuimos la redondez del plato por su homogeneidad con el concepto geométrico de “círculo”, en el que es pensada la redondez. El ejemplo de Kant se refiere a un concepto empírico, en ese caso hay homogeneidad entre concepto y objeto. Pero, dado que los conceptos puros del entendimiento (categorías) no son homogéneos con las intuiciones sensibles, se plantea el problema de la subsunción de éstas bajo aquéllas. Será necesario un tercer término mediador entre ambos y que guarde homogeneidad tanto con las intuiciones como con las categorías. Ese término es *el esquema trascendental*, que es puro, pero, por una parte intelectual y por otra sensible. Este esquema es una determinación trascendental del tiempo: esto lo hace homogéneo con la

categoría pues en ella se encierra la unidad pura sintética de lo múltiple, y, al mismo tiempo, es homogénea con el fenómeno, pues el tiempo está contenido en toda representación empírica de lo múltiple. El esquema, “esa condición formal y pura de la sensibilidad, a la cual el concepto del entendimiento en su uso está restringido” (*C. R. P.* p.98) es un producto de la imaginación.

Al distinguir Kant entre *esquema e imagen*, surge claramente la diferencia entre plano trascendental y plano empírico. La *imagen* es un producto de la facultad empírica de la imaginación productiva. Por ejemplo: una imagen del número 5, pueden ser cinco puntos: (.....). En cambio, el *esquema* de un concepto es el procedimiento de la imaginación para proporcionar una imagen a un concepto. Tomando el mismo ejemplo: el esquema de un número sería el método de representación de dicho número. La distancia que media entre imagen y esquema se advierte en el ejemplo que pone Kant: el concepto de triángulo nunca podría adecuarse a la imagen del triángulo, ya que, al representar un triángulo mediante su imagen, ésta necesariamente deberá ser la de un triángulo rectángulo, o acutángulo u obtusángulo, y el concepto de triángulo no contiene precisión respecto de la medida de los ángulos.

Hasta ahora hemos venido refiriéndonos a *esquemas de los conceptos sensibles* (por ejemplo, el esquema del triángulo), por los cuales se hacen posibles las imágenes. Pero también tenemos los *esquemas de los conceptos puros del entendimiento*, la síntesis pura, que no puede ser puesta en ninguna imagen, un producto trascendental de la imaginación que se refiere a la determinación del sentido interno, de los que no nos ocuparemos aquí por no ser relevantes para nuestro tema.

2.2. La imaginación y el juicio reflexivo en la Crítica del Juicio

La última crítica kantiana completa y articula el contenido de las dos anteriores. En la tercera parte de su Introducción, Kant nos explica que aquélla opera como un enlace entre las dos partes de su filosofía ya desarrolladas. Estas se refieren a la facultad de conocer (*C. R. P.*) y a la facultad de desear (*C. R. Pr.*), al entendimiento y a la razón, respectivamente. Pero Kant encuentra una tercera facultad del alma: la facultad de juzgar, ligada al sentimiento de placer y dolor, de la que aún no se ha ocupado. (Salvo en las breves referencias contenidas en la Analítica de los Principios de la *C. R. P.*) Kant, en *C. J.* se propone indagar si el juicio “*que en el orden de nuestras facultades de conocimiento, forma un término medio entre el entendimiento y la razón*”¹⁰ también está regido por principios constituidos a priori.

El juicio “*es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal*”¹¹. Se trata de un *juicio determinante* cuando en él es dado lo universal (regla, principio o ley). Y si sólo fuese dado lo particular, debiendo hallarse lo universal, estaríamos ante un *juicio reflexivo o reflexionante*. Este necesita de un principio que no puede extraer de la experiencia pues dicho principio tiene que fundar la unidad de todos los principios empíricos bajo otros principios empíricos, sólo que más altos. Kant habla aquí del juicio como una facultad legisladora *a priori*; el juicio reflexivo, entonces, sólo podrá darse a sí mismo como ley un principio trascendental, el que no puede ser atribuido a la naturaleza.

Esta facultad del juicio reflexionante que aparece en la tercera Crítica, representa una tercera legalidad del espíritu que también contará con sus principios a priori. Ella constituye el vínculo que armoniza necesidad (facultad de

conocer, razón pura teórica) y libertad” (facultad de desear, razón pura práctica) que de otra manera hubiesen sido irreconciliables.

El juicio reflexivo o reflexionante es llamado así porque “refleja” el objeto del cual se trata hacia otros dominios. Si se dirige al interior del sujeto puede producirle placer (siempre que el objeto sea adecuado o idóneo). El placer se produce ante la representación de lo bello, lo bueno o lo agradable (juicio de gusto o juicio estético). Si el juicio reflexivo dirige la representación (previamente proporcionada por un juicio determinante) hacia algo exterior al sujeto, tendremos una representación teleológica (juicio teleológico). Como el juicio reflexivo- nante trabaja sobre representaciones que les son dadas por juicios determinantes, en este contexto el entendimiento se encuentra al servicio de la imaginación¹².

El gusto es la facultad de juzgar lo bello, pero qué sea lo bello sólo se descubre a través de los juicios de gusto, en los cuales, dice Kant, siempre hay una relación con el entendimiento¹³ pues “para decidir si algo es bello o no, referimos la representación, no mediante el entendimiento al objeto para el conocimiento, sino mediante la imaginación (quizás unida con el entendimiento) al sujeto y al sentimiento de placer o de dolor del mismo”¹⁴. Por este motivo Kant considera al juicio de gusto no como un juicio de conocimiento sino como un juicio estético ya que en él las representaciones son referidas al sentimiento del sujeto, vale decir que su base determinante es subjetiva.

La satisfacción que en nosotros produce un objeto puede ser totalmente desinteresada: ella da como resultado un *juicio de gusto*. Si la satisfacción que produce el objeto es interesada, estamos o bien ante lo agradable (lo que place a los sentidos) o ante lo bueno (bueno en

sí o bueno como medio). La inclinación hacia lo agradable (satisfacción patológica) o la complacencia por lo bueno (satisfacción puramente práctica) son dos formas de la satisfacción que tienen en común que no sólo la representación del objeto sino el objeto mismo nos produce placer. En tanto que “el juicio de gusto es meramente *contemplativo*, es decir un juicio que, indiferente en lo que toca a la existencia de un objeto, enlaza la constitución de éste con el sentimiento de placer y dolor”¹⁵. El juicio de gusto no es juicio de conocimiento (ni teórico ni práctico).

Dado que el juicio sobre lo bello no presupone ningún interés subjetivo, nos sentimos inclinados a suponer que vale también para otros sujetos humanos, sin que esa pretendida universalidad se funde en conceptos. A diferencia del juicio sobre lo agradable, que es totalmente subjetivo y por lo tanto no puede exigirse a los demás que compartan nuestros gustos, el juicio sobre lo bello no puede considerarse subjetivo. Sería contradictorio que alguien dijese: “Esto (cuadro, poesía, etc.) es bello” y admitiese que sólo a él le place. “*Pues no debe llamarlo bello si sólo a él le place*”¹⁶.

La universalidad atribuida a los juicios de gusto es una universalidad estética, no lógica. Los juicios sobre el bien, en cambio, a pesar de determinar la satisfacción en un objeto, tienen universalidad lógica y no sólo estética, pues respecto de la ley se da una obligación incondicional. No ocurre lo mismo, desde luego, en los juicios de gusto sobre lo bello en los que su universalidad si bien no descansa sobre conceptos del objeto, tienen sin embargo una *validez común*. Ésta, que indica la validez no de las relaciones de una representación con la facultad de conocer, sino con el sentimiento de placer y dolor, también es llamada por Kant, *validez uni-*

*versal subjetiva*¹⁷. Lo importante aquí no es el objeto sino los que juzgan. Estos no pueden ser obligados a reconocer algo como bello, pues el juicio de gusto no postula la aprobación de cada cual; no se espera de esos sujetos la aprobación del juicio como un caso de una regla a la que ellos adherirían.

Este orientarse de Kant a la búsqueda de criterios comunes objetivos aunque no obligatorios, supone una dimensión social que hace posible la comunidad en el juzgar, sin que esto implique una verdad obligatoria a la que hayamos de asentir; muy por el contrario, aquí está en juego la libertad. Así se vuelve comprensible porqué una pensadora política como Arendt lee con tanta atención esta parte, a menudo descuidada, de la filosofía kantiana.

