

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n159.41567>

LA FUNCIÓN DEL PENSAMIENTO Y EL DISCURSO EN HANNAH ARENDT

DE LOS JUICIOS REFLEXIVOS A LOS JUICIOS POLÍTICOS



THE FUNCTION OF THOUGHT AND DISCOURSE IN HANNAH ARENDT

FROM REFLECTIVE JUDGMENTS TO POLITICAL JUDGMENTS

CATALINA BARRIO*

Universidad Nacional de Mar del Plata / CONICET /Asociación Argentina de
Investigaciones Éticas - Mar del Plata - Argentina

.....
Artículo recibido: 14 de enero de 2014; aceptado: 6 de mayo de 2014.

* catalinabarrio@gmail.com

Cómo citar este artículo:

MLA: Barrio, C. "La función del pensamiento y el discurso en Hannah Arendt. De los juicios reflexivos a los juicios políticos." *Ideas y Valores* 64.159 (2015): 109-130.

APA: Barrio, C. (2015). La función del pensamiento y el discurso en Hannah Arendt. De los juicios reflexivos a los juicios políticos. *Ideas y Valores*, 64 (159), 109-130.

CHICAGO: Catalina Barrio. "La función del pensamiento y el discurso en Hannah Arendt. De los juicios reflexivos a los juicios políticos." *Ideas y Valores* 64, n.º 159 (2015): 109-130.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se sostiene que los juicios reflexivos suponen un sujeto actuante que se determina por sus funciones discursivas. Para demostrar que hay un sujeto discursivo o narrativo en Arendt es preciso referir a las siguientes cuestiones. En primer lugar, hay una relación directa entre el sujeto político y su espacio de aparición o grado de publicidad. En este sentido, el sujeto no es cualquier sujeto. Es más bien el que tiene la posibilidad u oportunidad de aparecer frente a otros. Esta experiencia conduce a pensar la acción humana en determinada dirección. El juicio reflexivo opera sobre un caso particular que hace posible la aparición del sujeto discursivo orientando la acción. En segundo lugar, el propósito de este análisis consiste en averiguar si es posible o legítimo pensar al discurso como recurso estrictamente narrativo y, en este sentido, indagar sobre la posición de Arendt al respecto: ¿se pueden pensar los juicios reflexivos a partir de lo narrado? Esta pregunta conduce a la conclusión del presente trabajo puesto que la posibilidad de pensar lo narrado a partir de los juicios reflexivos supone un sujeto específico con determinadas características previas que habilitan las categorías de lo visible, invisible, apariencia y realidad.

Palabras clave: H. Arendt, juicios reflexivos, juicios políticos.

ABSTRACT

The paper argues that reflective judgments presuppose an agent determined by discursive functions. In order to demonstrate that there is a discursive or narrative subject in Arendt, the following issues are dealt with. First of all, that there is a direct relation between the political subject and its space of emergence or degree of publicity. In this sense, the subject is not just any subject, but rather one who has the possibility of appearing before others. This experience makes it possible to think of human action in a certain way. Reflective judgments operate on particular cases that enable the emergence of a discursive subject that orients action. Secondly, the purpose of this analysis is to find out whether it is possible or legitimate to think discourse as a strictly narrative resource, and to inquire into Arendt's position in this respect: is it possible to think about reflective judgments on the basis of that which is narrated? This question leads to our conclusion, since the possibility of thinking about that which is narrated on the basis of reflective judgments presupposes a specific subject with certain prior characteristics that enable the categories of the visible, of the invisible, and of appearance and reality.

Keywords: H. Arendt, reflective judgments, political judgments.