En el juicio de gusto, el juicio sobre el objeto o la representación precede al placer, que es su consecuencia, pues el placer es individual en tanto que el conocimiento y la representación pueden ser comunicados universalmente. Kant entonces da por cierta una *capacidad universal de comunicación* que no presupone un concepto y que no es más que “el estado del espíritu en el libre juego de la imaginación y el entendimiento”¹⁸. El placer que se provoca luego se explica por la inclinación del ser humano hacia la sociabilidad, si bien el exigir que el juicio de gusto sea necesario no puede explicarse por esa sociabilidad -meramente empírica-. En consecuencia, Kant ha de indagar cómo son posibles los juicios estéticos a priori.

Un juicio estético puede ser empírico o puro: estos últimos (aquéllos en los que no se mezcla ninguna satisfacción empírica como fundamento de determinación) son los únicos que interesan a Kant. Como no hay regla del gusto que determine por medio de conceptos cuándo un objeto es bello¹⁹, nunca un juicio estético puede valer apodícticamente. La única forma de

necesidad que puede atribuírsele *es la necesidad ejemplar*, “es decir, una necesidad de la aprobación por *todos* de un juicio, considerado como un ejemplo de una regla universal que no se puede dar”²⁰. A pesar de su falta de apodicticidad, esperamos que nuestros juicios estéticos sean compartidos, en lo posible por todos: suponemos que todos deben compartir nuestra valoración, aunque este “deber” se exprese sólo condicionadamente. Esta exigencia se justifica por la posesión universal de un principio subjetivo que nos permita determinar qué cosas producen placer estético: el sentido común (*sensus communis*). Él no es para Kant un sentido externo sino “el efecto que nace del juego libre de nuestra facultad de conocer”²¹.

Esta suposición -reconocida como tal por Kant- de una universal comunicabilidad de nuestros conocimientos que alcanza tanto al aspecto lógico como al estético, es requerida en toda posición que quiera evitar el escepticismo. Si unimos la idea de validez *ejemplar* (forma ideal que una vez admitida se convierte en regla de los juicios estéticos) con el sentido común, surge un principio subjetivo universal que no se origina en un sentimiento privado sino en un sentimiento común. Eso no implica que todos estarán conformes con nuestro juicio sino que deberían estarlo²².

El gusto entonces, es “*una facultad de juzgar un objeto en relación con la libre conformidad a leyes de la imaginación*”²³. A este libre juego llama Kant “finalidad sin fin” y en él el entendimiento se encuentra al servicio de la imaginación, al revés de lo que ocurría en la *C.R.P.* Al emprender la deducción de los juicios estéticos puros -Kant ya ha establecido que éstos no son juicios de conocimiento por lo tanto no se fundan en conceptos- se nos dice que “*el juicio de gusto determina su objeto, en consideración de la satisfacción (como belleza)*”

con una pretensión a la aprobación de cada cual como si fuera objetivo"²⁴.

Esta expresión "como si" da la clave del estatus un tanto ambiguo que tiene el juicio de gusto en Kant, que después Arendt transferirá al terreno de la política y de la moral. Decir "esta flor es bella" no significa que en la flor hay una propiedad objetiva que la hace bella, no significa tampoco que es bella porque a mí me gusta, sino que en ella hay una propiedad "que se acomoda con nuestro modo de percibirla"²⁵. Y podemos esperar razonablemente que todos los demás encuentren bella la flor porque en todos existe el sentido común. El juicio estético es autónomo, y si apelamos a los llamados "clásicos" como fuentes del gusto e ideales de belleza esto no implica heteronomía, sino sólo reconocer que el gusto, al no ser determinable por conceptos, necesita mucho más de ejemplos que el juicio de conocimiento. Kant sugiere que los ejemplos que se han ido acuñando culturalmente son valiosos en tanto nos evitan tener que repetir una y otra vez ensayos groseros²⁶. En esta afirmación subyace la concepción kantiana del progreso de la especie humana (si bien éste es un progreso fundamentalmente moral) como así también el reconocimiento del carácter histórico de los ejemplos o modelos estéticos. La tercera *Crítica* no sólo sutura el abismo entre naturaleza y libertad, también parece insinuar un Kant capaz de pensar la historicidad del sujeto trascendental.

En el juicio de gusto se da la libertad de la imaginación: esquematizar sin conceptos, y la subsunción de la imaginación bajo la facultad de los conceptos (no bajo conceptos)²⁷. Kant habrá de exponer cómo también los juicios de gusto son sintéticos a priori. Que son sintéticos es evidente, no necesita demostración; su deducción se funda en la presuposición de una subjetividad común a todos los seres humanos.

Si además, realizamos correctamente la subsunción de un objeto bajo las condiciones de subjetividad, tenemos derecho a esperar que cada cual reconozca el objeto como bello. Aquí nos habla el Kant iluminista que encuentra en el *entendimiento humano común*, que no necesita ser cultivado, sino sólo ser sano, un sentido que es común a todos (*sensus communis*) y que hace posible el juicio reflexionante.

La operación de la reflexión se realiza comparando nuestro juicio con otros juicios posibles y colocándonos en el lugar de cualquier otra persona. Dicha operación se da conforme a ciertas máximas del entendimiento común humano. Ellas son: 1º) Pensar por sí mismo (autonomía, liberación de prejuicios: divisa de la Ilustración); 2º) Pensar en lugar de cada otro (reflexión sobre el propio juicio desde un punto de vista universal: ampliar nuestro modo de pensar) y 3º) Pensar siempre de acuerdo consigo mismo (ser consecuente, esto sólo se puede lograr a partir de la conjunción de las dos máximas anteriores)²⁸. Esta sucinta explicación de Kant acerca de cómo opera la reflexión, unida al tema de la validez ejemplar, la comunicabilidad de los juicios reflexivos y el rol del espectador, serán los pivotes sobre los que Arendt construye su lectura de Kant, y, a partir de los cuales podemos inferir una ética arendtiana de la reflexión. En lo que sigue intentaremos evaluar no sólo si su interpretación de Kant es correcta, sino, más bien, cuáles son los resultados de esta lectura.

2.3. Arendt aclara algunas dificultades de Kant

En la filosofía política kantiana, el antagonismo entre teoría y práctica se resuelve en la distinción entre espectador y actor y la preeminencia otorgada al primero. En sus consi-

deraciones acerca de la guerra en *La Paz Perpetua*, tanto como en su posición acerca de la Revolución Francesa nos encontramos un Kant desconcertante por su ambigüedad. Respecto de la guerra el filósofo expresa su condena moral en *La Paz Perpetua*, aunque, simultáneamente, al considerar al hombre en relación con la entera teleología de la naturaleza llega a reconocer no sólo que la guerra es inevitable en ausencia de un estado cosmopolita, sino también que ella es expresión “de la suprema sabiduría”, “un impulso [...] para desarrollar, hasta el más alto grado, los talentos que sirven a la cultura”³⁰. Arendt no parece encontrar contradicción entre las dos perspectivas adoptadas por Kant: así como el juicio estético y reflexivo sobre la guerra (punto de vista del espectador) no tiene consecuencias prácticas sobre la acción, tampoco la máxima del actor invalida el juicio estético o teleológico.

Con relación a la Revolución Francesa, sabemos del entusiasmo y aprobación de Kant frente al acontecimiento de un pueblo que se da a sí mismo una constitución republicana³¹. No obstante, en ese mismo texto, en nota a pie de página, Kant nos dice que el ejercicio del derecho que tiene todo pueblo a darse una constitución republicana “no debe ocurrir por medio de una revolución, que es siempre injusta”³².