Introducción: pensamiento y apariencia en el ámbito de los juicios

El pensamiento, tal como Hannah Arendt lo aclara en *The Life of the Mind*, es una noción muy particular. Pues no hay pensar si no se da de manera plural, es decir, poniéndome en el lugar de los otros (*mentalidad ampliada o pensamiento ampliado*), o bien relacionando mi pensar con los hechos que también involucran a otros (cf. Arendt 1978 61-65). La actividad del pensar depende de la presencia o ausencia de otros, pues el pensamiento exhibe su discurso y “aparece” en el sentido de cómo queremos que aparezca.¹

Para Arendt, el mundo de las apariencias, desde el claro sentido del pensar, no es, pues, el mundo tal como lo planteaba Platón. Según este último, el modelo del conocimiento para alcanzar el bien supremo indicaba que el mundo real estaba fuera de la ceguera humana que provocaba la caverna, en donde únicamente el significado de opinión (*doxa*) existía, a diferencia de lo verdadero. Platón consideraba en su mito la forma aparente en la que los hombres tenían su espacio de aparición. La caverna era el grado más bajo de acceso al conocimiento humano, el lugar donde las sombras representaban la falta de claridad o de verdad que los hombres pudieran adquirir (cf. *Rep.* VII 515a-521a). El “mundo de las apariencias” es un ámbito creado para los filósofos, para el mejor entendimiento de que el ser auténtico nunca podía ser el ser *aparentemente* auténtico. La condición o el significado de “apariencia” resulta ser un fenómeno oculto, en donde las verdades de hecho no conforman la recta opinión o la verdad que se quiere alcanzar. Este dispositivo que impulsa a Arendt a reivindicar y reinterpretar el significado de lo aparente consiste en notar que las apariencias, o el mundo compartido en común, son parte de nuestro presente, de nuestro co-estar con los otros. El mundo aparente es el mundo cotidiano o, como lo menciona ella, “el mundo cotidiano de sentido común [*the everyday common-sense world*]” (1978 26).

Compartir un mundo en común en el mundo de las apariencias supone la necesidad, tal como lo menciona Arendt, de autoexhibición

1 Arendt menciona que la actividad del pensar en sí misma examina y reflexiona sobre lo que acontece. El sentido de “acontecimiento” lo atribuye a todo aquello que se destaca. Es decir, el pensar no se reduce a “retener” una sucesión de hechos, sino que se manifiesta siempre y cuando haya un hecho que lo legitime, tan relevante como el caso de Eichmann y los crímenes por él cometidos en virtud de los cuales se lo acusaba. Así, Arendt dice al respecto: “*The question that imposed itself was: Could the activity of thinking as such, the habit of examining whatever happens to come to pass or to attract attention, regardless of results and specific content, could this activity be among the conditions that make men abstain from evil-doing or even actually ‘condition’ them against it?*” (1978 5).

(cf. 1978 34).² Los inicios del juzgar, aunque no tengan que ver con las funciones del pensar, radican en cómo queremos presentarnos ante los otros, cómo deseamos mostrar nuestros discursos y acciones frente a los otros. El modo de autoexhibición, cuyo significado aparece en la sección dedicada al pensamiento en *The Life of the Mind*, indica dos cuestiones a tener en cuenta para nuestro propósito. La primera es que este proceso de mostrarse como deseamos está constituido por el lenguaje (cf. Olmos 91). Esto quiere decir que el lenguaje es la forma de hacer saber cómo queremos aparecer ante los otros. El segundo elemento a tener en cuenta es la capacidad de elección deliberada, referida a cómo queremos aparecer ante los otros (cf. Arendt 1978 34).³ Aunque la forma deliberada sostenga la acción individual en un mundo compartido, el estado de aparición resulta de total trascendencia si se tiene en cuenta la reflexividad sobre el modo en cómo queremos aparecer. La diferencia con respecto al juicio es que el pensamiento trabaja como un “universal ontológico” (Olmos 94); en cambio, el juicio trabaja con particulares, pero más concretamente con hechos particulares.