Arendt intenta resolver esta dificultad apelando a conceptos kantianos tales como la máxima de la publicidad y la preeminencia del espectador sobre el actor. Ya en *La Paz Perpetua* se había planteado el conflicto entre el actor y el espectador como un conflicto de la política con la moralidad. Que Kant resolvía a través de la máxima de la publicidad: “*All actions relating to the right of other men are unjust if their maxim is not consistent with publicity*”³³. Como sabemos, el criterio de la publicidad es crucial para la filosofía moral kantiana, basada

en la posibilidad de universalización de las máximas. Pero Kant mismo encuentra las fallas del argumento antes mencionado: primero, sólo sirve para reconocer cuándo una máxima es injusta y no tenemos seguridad acerca de si siempre que una máxima es capaz de hacerse pública, sea justa. Además, Kant advierte que no puede ponerse en el mismo plano a gobernantes y gobernados en lo que hace a la publicidad, ya que quien tiene poder no necesita ocultar sus propósitos. En vista de esto, Kant propone el siguiente principio: “Todas las máximas que necesitan la publicidad para conseguir lo que se proponen concuerdan a la vez con el derecho y la política reunidos”³⁴. Insistir en la privacidad de la máxima sería incorrecto, pues la moralidad exige estar en condiciones de ser visto, no abandonar el ámbito de lo público.

La moralidad resulta así la coincidencia de lo privado con lo público -traduce Arendt a Kant³⁵. Y ya que Kant no escribió una filosofía política propiamente dicha, para saber qué pensaba sobre el tema hay que dirigirse a la *C. J*³⁶. El nexos fundamental entre ambos aspectos del kantismo se encuentra en el paralelismo -establecido por H. Arendt- entre la facultad de juzgar (juicio de gusto) y la actitud del espectador ante la historia. El ciudadano del mundo kantiano -más que un actor- es un observador del mundo que ha ensanchado su mente mediante las máximas del entendimiento común humano, ya mencionadas, y cuyo punto de vista general e imparcial no responde a la universalidad del concepto, que opera por subsunción. Se trata en cambio de un producto de la actividad reflexionante la que no dice a nadie cómo actuar, sólo reflexiona sobre los asuntos humanos. El punto de vista moral ha sido dejado de lado.

Leído esto en el marco de la filosofía clásica para la cual la vida contemplativa -que

permite el conocimiento desinteresado- se coloca por encima de la acción, el espectador kantiano resulta desde luego más sabio y ecuánime que el actor, siempre requerido por las urgencias de la acción y a menudo obnubilado por ellas. En la terminología kantiana, actor y espectador responden a las características de heteronomía y autonomía, respectivamente. Por eso cuando Kant se refiere a la Revolución Francesa pone el énfasis en aquel observador desinteresado que sin estar comprometido con la revolución, revela “una disposición moral del género humano”³⁷. Este “público que observaba desde afuera, sin tener el menor propósito de colaboración”³⁸ no estaba contaminado por el interés pues “el entusiasmo verdadero siempre se refiere a lo ideal y a lo puramente moral, esto es, al concepto del derecho, por ejemplo, y no puede ser injertado sobre el interés”³⁹. A pesar de su admiración por Kant, Arendt reconoce que la condena kantiana sobre las revoluciones se basa en un malentendido: no son los movimientos revolucionarios los que necesitan del secreto, sino los golpes de estado. Asimismo Arendt prioriza el espectáculo (la acción política) por encima del espectador.

Tanto como el espectador, el juicio de gusto no puede estar afectado por el interés porque, en ese caso, dejaría de ser un juicio sobre lo bello y se transformaría en un juicio sobre lo bueno o sobre lo agradable. Y, al momento de valorar cuál es la facultad más noble, el gusto que juzga o el genio que produce la obra de arte (parág. 50 *C. J*), Kant se decide por el primero, en el que ve una guía y disciplina del genio. Nuevamente la acción (en este caso la producción) resulta desjerarquizada. Como el juicio acomoda la originalidad y riqueza de ideas al entendimiento, por eso el juicio es puesto por encima de la imaginación. Por otra parte, la comunicabilidad que es propia de la obra de

arte se guía por el gusto y éste no es privilegio del genio. Así interpreta Arendt que son los espectadores (público y críticos) y no el artista (genio) quienes crean el espacio de comunicabilidad de los objetos bellos⁴⁰.

Resulta paradójico que la denominación “juicio de gusto” derive de la sensación del gusto producida por el gusto y el olfato, los dos sentidos cuyos datos son más subjetivos e incommunicables. Ellos son discriminatorios por su misma naturaleza y porque se refieren a lo particular en tanto que particular. Las sensaciones provenientes de ellos nos gustan o disgustan sin que medie ninguna reflexión, vale decir, nos afectan directamente, y, al no producir una representación, son incommunicables. Para despejar esta paradoja nos referiremos a los conceptos de imaginación y sentido común.

La *imaginación*, por su propiedad de representar objetos que no están presentes nos permite gozar la belleza de una representación artística aún en su ausencia (operación de la reflexión). Por eso ya no hablamos de gusto sino de juicio, pues al quitar el objeto hemos reestablecido las condiciones de imparcialidad (hemos hecho del objeto percibido por los sentidos externos como la vista y el oído, un objeto del sentido interno). Al sentido interno se le llamó “gusto” porque es capaz de escoger y puede aprobar o desaprobar el goce mismo. Una vez más, el criterio para aprobar o no el goce es la comunicabilidad o publicidad y lo que permite decidir acerca de ella es el sentido común. Ya nos hemos referido a éste y a sus máximas, y al hecho de que, a diferencia del juicio de conocimiento, nuestros juicios de gusto no pueden exigir ser aceptados como verdaderos, sólo “cortejar” el acuerdo. Esta actividad persuasiva supone la universal comunicabilidad del juicio estético y la unidad de esa humanidad que Kant suponía en constante progreso hacia lo

mejor.

Una última dificultad en Kant, que H. Arendt intenta aclarar, es la cuestión del *tertium comparationis* que permite realizar la operación del juzgar. Careciendo pues (en el juicio reflexivo) de una regla general, y no pudiendo enjuiciar un particular por medio de otro particular, Kant propone como solución la *validez ejemplar*, a la que según Arendt ya se había referido en *C. R. P.*, al decir Kant que los ejemplos son el “vehículo” de los juicios. Cabe hacer una salvedad: al realizar dicha afirmación el filósofo se está refiriendo al juzgar empírico, como lo prueba su afirmación al comienzo del párrafo 59 de la *C. J.*: “Pues para exponer la realidad de nuestros conceptos se exigen siempre intuiciones. Si los conceptos son empíricos, entonces llámanse las intuiciones *ejemplos*; si son conceptos puros del entendimiento, llámanse *esquemas*...”

Cuando en *C. J.* (párrafos 18 y 22) Kant habla de validez ejemplar se está refiriendo a la operación por la cual tomamos un individuo como ejemplo, al suponer que en su particularidad revela una generalidad que de otro modo no podría ser definida. Así, si decidimos que la valentía es Aquiles, estamos dando a Aquiles una validez ejemplar. Pero para poder juzgar que un hombre cualquiera, Juan o Pedro, es valiente, necesitamos tener en mente el ejemplo de Aquiles: necesitamos pues de la imaginación que pone como presente algo (Aquiles) que realmente está ausente. Este ejemplo -como cualquier otro- sólo es pensable o tiene sentido en una cultura determinada, en consecuencia podemos afirmar la limitación cultural de los ejemplos y del juicio reflexionante. Kant era consciente de esto al afirmar que, de todas las facultades es el juicio el “más necesitado de los ejemplos de lo que en la marcha de la cultura ha conservado más tiempo la aprobación...”⁴¹

3. Comprensión, pensar, moral

3.1. El papel de la comprensión

Leemos en “Comprensión y Política”⁴²:

La comprensión, en tanto que distinta de la correcta información y del conocimiento científico, es un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo.

Extraña aspiración por comprender, sorprendente deseo de reconciliación para alguien que escapó al Holocausto... ¡Qué chocantes sonarían estas ideas cuando fueron escritas y aún hasta finales de los ‘70! Pero en el fin de siglo que ha terminado se han vuelto casi plausibles en tanto el fantasma de la Tesis Undécima ya no se cierne como exigencia política. Arendt nunca alude a aquella propuesta de Marx pero sabe que su aspiración a comprender será asociada con el conocido refrán según el cual comprender implica perdonar, y se apresura a desanudar ambas ideas. El perdón -dice- es “una acción única que culmina en un acto único”⁴³ en tanto que la comprensión no tiene fin. Como Heidegger en *El ser y el tiempo*, considera a la comprensión (*Verstehen*) como “un modo específicamente humano de vivir”⁴⁴, y que, al no tener fin, no produce resultados definitivos. Por eso comprender no es lo mismo que conocer, si bien ambos se relacionan, pues el conocimiento es fundamento de la comprensión, pero al mismo tiempo él necesita de una previa e implícita comprensión.