En el mundo de las apariencias, el pensamiento trabaja con la reflexividad de los juicios. De hecho Arendt menciona en *The Life of the Mind* que lo que se pone de manifiesto cuando pensamos no es la referencia a la experiencia, sino lo que reflexionamos acerca de ella.⁴ El fenómeno del pensar en el mundo de las apariencias, cuya figura históricamente decadente fue la de Eichmann, recurre, por un lado, a la búsqueda del sentido del objeto y, por el otro, a su retirada del mundo compartido en común. Ambas cuestiones tienen para Arendt una significación específica, ya que la actividad del pensar aporta un claro sentido “peligroso”. El peligro del pensar es en sí mismo el pensar, y no aquello sobre lo que se piensa. Pues la función más peligrosa del pensar es la ruptura del sentido que se deshace al mismo tiempo que uno quiere aplicarlo a la vida cotidiana. Lo que vale la pena destacar en este apartado, con respecto al sentido del pensar y al mundo de las apariencias según el significado que le otorga Arendt, no es la pregunta acerca de la estructura del pensar mismo, sino las funciones propias del pensamiento que suele ser peligroso en relación con la incapacidad

2 “In addition to the urge toward self-display by which living things fit themselves into a world of appearances, men also present themselves in deed and word and thus indicate how they wish to appear, what in their opinion is fit to be seen and what is not” (Arendt 1978 34).

3 “This element of deliberate choice in what to show and what to hide seems specifically human. Up to a point we can choose how to appear to others, and this appearance is by no means the outward manifestation of an inner disposition; if it were, we probably would all act and speak alike” (Arendt 1978 34).

4 “What becomes manifest when we speak about psychic experiences is never the experience itself but whatever we think about it when we reflect upon it” (Arendt 1978 31).

de pensar y, por ende, las funciones del juzgar. En “El pensar y las consideraciones morales”, Arendt lo ejemplifica muy claramente: “[...] el pensar, la búsqueda del sentido fue percibida como ‘no natural’, como si los hombres, cada vez que empezaran a pensar, se involucraran en una actividad contraria a la condición humana” (2005 116).

El pensar es “pensar sin bastardillas [*denken ohne Geländer*]” y, como bien menciona Bernstein, debe evitar dos extremos: remitirse a los lugares comunes y a los precedentes, y renunciar a intentar comprender y juzgar lo ocurrido (*cf.* 2008 47). El pensar independiente consiste en renovar el sentido de lo ocurrido, formulando nuevas preguntas y creando nuevos conceptos para poder comprender. En mi criterio, este aspecto del pensar es análogo al sentido del reflexionar. Pues de lo que fue incapaz Eichmann no fue solamente de pensar, sino de reflexionar. La fuente de toda reflexión, al igual que la del pensar, es la de “crear”. Este punto es de fundamental relevancia en el pensamiento arendtiano, puesto que el juicio reflexivo permite el “libre juego de las facultades”, tal como lo planteó en su estética Kant; pero además permite imaginar nuevas formas de pensar y, por ende, nuevas formas de crear sentido. Al igual que el juicio reflexivo, estético y, por ende, político, el pensar tiene también esa función. Es “pensar sin bastardillas”, rompiendo el sentido histórico e incluso conceptual de cómo entender un proceso histórico.

Este fue el ejemplo de Eichmann, quien no necesariamente fue una “mala persona”. Sus comportamientos no fueron evaluados de ese modo, sino más bien como lo plantea la misma Arendt refiriéndose a esta supuesta figura demoníaca: “Los actos fueron monstruosos, pero el agente –al menos el responsable que estaba siendo juzgado en aquel momento– era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso” (1978 4). Eichmann fue la figura que configuró un nuevo modo de pensar un acto criminal sin precedentes, es decir, sin ejemplos históricos que testimonien que un hombre común y de familia haya podido cometer tales acciones. Para entender a Eichmann, sus acciones y crímenes, eran necesarias nuevas formas de pensar el juicio e incluso el mismo mal, que deja de ser un mal moral para convertirse en un mal político (*cf.* Bernstein 2008 48). Formular el sentido del pensar en función de lo *banal* del mal (es decir, el mal propiamente político, que es el responsable de destruir los principios morales, universales e históricos) presupone dos instancias. La primera consiste en comprender lo ausente, tal como lo menciona Arendt en *The Life of the Mind*:

La imaginación que transforma un objeto visible en una imagen invisible, lista para guardarla en el espíritu, es la *conditio sine qua non* para dotar al espíritu de objetos del pensamiento apropiados; pero estos

comienzan a existir solo cuando el espíritu recuerda de manera activa y deliberada. (2002 99)⁵

Aquí Arendt hace referencia al papel de la imaginación y el objeto recordado que se hace presente mediante el “archivo de la memoria”. El papel de la imaginación hace aparecer lo que es invisible. Esta invisibilidad supone, a su vez, dos cuestiones. La primera se refiere al sentido que, mediante el recuerdo, se le otorga a un hecho cometido para que se comprenda de modo “banal” y no moralmente “malo”. El segundo sentido connota la función misma del pensar en el recuerdo. La representación de hacer presente aquello que está ausente supone un acto mental del pensar que se apoya en lo que Arendt llama “experiencias visuales”. Estas experiencias se registran como propias de un hecho que expresa un sentido, conforma un pasado y construye un futuro. El juicio forma parte del pasado, de aquello a juzgar que todavía no es. Se conforma en su “todavía no”, porque depende del sentido de lo recordado.⁶

La segunda referencia en relación con la invisibilidad es la actividad propiamente reflexiva del pensar. Esta actividad depende del lugar de aparición de los hombres y, a su vez, del lenguaje que los caracteriza en un mundo en común. El pensamiento, en este sentido, siempre implica un lenguaje que le da significado al recuerdo. Pero asimismo implica tomar distancia de ese alguien o hecho para poder recordarlo. Arendt lo menciona de la siguiente manera:

Si se piensa en alguien es preciso que no esté presente; mientras se permanece con alguien no se puede pensar en él o en lo que le concierne; el pensamiento siempre implica recuerdo; todo pensamiento es, en sentido estricto, una remembranza. (1978 78)

Así pues, el pensar corresponde a la búsqueda de sentido del objeto representado que no está presente. La consideración del *pensar* es la “retirada” (*withdrawal*), entendida como una condición subjetiva (cf. Jonas 36). Retirarse significa no permitir la participación y la acción en un mundo en común. Esta expresión del “retirarse” connota un pensamiento en el que me vuelvo a mí mismo en un diálogo conmigo,

5 “Imagination, therefore, which transforms a visible object into an invisible image, fit to be stored in the mind, is the condition sine qua non for providing the mind with suitable thought-objects; but these thought-objects come into being only when the mind actively and deliberately remembers, recollects and selects from the storehouse of memory whatever arouses its interest sufficiently to induce concentration” (Arendt 1978 77).

6 El “recuerdo” y la “imaginación” en Arendt tienen una referencia tanto a San Agustín como a Kant. Para un análisis más específico de este tema, véase Ronald Beiner (1994) y Seyla Benhabib.

presentándole a mi pensamiento objetos invisibles. No es, como menciona Arendt, la visibilidad ante los otros de los héroes griegos, en un mundo donde aparecían “ante los ojos” de los demás.

El volverse a sí mismo ejemplifica, de algún modo, la contraposición con el sentido que Arendt le otorga al juicio. Este sentido que caracteriza al aspecto reflexivo se comprende desde la pluralidad, es decir, intersubjetivamente. Pero tanto el juicio como el pensamiento se asemejan en cuanto que son facultades mentales que trabajan en el *bios teoretikos* (cf. Olmos 92). Según Arendt, intentar un orden jerárquico entre las tres facultades trabajadas en *The Life of the Mind* no justifica la idea de operar sobre particulares. Distinguir entre el juicio y el pensamiento presupone diferenciar los caracteres activos del hombre con respecto al mundo, pero también implica una diferencia jerárquica fundamental que es la del tipo de discurso que se utiliza para los modos de entender la acción en el ámbito del pensamiento y los juicios. Pensar en términos del lenguaje en Arendt supone averiguar qué tipo de discurso aparece cuando hablamos de los juicios reflexionantes. Cuando la categoría del juicio supone la existencia y aparición de otros en un sentido pluralista, el pensamiento prepara la reflexión para exponerla y expresarla. Con respecto a ello, Arendt menciona lo siguiente:

Nuestras actividades mentales, por el contrario, se conciben como discurso antes de ser comunicadas, pero la finalidad del discurso es ser oído, y la de las palabras, que sean comprendidas por otros que también pueden hablar, del mismo modo que una criatura dotada de sentido de la vista está destinada a ver y a que la vean. (1978 32)

Si el pensamiento tiene la capacidad de un discurso que se supone, *a priori*, político, ¿entonces qué es lo que se trasmite o expresa en los juicios? ¿Qué tipo de discurso y quién es el que genera ese discurso? Para averiguar estas cuestiones, que Arendt trabaja desde la política, y no como presupuestos morales de los juicios reflexivos, es preciso atender reconstructivamente de dónde surge, según esta autora, el encadenamiento del pensamiento y los juicios.

El pensamiento y la acción reflexiva de los juicios

La relación entre la facultad de pensar y la acción reflexiva conduce a Arendt, como pensadora crítica política, a plantearse los siguientes interrogantes: ¿qué experiencias condujeron a los hombres a pensar la acción humana de determinada manera?, ¿y bajo qué circunstancias es legítima la actividad del pensamiento? Tanto la voluntad como el juicio son actividades que se encuentran más próximas al mundo de las apariencias en referencia a lo “invisible” (cf. Arendt 1982 3). Pensar en términos de “invisibilidad” implica, en

primer lugar, la correspondencia entre el caso o hecho particular y el modo como opera la reflexión con respecto a ello. En segundo lugar, implica la relación o el diálogo con uno mismo respecto de lo acaecido. En función de estas relaciones, Arendt confronta dos modos de pensar: uno que llama “hacerse compañía uno mismo” o “solitud” (*solitude*), distinguiéndolo de la “soledad” (*loneliness*), donde “uno se encuentra solo, pero privado de la compañía humana y también de la propia compañía” (Arendt 1978 74).

Este principio de pensar “privativamente” en compañía con uno mismo implica que el pensar en solitud o en compañía de uno mismo se refiere a un aspecto crítico, en donde el diálogo que se establece entre el pensar y el *yo soy* determina una posición frente a los otros en el ámbito plural humano y político. Para Arendt, solo en el estado de soledad los hombres viven al margen de toda participación plural. Por el contrario, la solitud implica un estado existencial en el que “me hago compañía a mí mismo, y en él se muestra la dualidad original o la separación entre Yo y yo mismo inherente a la conciencia” (Arendt 1978 74). Pero, así mismo, implica que esta actividad silenciosa y muda comprenda mediante la reflexión su propio Yo; es decir, su condición lingüística que se exterioriza mediante la conciencia (cf. Olmos 89). Aquí la pensadora pone en escena la figura *lingüística* de la reflexión. El sentido de la lingüisticidad, en el mundo de las apariencias, implica la presencia de otros. Es decir, que el rasgo distintivo de mostrarse o no en el mundo de las apariencias es el lenguaje. Arendt lo ilustra del siguiente modo: “Las actividades mentales [...] solo se manifiestan por medio del lenguaje, [...] los seres pensantes sienten la *necesidad de hablar* y así manifestar lo que, de otra manera, nunca hubiera formado parte del mundo de las apariencias” (1978 98). Más adelante, refiriéndose a la figura del “quién” del lenguaje, menciona lo siguiente:

[...] mientras el carácter de apariencia como tal exige y presupone la presencia de espectadores, el pensamiento, en su necesidad discursiva, no requiere oyentes, ni los presupone necesariamente: la comunicación con los otros no precisa recurrir a la intrincada complejidad de la gramática y la sintaxis del lenguaje humano. (Arendt 1978 98)

Aclarar el problema del lenguaje, mediado entre el pensamiento y la reflexión, presupone la figura del que oye y del que piensa y lo manifiesta. La necesidad de hablar del que piensa y exterioriza su discurso pretende dar cuenta de un cierto significado del objeto del pensamiento que es un particular, es decir, abarca las pretensiones anteriormente mencionadas de los “juicios reflexivos”. De hecho, uno de los elementos en común entre el pensamiento y los juicios, entendidos como facultades del espíritu humano, es el “retorno a la propia individualidad” (cf.

Olmos 90). La cuestión está en visualizar qué tipo de vínculo existe entre la facultad de pensar y el modo en cómo opera en la realidad. La adaptación que hay entre el pensar, la reflexión y los juicios es la *comunicación*. El lenguaje, en este sentido, se adapta a una determinada realidad, y la necesidad de pensar por medio del *logos* está en lo que se manifiesta lingüísticamente (cf. Arendt 1978 99-100)

El lenguaje muestra el significado de los hechos. La interconexión entre el lenguaje y el pensamiento es lo que “[...] nos [lleva] a sospechar que no hay pensamiento sin palabras, [...] el mismo pensamiento no es un discurso silencioso, sino una operación mental con imágenes” (Arendt 1978 100). Pensar que el lenguaje y el pensamiento enfrentan el problema de un cierto sentido de “reflexión”, conduce al cuestionamiento de Arendt sobre un sistema de representación. La representación, o ese sentido de “hacer presente aquello que está ausente” (Arendt 1978 76), es el único lugar en donde aparece la figura de la *imaginación*. El origen de ambos conceptos (representación e imaginación) en Arendt proviene de Kant. En la *Crítica de la razón pura*, el filósofo de Königsberg argumenta que el Yo en cuanto ser pensante es un objeto del sentido interno llamado “alma” y lo que es objeto del sentido externo se llama cuerpo (Kant 1978 A354-A360). En relación con ello, Arendt menciona que el sentido interno kantiano aloja aquello que se encuentra en nuestro interior y funda la idea de introspección. Las pasiones, los sentimientos y las emociones, es decir, todo lo que sucede en el plano interno, “no se autogeneran, sino que son ‘pasiones’ suscitadas por acontecimientos externos. [...] esas experiencias internas pueden abrirse al sentido interno de la introspección, precisamente porque son *posibles*, como Kant precisó alguna vez, conforme a las leyes empíricas” (Arendt 1978 73).

Las leyes empíricas, o lo empírico, le otorgan una dinámica al pensamiento que permite transportarnos o ubicarnos desde el no lugar; es decir, desde lo que ya no es, pero puede volver a suceder. La función de un “sentido interno” es tan importante para el juicio como el propio sentido de publicidad de los juicios. En las *Lecciones sobre la filosofía política de Kant*, Arendt lo argumenta claramente cuando dice que en el juicio se dan dos operaciones mentales que son igual de importantes para la vida política. La primera es la operación de la *imaginación*, en donde se representa lo que ya no está o lo ausente que se halla lejos de nuestros sentidos. La segunda es la operación que hace posible preparar el objeto representado, mediante la imaginación, para la *reflexión* (cf. Arendt 1982 127). La interpretación que Arendt hace de Kant, con respecto a la operación de la reflexión, tiene que ver con ciertas cuestiones que los filósofos han adoptado como metafísicas dentro del orden de lo abstracto e inactivo del hombre. Las experiencias cotidianas que indican o fundan el sentido común empujado por la razón son una búsqueda de significado, como menciona Arendt, que no se refiere

precisamente al sentido “externo” o plural de los hombres que comparten un mundo en común, sino a que los hombres se interroguen y manifiesten mediante el lenguaje sus experiencias. El pensamiento, que es la búsqueda del significado,