La comprensión preliminar denuncia al totalitarismo como tiranía y presupone que nuestra lucha contra él es una lucha por la libertad” (...) “sin embargo por rudimentaria e irrelevan-

te que pueda mostrarse, la comprensión preliminar impedirá de un modo mucho más eficaz que la gente se una a un movimiento totalitario que la información más fiable, el análisis político más agudo o el más extenso conocimiento acumulado⁴⁵.

Respecto de los totalitarismos la comprensión será una tarea de autocomprensión, ya que aquéllos no han surgido de la nada “sino que han cristalizado a partir de elementos presentes en este mundo”. Tanto la comprensión preliminar como la comprensión propiamente dicha -que preceden y prolongan, respectivamente, al conocimiento- otorgan sentido al conocer. Esa capacidad para dar sentido parece sabotada por una estupidez (en el sentido kantiano de incapacidad de juzgar) creciente que ha sobrevenido en el mundo moderno con la pérdida del sentido común. El sentido común para Arendt “es sólo aquella partícula de nuestro espíritu y aquella porción de sabiduría heredada que todos los hombres tienen en común en cualquier civilización dada”⁴⁶. Su pérdida se habría producido a partir del derrumbe de las costumbres que acompañó a la revolución industrial, en una sociedad con un marco político inestable. Sobre estas sociedades que ya han perdido su capacidad de dar cuenta de sus propias categorías de comprensión y evaluación ejercen los totalitarismos una perversa combinación de ideología y terror. La “lógica totalitaria” sustituye a la búsqueda de sentido y a la necesidad de comprensión, al tiempo que logra romper los lazos con la experiencia.

Esto fue posible al erosionarse el sentido común que es, según Arendt, el sentido político por excelencia ya que supone un mundo común entre los hombres. Destruído este espacio común de diálogo y acción, vienen a su lugar frases hechas, eslogans y tautologías que sirven de premisas a razonamientos lógicos cuyas conclusiones se imponen de manera con-

cluyente. La lógica, a diferencia del sentido común, no supone la existencia del otro y por eso puede funcionar con independencia del mundo y la experiencia.

La principal distinción política entre sentido común y lógica radica en que el primero presupone un mundo común en que todos tenemos nuestro lugar y en el que podemos vivir juntos porque poseemos un sentido capaz de controlar y ajustar nuestros propios datos sensibles a los de los otros, mientras que la lógica, y toda la autoevidencia de la que el razonamiento lógico procede, puede pretender una seguridad independientemente del mundo y de la existencia de los demás⁴⁷.

El uso de la causalidad en las ciencias sociales y la historia, así como las construcciones filosóficas genéricamente denominadas “filosofías de la historia” son otras tantas maneras de desconocer la auténtica comprensión, pues ignoran al acontecimiento que “ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él”⁴⁸. La mirada del historiador, pues, no debe ser “más que la mirada científicamente entrenada de la comprensión humana”⁴⁹. La comprensión, emparentada con la imaginación, es en realidad lo que nos permite orientarnos en el mundo.

3.2. El pensar y la moral

A diferencia del conocer, que produce un mundo de objetos técnicos y teóricos que cada sociedad guarda como su tesoro cultural, el pensar no deja nada tangible tras de sí, pues nada produce. Por eso es fundamental la distinción kantiana entre pensar y conocer, a la que Arendt no le da importancia teórica sino más bien práctica (su preocupación no es distinguir conocimiento científico y metafísica). La relevancia del pensar reside en que nos permite distinguir el bien y el mal y siendo esta capaci-

dad común a todo ser humano, a todos puede exigirse su ejercicio más allá del grado de conocimiento que cada uno posea⁵⁰. Arendt sugiere que la incapacidad de pensar no sólo es algo diferente sino más grave que la estupidez. “Por tanto, en términos kantianos, para prevenir el mal se necesitaría la filosofía, el ejercicio de la razón como facultad de pensamiento”⁵¹.

El pensar, cuyo ejercicio requiere de la interrupción de la acción, se ocupa de objetos ausentes a los sentidos (re-presentaciones) que nos son proporcionadas por la imaginación. No obstante, como la actividad de pensar no produce resultados verificables, no se puede esperar de ella proposiciones prácticas categóricas. Por el contrario: “el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo; socava todos los criterios establecidos, todos los valores y las pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y *reglas* de conducta que son objeto de la moral y de la ética”⁵². Por eso el pensar puede ser peligroso, y desembocar en el cinismo. Pero más peligroso es aún no pensar, ya que, al renunciar a la reflexión sólo nos queda adoptar acríticamente cualquier nuevo código que se nos proponga; o aferrarnos de manera igualmente irreflexiva a viejos órdenes. Respecto de este último caso, Arendt observa la facilidad con que los gobernantes totalitarios lograron invertir creencias y normas morales que hasta entonces habían permanecido incommovibles.

El pensar, “el dos en uno del diálogo silencioso”⁵³ actualiza la diferencia contenida en nuestra identidad, nos pone en relación con nosotros mismos, haciendo surgir la conciencia moral. Pensar no es lo mismo que juzgar pues el juicio trabaja con particulares, con cosas tangibles, en tanto que el pensar opera con representaciones de cosas ausentes. El juzgar realiza el pensamiento en un mundo de apariencias, en el que, en compañía de otros, a menudo estamos demasiado ocupados para pensar⁵⁴. Por

eso frecuentemente se da una lucha entre pensamiento y sentido común: éste ligado al mundo común y a su orden, aquél (“el viento del pensamiento”) tiene el valor de arrancarnos del orden.

3.3. El juzgar

En efecto: a diferencia del pensar que se da en soledad y donde basta el acuerdo con el propio yo -como exigía Sócrates en el *Gorgias*- el juzgar (siempre entendido en el sentido de la *Crítica del Juicio*) requiere de la presencia de otros y de su acuerdo potencial. Por eso daba Kant máximas al juzgar, para que pudiera trascender las limitaciones de la subjetividad y los prejuicios y llegar a constituir un modo de pensar ampliado. La capacidad de juicio es para Arendt una habilidad netamente política, a la que conecta con la *frónesis* aristotélica; ella nos permite compartir un mundo común, pues los juicios de gusto, tal como Kant los entendía se interesan por el mundo y su mundanidad⁵⁵. (Se ha objetado a H. Arendt y con razón, que la facultad del juicio kantiana y la *frónesis* aristotélica no son fácilmente articulables). Los juicios de gusto no nos coaccionan para lograr la aceptación de una verdad, pero, como ya hemos visto, tampoco son arbitrarios. Ellos intentan persuadir tal como lo hacían los ciudadanos griegos en la polis.

*La cultura y la política, pues, van juntas porque no es el conocimiento o la verdad lo que en ellas está en juego, sino más bien el juicio y la decisión, el cuerdo intercambio de opiniones sobre la esfera de la vida pública y el mundo común...*⁵⁶

Su manera de juzgar revela el modo de ser de una persona y en tanto el juzgar se da en el ámbito político, allí se manifiesta quién es cada uno. Al mismo tiempo “el gusto es la ca-

pacidad política que humaniza de verdad la belleza y crea una cultura”⁵⁷. Aquella humanización de la naturaleza que según Hegel y Marx se daba por medio del trabajo, se traduce en H. Arendt en una humanización del “mundo” a través del juzgar reflexionante. Y, contrariamente a lo que se pudiera sospechar, no se trata de una estetización de la política sino, más bien, de una politización del gusto. Ya que, como dice Arendt:

El gusto quita la barbarie al mundo de lo bello porque no se deja abrumar por ella; se preocupa de la belleza según su modo “personal” y así produce una “cultura”...

*Este humanismo es el resultado de la cultura animi, de una actitud que sabe cómo cuidar, conservar y admirar las cosas del mundo*⁵⁸.