[...] se percibía a menudo como algo antinatural; como si cada vez que los seres humanos reflexionaban sin propósito particular, trascendiendo la curiosidad natural despertada por las múltiples maravillas del mero ‘estar ahí’ del mundo y su propia existencia, se embarcaban en una actividad *contraria a la condición humana*. (Arendt 1978 78)

El pensamiento, en este sentido, está “fuera del orden”, e irrumpe o quebranta toda acción humana. La diferencia radical por la que se encuentran enfrentados el pensamiento y el juicio es que el pensar trabaja en *solitud*. Pero se ha visualizado que esta solitud implica una introspección que se exterioriza.

Pensamiento, discurso y reflexión: fuentes del juicio político

La función del pensamiento en relación con el lenguaje presenta un conflicto para enfrentar o decidir sobre cuestiones políticas. El conflicto reside en que no todos están habilitados para juzgar un espectáculo político. Arendt menciona, con respecto al juicio de Eichmann, lo siguiente:

Un juicio se parece a una obra de teatro, ya que ambos comienzan y terminan con el actor, no con la víctima. Un espectáculo-juicio necesita mucho más que un juicio ordinario, requiere de un guion bien definido de lo que se ha hecho, no de lo que causó sufrimiento a otros. (1982 5-9)

Lo que “versa en el espectáculo” es condición de posibilidad de comprender lo acontecido o de revisar el contenido pasado para juzgarlo. En este sentido, pensar y juzgar son piezas del orden de lo observado o espectado. El espectador es “quien posee la clave del significado de los asuntos humanos” (Arendt 1978 96). El sentido o la justificación de pensar que el espectador tiene el poder de juzgar consiste, precisamente, en legitimar su espacio de aparición plural, es decir, entre otros que también espectan y actúan (en el caso de Eichmann, el actor es la figura del juez). El discurso, entendido en este marco del espectáculo y el espectador, es lenguaje. Este último es, para Arendt, tal como lo planteó Heidegger: “la morada del ser”. Desocultar el sentido de lo que se emite no se refiere a lo que es verdadero o falso. Esto significa que Arendt no piensa en términos de proposiciones (aunque paradójicamente en Kant los juicios se formulan así). La oración no contiene la verdad o falsedad de un enunciado, sino la búsqueda de significado.

Los seres que piensan sienten la necesidad de hablar, y los que escuchan, de pensar (cf. Arendt 1978 99).

La peculiaridad del pensamiento reside en que no necesita exteriorizarse o comunicarse, sino que debe acontecer mediante el habla (cf. Olmos 90). La relación entre el lenguaje y el discurso permite que, además de poder ser emitido, pueda ser narrado. La narración, a diferencia del discurso, permite develar el significado de lo acontecido mediante hechos sucedidos. Significar es parte, pues, de un doble proceso. Por un lado, remite a un contenido que ya no está presente y, por otro, permite formular juicios acerca de tal contenido. El lenguaje que habita en el pensamiento hace de un principio invisible algo exteriorizado. Lo que se exterioriza pasa a ser contenido del mundo de las apariencias y, por ende, puede ser juzgado. En relación con el habla y el pensamiento, Arendt dice, refiriéndose a Aristóteles:

[...] de la sugestiva definición del lenguaje como una “expresión significativa” que “se parece” a los pensamientos, se deduce que el pensamiento es la actividad mental que realiza esos frutos del espíritu inherente al discurso, y para los que el lenguaje, antes de cualquier esfuerzo especial, ha encontrado un apropiado, aunque provisional, hogar en el mundo audible. Si el habla y el pensamiento manan de la misma fuente, entonces el don del lenguaje puede considerarse como una suerte de prueba o, quizá, como un indicador de que el hombre está dotado por naturaleza de un instrumento capaz de transformar lo invisible en una apariencia. (1978 109)