Lo anterior supone no sólo la reivindicación de la política constante en la obra de H. Arendt. También implica una “rectificación” de la política a partir del gusto, pues el gusto, ejercido en el espacio público -no en el terreno del arte o la producción- autoriza una mediación entre el político y el artista. Esto es posible en la medida en que el hombre de gusto se vea libre no sólo de las coacciones ejercidas por las especializaciones, sino aún por aquéllas que se originan en la verdad y en la belleza.

4. El juicio reflexionante y su significación ética

4.1. Juicio y prejuicio

En *¿Qué es la política?* (Fragmento 2 B) la autora se ocupa no sólo de los prejuicios que frecuentemente se tienen contra la política, sino de los *prejuicios* mismos, a los que reconoce un carácter “político”, sin que esta atribución suponga ningún matiz irónico. Muy por el contrario, Arendt reconoce el importante lugar que tiene el uso de prejuicios en la vida cotidiana,

y por eso no sugiere que “debamos” tratar de eliminarlos, ya que sería imposible transformar cada uno de nuestros prejuicios en juicios. Pues si bien la política como ciencia siempre ha tenido que ver con el desenmascaramiento y la aclaración de prejuicios, esto no implica que su tarea consista en educarnos para la eliminación de aquéllos. De la misma manera que sería ingenuo pensar que quienes reflexionan sobre los prejuicios están libres de ellos. Esta admisión del lugar y la necesidad de los prejuicios en la vida cotidiana vale desde luego sólo para los auténticos prejuicios, los que admiten serlo, los que pueden expresarse a través del “se dice” o “se opina”, y no para aquéllos que pretenden pasar por juicios.

La diferencia entre juicio y prejuicio se aclara si tenemos presente la distinción que hace H. Arendt entre lo social y lo político. El prejuicio tiene un importante papel cohesivo en la vida social, ya que cualquier sociedad usa prejuicios como criterios de admisión y exclusión. En la vida política, se necesita de juicios pues “*el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar (Urteilkraft)*”⁵⁹.

Juicio y prejuicio -a diferencia de lo idiosincrático que sólo vale en la esfera privada e íntima- tienen en común el que ambos permiten a la gente reconocerse y sentirse identificadas. A su vez, el juicio tiene un rasgo común con lo idiosincrático: ambos remiten, aunque sea de manera diferente, a la experiencia. Con los prejuicios no ocurre lo mismo, y es precisamente por eso que logran cómodamente el asentimiento, sin requerir de la persuasión. La razón de su eficacia se encuentra en que todo prejuicio encierra un juicio del pasado, que en su momento tuvo como origen una experiencia y luego resistió el paso del tiempo y de la crítica. Si se permite que el prejuicio, desde el pa-

sado, avance sobre el juicio y se le imponga, impedirá el desarrollo del juicio, es decir, el logro de una auténtica experiencia del presente.

La posición de H. Arendt en torno al juicio, ya hemos visto que se inspira en la *C.J.* Arendt justifica este apego mediante la siguiente distinción: hay dos significados totalmente diferentes de “juizar”. El primero, en el cual “juizar” equivale a subsumir lo particular o singular bajo una regla universal, y el segundo, cuando careciendo de criterio o regla universal, nos vemos precisados a juzgar sin criterios (como en el juicio de gusto kantiano). Respecto de los juicios por subsunción, Arendt afirma que ellos encierran un *prejuicio*, ya que el criterio o regla universal no es puesto a su vez a juicio, o, en todo caso, ha sido juzgado hace ya mucho tiempo y ahora omitimos dicho juicio.

El juzgar sin criterios a menudo ha sido despreciado por carecer de resultados concluyentes que fueren al asentimiento. Se da por sentado que un “verdadero” juicio debe ser irrefutable, pero esto es precisamente un prejuicio según Arendt, ya que ningún criterio es demostrable de manera contundente; sólo es irrefutable la deducción que se obtiene a partir de aquél. Y esto se agrava en una época en que la erosión de la tradición ha producido la ruina de valores y “verdades eternas”. Afortunadamente los seres humanos poseen (todavía) su capacidad de juzgar, aún careciendo de criterios generales, y por eso el llamado nihilismo no tiene para Arendt un sentido catastrófico.

4.2. La mentalidad ampliada y el ejemplo

El juzgar no demuestra, sólo intenta persuadir. El talento para la argumentación del que hacían gala los sofistas, y que tanto censuraba Platón no era más que la capacidad de ver una cuestión desde puntos de vista diferentes. Lo que significa mucho más que dejar de lado el

propio punto de vista o el interés personal: ponernos en el punto de vista ajeno equivale a reconocer la pluralidad propia de lo humano, y con ella la multiplicidad de puntos de vista posibles con los que podemos enriquecer o confrontar el propio. Ser capaz de discernir acerca de ellos -lo que Aristóteles llamaba *frónesis*- otorga a quien discierne una gran libertad de juicio (Kant: mentalidad ampliada o modo de pensar extendido). Pero, para que esto sea posible es preciso un espacio público donde muchos individuos libres interactúen.

Arendt lamenta que en el imperativo categórico kantiano no represente ningún papel la mentalidad ampliada, ya que la razón práctica, al legislar, no tiene en cuenta a los demás sino sólo al sí mismo. Ya hemos dicho que disintimos con esta apreciación de Arendt pues el mecanismo lógico por el cual se verifica la universalización de la máxima (o su imposibilidad) supone la existencia de otros, si bien desde luego, no hay en el procedimiento kantiano de la razón práctica posibilidad de argumentación o persuasión.

Al tener siempre a la vista un modelo político, Arendt utiliza el concepto kantiano de “mentalidad amplia” aunque tiene claro que Kant no fue consciente de la posibilidad de extender este concepto al campo político y moral. Y dicha noción cuadra perfectamente a las necesidades teóricas de Arendt para quien el pensamiento político es representativo (como la facultad del gusto) pues quien piensa políticamente se forma un criterio mediante la consideración de las diferentes opiniones acerca del tema⁶⁰. Cuanto más extendida sea mi capacidad para considerar criterios ajenos, tanto más válidas serán mis conclusiones. La interdependencia que establezco con los otros (a través de las representaciones de sus puntos de vista) me permite, al término de mi procedimiento discursivo, arribar a un juicio imparcial. Que

no por eso forzaré al asentimiento, pues sólo la verdad (en el campo de las ciencias exactas) contiene un factor de coacción que hace innecesaria la persuasión.

¿No habría entonces ningún criterio de verdad aplicable al ámbito político? En este punto Arendt también recurre a Kant y su criterio de validez ejemplar. Respecto de la verdad filosófica, sólo puede persuadirnos el ejemplo, y recuerda a Sócrates negándose a evitar la condena de muerte:

La verdad filosófica puede convertirse en práctica e inspirar la acción sin violar las normas del ámbito político sólo cuando consigue hacerse manifiesta a la manera de un solo ejemplo: es la única oportunidad que un principio ético tiene de ser verificado y confirmado⁶¹.

El ejemplo puede ser histórico o literario: Cristo o el Rey Lear, si logran persuadir, serán capaces de mover a la acción.

En “*Imagination*”⁶² Arendt realiza un breve tratamiento de la interesante temática de la validez ejemplar. Elegir el ejemplo correcto es crucial si se pretende que el juicio obtenido posea validez. Vale decir que aquí se pone en juego la capacidad del sujeto para juzgar, su imaginación (que le presenta los ejemplos posibles) pero también una tradición cultural, dentro de la cual el ejemplo tiene vigencia. Concluye Arendt el seminario que estamos citando, con estas palabras:

Most concepts in the historical and political sciences are of this restricted nature; they have their origin in some particular historical incident, and we then proceed to make it “exemplary” -to see in the particular what is valid for more than one case⁶³.

Lo que es plenamente coherente con su concepción de la historia y la ciencia política,

pero presenta una dificultad con todo el contexto del pensamiento de la autora. El anclaje de los ejemplos en una cultura pone en jaque el procedimentalismo de H. Arendt, directamente conectado al formalismo kantiano. La cuestión no resulta demasiado chocante en el propio Kant pues él todavía vivía en un mundo culturalmente estable. Pero si reconocemos que se ha perdido el hilo de la tradición, ¿a qué ejemplos apelar con la seguridad de que serán los adecuados? ¿Qué representaciones comunes había en el imaginario de las masas en los estados totalitarios y qué validez podía tener una inferencia realizada en base a aquéllas?

3.5. La banalización del mal

Las ideas de H. Arendt respecto del juicio reflexionante tuvieron ocasión de ponerse a prueba en la crónicas que ella escribiera para el *New Yorker* durante febrero y marzo de 1963 y que luego se transformaron en *Eichmann en Jerusalén (Un estudio sobre la banalidad del Mal)*. Un hecho singular: el proceso judicial llevado a cabo por el Estado de Israel contra A. Eichmann, donde no se pretendía juzgar el antisemitismo ni el racismo, sino tan sólo la responsabilidad que le cupo a este jerarca nazi, es el “ejemplo” que le permite a H. Arendt realizar ciertas inferencias sobre la índole del mal en circunstancias tales como las suscitadas por el totalitarismo.

En *Orígenes del Totalitarismo* Arendt había propuesto el concepto de mal radical, que luego desestimaré. El horror casi inefable del Holocausto la indujo sin duda a este paso en falso hacia el terreno de la metafísica. Consideró la forma supina del mal como incastigable, pues ninguna pena sería adecuada para hacerlo, también imperdonable y, además, incomprendible. El proceso a Eichmann, celebrado en 1961, coincide con la primera fase de la reflexión

arendtiana acerca del juicio. (Lafer llama la atención sobre la connotación jurídica del término “juicio”). Conocer personalmente al nazi enjuiciado y oír sus declaraciones lleva a H. Arendt a desechar su concepto de mal radical y postular que el mal es, simplemente, “banal”. Parece que el término le fue sugerido por su marido, Heinrich Blücher, quien consideraba que el mal podría ser “un fenómeno superficial”. La elección de la denominación no fue feliz y le acarreó enconadas críticas, además de las originadas por sus apreciaciones acerca del rol que jugaron los Consejos Judíos (Judenräte) durante la Segunda Guerra Mundial. (Por tratarse de una cuestión estrictamente histórica y ajena a nuestra competencia, no nos ocuparemos aquí de este último asunto).

Veamos los fundamentos de la noción de “banalidad del mal” a partir del caso de Eichmann. Un hombre que según los psiquiatras, era “normal” y aún “ejemplar” como padre, esposo, etc., se declara inocente por haber cumplido órdenes, a pesar de reconocer que sus actos eran criminales. Tampoco se trataba de un fanático ni odiaba especialmente a los judíos: H. A. debe descartar al adoctrinamiento como causa de la conducta del acusado. Sin embargo era “totalmente incapaz de distinguir el bien del mal”.

Arendt opina que los jueces prefirieron ignorar esto y trataron al acusado como un mentiroso. Por eso:

..Con ello no abordaron la mayor dificultad moral e incluso jurídica, del caso. Presumieron que el acusado, como toda “persona normal”, tuvo que tener conciencia de la naturaleza criminal de sus actos, y Eichmann era normal, en tanto en cuanto “no constituía una excepción en el régimen nazi”. Sin embargo, en las circunstancias imperantes en el Tercer Reich, tan sólo los seres “excepcionales” podían reaccionar “normalmente”⁶⁵.

Y en dichas circunstancias, los “seres ex

cepcionales” fueron aquéllos que conservaron su capacidad para pensar y juzgar.

Arendt advierte algo muy revelador en las declaraciones del acusado: tiene grandes dificultades para expresarse en alemán (su lengua materna), emplea con mucha frecuencia frases hechas, palabras vacías, y se excusa diciendo que su “único lenguaje es el burocrático”⁶⁶. Varias veces cae en contradicciones gruesas (que no advierte) no con el propósito de engañar al jurado sino como producto de una argumentación deficiente. (Por ejemplo dice que si se lo hubiesen ordenado hubiera matado a su propio padre, no sólo porque se habría tratado de un orden, sino porque él se consideraba un “idealista”, alguien que vivía para su idea). La “afasia” de Eichmann -como la denomina H. Arendt- se vinculaba a una total ineptitud de pensar autónomamente.

Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar; particularmente para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal⁶⁷.

Algunas de las críticas a las que dio lugar el subtítulo de *Eichmann en Jerusalén* posiblemente se hubieran evitado si alguien le hubiera sugerido a H. Arendt que cambiase el término “banalidad” por “banalización”. Pues lo que ella está denunciando, a partir de su experiencia como corresponsal en el famoso juicio, es la superficialidad, la liviandad con la que horribles crímenes se convertían en “actos de servicio”, “cumplimiento de órdenes”, registrados por la administración y cuantificados por la estadística. La transformación del exterminio en un asunto técnico, tal como lo “explica” Eichmann en el juicio, es la forma extrema de

mutación de asuntos políticos en sociales, que conlleva la desaparición de cualquier índole de moral.

En el *Post Scriptum* de *Eichmann...* H. Arendt se hace eco de la controversia suscitada por el término “banalidad” aclarando que

Cuando hablo de vaciedad del mal lo hago sólo a un nivel estrictamente objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente. (...) Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión -que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez- fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo⁶⁸.

Queda entonces claro que no se trata de un metafísico “mal radical”, ni de la no menos metafísica naturaleza humana (cruel, perversa, etc.), ni de la condición pecadora de los hijos de Adán. Por eso, coherentemente, H. Arendt rechaza el retribucionismo como justificación de la pena así como la difundida teoría de la culpabilidad generalizada. Considera que tanto la inocencia como la culpa son objetivas y se refieren a delitos efectivamente cometidos, no a posibles delitos⁶⁹.

Cuando se publicaron los testimonios de Arendt sobre el proceso dieron lugar a agrias discusiones en el seno de la comunidad judía⁷⁰ que, -entre otras cosas- pusieron de manifiesto el rechazo de la autora hacia cualquier forma de “comunidad”, así fuese la judía. La conocida discusión con G. Scholem mostró también la negativa de H. Arendt ante la posibilidad de introducir al amor o cualquiera de sus variantes (compasión, sentimientos) en la política. Fiel a la distinción kantiana entre respeto y amor, Arendt reservaba a este último para los individuos, ya que -en la perspectiva kantiana- sólo la ley moral es digna de respeto y la persona lo es en la medida en que es el sujeto de la moral.

La compleja posición de Arendt -que tanto disgusto generó- entre muchos intelectuales judíos se refleja en una carta dirigida a Mary Mc.Carthy:

Los judíos, en realidad, temen la completa asimilación tanto como la exterminación. (...) Los judíos piensan: los imperios, los gobiernos, las naciones, van y vienen; el pueblo judío permanece. Hay en esta pasión algo magnífico y abyecto a la vez; creo que yo no lo comparto. Pero sé bien que cualquier catástrofe de verdad que le ocurra a Israel me afectará más profundamente que ninguna otra (o casi)⁷¹.

Extraño conflicto (no resuelto) entre su identidad como judía -que sin duda experimentaba- y su resuelto republicanismo.

También fue controvertida la renuencia de Arendt a considerar la Shoah dentro de la serie histórica de persecuciones al pueblo judío. Esta concepción del Holocausto como un hecho único en la historia venía precedida por su caracterización del antisemitismo del siglo XX, como discontinuo respecto a las formas de antisemitismo que se dieron en Europa desde la Edad Media⁷².

Arendt también criticó la tipificación del delito de Eichmann hecha por los jueces israelíes como “crímenes contra el pueblo judío”, ya que, argumentaba, si bien se exterminó a los judíos, se trató de un crimen contra la humanidad “perpetrado en el cuerpo del pueblo judío”. El genocidio, cuya tipificación en el derecho internacional surgió a partir de la experiencia histórica del Holocausto es reconocido por Arendt como un “delito internacional” pues constituye:

...un ataque a la diversidad humana como tal, es decir, a una de las características de la “condición humana”, sin la cual los términos “humanidad” y “género humano” carecerían de sentido⁷³.

Muchos años después, ya aquietada la polémica, es muy diferente el tono de los comentaristas. Un especialista en la Shoah como Zygmunt Bauman⁷⁴ reconoce (sin mencionar demasiado a Arendt) que el Holocausto fue un acontecimiento único y típicamente moderno (la Modernidad habría sido su condición necesaria, si bien no suficiente) y que sus autores fueron, mayormente, personas “normales”. Al tema mucho más irritante del papel de los *Judenräte*, Bauman le dedica el capítulo “Solicitar la cooperación de las víctimas”, en el cual discute ampliamente la cuestión, citando testimonios de sobrevivientes y de especialistas en el tema. Sus medulosas conclusiones (que no podemos resumir aquí) no contradicen, en el fondo, a Arendt. Eso sí, explican el fenómeno de la “colaboración” como uno de los más perversos efectos de la racionalidad organizativa. Ya que: “De hecho, la historia del Holocausto se podría encontrar en un libro de gerencia científica”⁷⁵.

Es notable también cómo las siguientes conclusiones de Bauman acusan la influencia de Arendt:

*En el mundo creado por los nazis, la razón era el enemigo de la moralidad. La lógica requería que se consintiera el crimen. La defensa racional de la propia supervivencia exigía que no se opusiera resistencia a la destrucción de los otros. Esta racionalidad arrojaba a los que sufrían unos contra otros y destruía su humanidad común*⁷⁶.

Por su parte, Julia Kristeva, en *El genio femenino* pone a salvo de críticas apresuradas a *Eichmann en Jerusalem*, respecto del cual “reivindica el derecho a la ironía, y no sólo al *pathos* para pensar el mal”⁷⁷.

Christian Delacampagne, que, en una obra reciente⁷⁸, ha distinguido entre “genocidio” y

“crimen contra la humanidad”, dando al primer término una extensión más limitada que al segundo, también hace hincapié en el vínculo entre la racionalidad moderna y los genocidios - que requieren de una burocracia y una tecnología avanzada-. Si bien la precisión terminológica de Arendt es menor, y aunque Delacampagne tiene ciertos reparos hacia la obra de esta autora (acerca de su noción de “totalitarismo”), ambos comparten el reconocimiento de que la Shoah constituye no sólo un hecho histórico sin precedentes, sino un acontecimiento que únicamente podía darse en el siglo XX.

Según Arendt, este tipo de crímenes es posible en los estados totalitarios, ya que éstos se caracterizan por volver *superfluas* a las personas, por eso un prerrequisito demográfico para la constitución de un estado totalitario es una población numerosa⁷⁹. Las primeras matanzas perpetradas por el nazismo fueron “matanzas administrativas”, como las realizadas con enfermos incurables. Al pasar, H. Arendt sugiere que es posible que en un sistema económico basado en la automatización pueda darse el exterminio de aquéllos con menor cociente intelectual⁸⁰. Basta pensar en los pobres estructurales, los niños de la calle y aún en los jubilados para darse cuenta que el pronóstico de Arendt no era exagerado.

El reproche que al momento de la publicación de *E. J.* le dirigiera Gershom Scholem, obtuvo de Arendt una respuesta que, entre otras cosas, deja en claro la relación entre pensamiento y banalidad del mal. Como sólo el bien tiene profundidad, dice Arendt, el pensamiento se siente frustrado al tratar de vérselas con el mal, pues no encuentra nada. En eso consiste la “banalidad” del mal.

Si esto es así, ¿cuál es el valor de la reflexión frente al mal? Al comienzo de este apartado

nos referíamos a la *validez ejemplar* del caso Eichmann respecto del tema del mal. Pero aquél sólo se vuelve ejemplar si hay un espectador que lo convierte en objeto de su reflexión y así lo salva del olvido. Ocupar este lugar del narrador-testigo le permite a Arendt no convertirse en una mera cronista del proceso sino hacer, a partir de su bagaje conceptual, una lectura del mismo tan polémica como esclarecedora. Ella muestra cómo el horror de la maquinaria totalitaria que produce asesinatos silenciosos, anula los lazos entre sus víctimas, impide las muertes heroicas, sin embargo encuentra un límite: la palabra que rescata la memoria.

Las bolsas de olvido no existen. Ninguna obra humana es perfecta, y, por otra parte, hay en el mundo demasiada gente para que el olvido sea posible. Siempre quedará un hombre vivo para contar la historia⁸¹.

6. Conclusión: una ética (trágica) de la reflexión

Juzgar una situación auténticamente humana es enfrentar el riesgo de una responsabilidad trágica... El juicio abarca más de lo que los seres humanos pueden dominar y resolver (Ronald Beiner).

La ética nunca explicitada de H. Arendt se anuda en la acción y sus vínculos con el pensar y el juzgar: ella sería la sutura entre la vida activa y la vida contemplativa. Un régimen político sin precedentes, el totalitarismo, ha producido un crimen sin precedentes que puso de manifiesto la quiebra de la moral tradicional e hizo necesario repensar el derecho. Cuando lo “criminal” se vuelve legal, ¿cómo juzgar a quienes obedecen esas leyes criminales? En ese contexto, ¿cómo responsabilizar moral y jurídicamente a quienes cometían actos aberrantes de acuerdo a su convicción íntima? He aquí el problema

que enfrenta Arendt y que trató de dilucidar en sus últimas obras.

El recurso más “simple” para un filósofo hubiera sido apelar a la “verdad”. Sin embargo H. Arendt, que no se consideraba “filósofa”, elude este camino relegando la verdad -única y apolítica- debido a su naturaleza coaccionante. Pone en su lugar a la opinión -plural y política- que deja en libertad nuestro entendimiento y sólo opera por persuasión o disuasión⁸². Esta posición decididamente antiplatónica tiene consecuencias no sólo políticas sino también éticas, por lo que implica respecto a la imposibilidad de “probar” juicios morales. Pero queda en pie la necesidad de decidir acerca de la responsabilidad y el valor de las acciones humanas. Pasado y presente no están abiertos a la acción (sólo el futuro lo está); para decidir acerca de ellos es necesario colocarse fuera de la acción. En esto consiste el *pensar*; ese “diálogo solitario y silencioso”, ese testigo que nos espera “al llegar a casa”⁸³.

Accesible a todos, el pensar puede sin embargo estar ausente -no importa cuán inteligente o instruido sea el sujeto. La importancia del pensamiento -que fue descubierta por Sócrates- reside no en crear valores ni en identificar el bien sino, por el contrario, en su carácter negador y disolvente. En condiciones normales el pensamiento no constituye necesariamente una actividad política, pero en situaciones críticas se torna político al liberar la facultad del *juicio*, “la más política de las facultades del hombre” y a la vez “subproducto del efecto liberador del pensamiento”.

Los hombres, no obstante, temen juzgar: un ejemplo de ello es la oleada de críticas que levantaron las apreciaciones de H. Arendt acerca del rol de los Consejos Judíos. Se dijo incluso que nadie que no hubiera sido partícipe o testi-

go de los acontecimientos podía juzgarlos. Requerimiento absurdo, pues de ser exigible, ningún juez ni historiador podría ejercer su tarea, argumenta Arendt. El esfuerzo por juzgar acciones que, no importa cuán repugnantes sean, son, al fin de cuentas, humanas, coloca a quien juzga ante la responsabilidad de evaluar algo que puede escapar a su comprensión. El que juzga nunca puede transformar su juicio reflexionante en juicio determinante, lo que “constituye una carga trágica”⁸⁴. Ya en *L. C. H.* Arendt apuntaba que la existencia humana más que absurda es trágica.

Ante los acontecimientos humanos también cabe la posibilidad de narrarlos y acceder así a una forma de *reconciliación*. Pues la *narración* tiene el valor de volver a los actos “significativos y soportables”⁸⁵. Para ello debe ponerse en juego la memoria (el totalitarismo ejerce su dominio no sólo a través del terror sino por medio de producir el olvido). Toda la cons-

trucción arendtiana de la reflexión se sostiene también en la dupla *actor/espectador*: el segundo estaría en mejor situación para juzgar pues no está directamente involucrado en la acción política. Como Hegel, Arendt resabio estoico que acepta serenamente al mundo. El narrador-espectador es quien piensa-juzga-narra y nos permite llegar a comprender y así reconciliarnos con este mundo siempre extraño aunque nuestro.

En esto consistiría el nervio de esta ética arendtiana, cuyo actor emblemático es el espectador-narrador: reflexionar sobre la acción, orientándola, producir juicios sobre ella pero sin aspirar a un dictamen concluyente. En esta posición se coloca Arendt cuando se pronuncia sobre la actuación de los Consejos Judíos y su juicio, aunque pudo ser apresurado o excesivamente severo, es válido en la medida que atrajo la atención sobre hechos que no obstante su relevancia habían sido silenciados.

ABREVIATURAS EMPLEADAS

- C. J.*: *Crítica del Juicio*.
- C. R. P.*: *Crítica de la Razón Pura*.
- E. J.*: *Eichmann en Jerusalén*.
- O. T.*: *Orígenes del Totalitarismo*.
- C. R. Pr.*: *Crítica de la Razón Práctica*.
- L. V. E.*: *La vida del Espíritu*.
- L. C. II.*: *La condición Humana*.

FUENTES

- ARENDR, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, N. York, Harcourt Brace, 1951. (Traducción castellana: *Orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1981).
- ARENDR, Hannah. *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958. (Traducción castellana: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993).
- ARENDR, Hannah. *Between Past and Future*, N. York, Viking Press, 1961. (Traducción castellana: *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996).

- ARENDDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil*, N.York, Viking Press, 1961. (Traducción castellana: *Eichmann en Jerusalén*, Madrid, Lumen).
- ARENDDT, Hannah. *The Life of the Mind*, N. York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. (Traducción castellana: *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales,1984).
- ARENDDT, Hannah. *Men in Dark Times*, N. York, Harcourt Brace & World, 1968. (Traducción Castellana: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1992).
- ARENDDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, Ed.by Ronald Beiner,, 1982.
- ARENDDT, Hannah. *Essays in Understanding: 1930-1954*, N. York, Harcourt Brace, 1994.
- ARENDDT, Hannah. *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.
- ARENDDT, Hannah. *Qué es la política*, Barcelona, Paidós, 1997.
- ARENDDT, Hannah. *Entre Amigas (correspondencia entre H. Arendt y M. Mc.Carthy)*, Barcelona, Lumen, 1999.
- ARENDDT, Hannah. *Correspondencia 1925-1975 (H. Arendt- M. Heidegger)*, Barcelona, Herder, 2000.

NOTAS

- ¹ Este artículo es parte del capítulo 3 de la Tesis de Maestría: "Hannah Arendt: una ética de la acción y de la reflexión", defendida para obtener el grado de *Maestra en Filosofía* ante la Universidad Nacional Autónoma de México el 6-3-01. La misma se encuentra en curso de publicación.
- ² "Understanding and Politics" (1953), "Truth and Politics" (1967), "Thinking and Moral Considerations" (1971), "The Crisis in Culture" (1961).
- ³ En la New School of Social Research, Fall 1970. En el mismo lugar y fecha dictó el Seminario sobre la Crítica del Juicio de Kant. Ambos han sido editados por R. Beiner bajo el título *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- ⁴ Su editora, Mary Mc. Carthy incluye como apéndice al segundo volumen de esta obra los "Extractos de lecciones sobre la filosofía política de Kant".
- ⁵ *The Human Condition*. Chicago, 1958. University of Chicago Press.
- ⁶ KRISTEVA, J. *El genio femenino.1 Hannah Arendt.*, Bs. Aires, Paidós 2000, p.217.
- ⁷ *Eichmann in Jerusalem*, N. York, 1963
- ⁸ *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984. P.15
- ⁹ *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós,1997, p. 56
- ¹⁰ *Kant s Lectures on Political Philosophy*. Ed. Cit., p. 31
- ¹¹ *Crítica del Juicio*, Prólogo, p.185.
- ¹² O. C., Introducción, IV, p.194
- ¹³ Nota general aclaratoria del parág. 22 de la C. J.

¹⁴ Nota 1 del parág. 1 de la *C. J.*, p.209.

¹⁵ Parág. 1 *C. J.*, p.209

¹⁶ *C. J.*, parág. 5, p. 213.

¹⁷ *C. J.*, parág. 7, p.215.

¹⁸ *Idem*, parág. 8, p.217.

¹⁹ *O. C.*, parág. 9, p.218

²⁰ *O. C.*, parág. 17, p.228.

²¹ *O. C.*, parág. 18, p.232.

²² *O. C.*, Parág. 19, p.232

²³ *O. C.*, parág.22, p.233

²⁴ *O. C.*, Nota general a la 1ª. Sección de la Analítica

²⁵ *O. C.*, parág.32, p.262.

²⁶ *Idem*.

²⁷ *O. C.*, final del parág. 32,p.263.

²⁸ *O. C.*, parág. 35.

²⁹ *O. C.*, parág. 40, p.270-1.

³⁰ Cfr. “Reiteración del problema de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor”, contenido en *La Paz Perpetua* o en *Filosofía de la historia*, Bs.Aires, Nova.

³¹ *C. J.*, parág. 83, p.363.

³² Cfr. “Reiteración del problema de si el ...”, ya citado, en *El conflicto de las facultades*. Bs. Aires, Losada, p. 108.

³³ *O. C.*, p. 111

³⁴ Citado por H. Arendt en p. 48 de *Kant's Lectures on Political Philosophy*.

³⁵ *La Paz Perpetua*, México, Porrúa, 1990, p.247

³⁶ *Kant's lectures...*, p. 49

³⁷ *La vida del espíritu*, p.523.

³⁸ *El conflicto de las facultades*, edición citada, p. 109

³⁹ *O. C.*, p. 111

⁴⁰ *Idem*

⁴¹ *Kant's Lectures...*, edición citada, p. 63

⁴² C .J., párrafo 32 al final, p. 263

⁴³ En *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995

⁴⁴ O. C., p. 30

⁴⁵ Idem

⁴⁶ O. C., p. 32

⁴⁷ O. C., p. 39

⁴⁸ O. C., p. 40

⁴⁹ O. C., p. 41

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Cfr. “El pensar y las reflexiones morales” en *De la historia a la acción*, edición citada, p.114

⁵² Idem.

⁵³ O. C., p.125

⁵⁴ O. C., p.136

⁵⁵ O. C., p.137

⁵⁶ Cfr. “La crisis en la cultura: su significado político y social” en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 234

⁵⁷ O. C., p.235.

⁵⁸ O. C., p.236.

⁵⁹ O. C., p. 236 y 238.

⁶⁰ *¿Qué es la política?*, p. 53

⁶¹ “Verdad y política” en *Entre el pasado y el futuro*, edición cit. P.254

⁶² O. C., p.260

⁶³ Seminario sobre la *Crítica del Juicio* de Kant, dictado en la New School of Social Research en otoño de 1970, publicado como: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited by R. Beiner, Chicago Press, 1982.

⁶⁴ Véase: YOUNG, E. -BRUHEL, H. *Arendt*, Valencia, Alfons El Magnanim, 1993, p. 421.

⁶⁵ H.Arendt: *Eichmann en Jerusalén*, p.46.

⁶⁶ O. C., p. 47..

⁶⁷ *Eichmann en Jerusalén*, p. 76.

⁶⁸ O. C., p.77.

⁶⁹ O. C., p. 413-4

⁷⁰ O. C., p. 398-400.

⁷¹ Véase: YOUNG, E. -BRUEHL, *Hannah Arendt*, Valencia, Alfons El Magnanim, 1993, cap. 8 y *Entre Amigas* (Correspondencia entre H. Arendt y M. Mc.Carthy, Barcelona, Lumen, 1999, (3a. parte).

⁷² Carta del 17/10/69, p. 298 de la *obra citada*.

⁷³ Véase: *Orígenes del Totalitarismo*. Ed. cit. tomo 1: "Antisemitismo".

⁷⁴ *Eichmann en Jerusalén*, p. 387.

⁷⁵ BAUMAN, Z.: *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Toledo, 1997.

⁷⁶ Idem, p. 195

⁷⁷ Idem, p. 264. Los subrayados son nuestros

⁷⁸ KRISTEVA, J. *El genio femenino*. H. Arendt., p164.

⁷⁹ DELACAMPAGNE, C. *La banalización del mal*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999, cap. 1 y 2.

⁸⁰ O. T., tomo 3, cap. 12.

⁸¹ *Eichmann...*, p. 414-415.

⁸² O. C., p. 335.

⁸³ Véase: "Verdad y Política" en *Entre el pasado y el futuro*, edición citada.

⁸⁴ L. V. E., ed. cit., p.222

¹ BEINER, R. *El juicio político*, p. 199