El sentido del lenguaje en relación con el pensamiento consiste, entonces, en “hacer visible”. Lo visible en el mundo de las apariencias es el mundo plural y compartido. Pues no se podría de otro modo transformar la realidad, si no es bajo el sentido significativo y político de lo comprendido del habla. En este sentido, Arendt sigue más a Heidegger que a Kant. En *Ser y tiempo* y en la *Carta sobre el humanismo*, una de las preguntas que se hace con respecto al ser y su significado es: ¿qué es el hombre y cuál es el ser del hombre? Se exige que el hombre, pues, resuelva su “diferencia ontológica”, es decir, entre el estar de los entes y el ser de ese estar. Estas dos temáticas heideggerianas y propias de su reflexión, permiten descifrar que el pensamiento, en su rasgo interno y propiamente subjetivo, está determinado por la morada del ser que es el lenguaje (tal como lo plantea en su *Carta sobre el humanismo*) y que las entidades del mundo de las apariencias distraen al hombre del ser que se oculta detrás de ellas (Heidegger 259-261).⁷ El sentido de la

7 Con respecto a la relación entre lenguaje y pensamiento en Arendt como lectora de Heidegger, véase la obra de J. L. Mehta *The Philosophy of Martin Heidegger*. Según lo

morada del ser en relación con la historia del ser se encuentra en la definición de Arendt, de que ningún hombre puede actuar solo. De hecho, la principal crítica de Arendt a Heidegger es el carácter individual con el que el filósofo ha entendido el concepto *ser*. La interpretación posterior de la *Kehre* en Heidegger conduce a dos cuestiones que Arendt criticará. La primera de ellas es que el lenguaje es la morada del ser y, en segundo lugar, que las entidades del mundo de las apariencias distraen al hombre del ser que se oculta detrás de ellas. El pensamiento, en este sentido, expresa la verdad del Ser. Posteriormente, Arendt en *The Life of the Mind*, señalará que la consecuencia más llamativa sobre este “giro” es que “el pensamiento solitario constituye la única acción relevante en el registro fáctico de la historia” (1978 181). Para Arendt, el ser que actúa es el auténtico ser fáctico que se muestra mediante el lenguaje, frente a los otros y conjuntamente con otros.

Rescatar la interpretación que hace Arendt de Heidegger permite que nos refiramos directamente a la cuestión de los juicios políticos. Aunque Arendt haya señalado repetidas veces que los juicios políticos son los reflexionantes y que provienen de los juicios de gusto kantianos, no olvida las funciones propias del ser que juzga mediante el uso del lenguaje. En términos políticos, podría decirse que el sentido de los juicios no está en su simple enunciación, y que la referencia reflexiva de los juicios implica un sentido de introspección que deviene “autoexhibición” (como se ha mencionado anteriormente). Lo cierto es que Arendt mantiene su origen heideggeriano para justificar, en cierta medida, la idea de que el ser es un ser fácticamente activo en su modo de ser en el mundo. Ahora bien, el auténtico “sí mismo” declara una existencia fáctica resuelta en un “Nosotros”. Así, Arendt recalca que:

El único rasgo común a todas las formas y configuraciones de la pluralidad humana es el simple hecho de su génesis, es decir, que en algún momento y por alguna razón un grupo de gente tuvo que haber llegado a pensar en sí mismo en términos de un “Nosotros”. (1978 202)

El sentido del nosotros señala el paradigma plural como categoría que incluye el sentido tanto de libertad como de natalidad. Estos principios de la acción humana originan la posibilidad de un nuevo comienzo. Esta facultad del nuevo comienzo, tildada por Arendt como “misteriosa”, se origina en la facultad del juicio, donde entran en juego nuestros placeres y desplaceres (*cf.* 1978 217).

expuesto en esta obra, Arendt ha interpretado a Heidegger en relación con el concepto de “voluntad de poder” y de querer y no-querer (interpretación que Heidegger hace de Nietzsche). Algunos no están de acuerdo con esta teoría. Uno de ellos es J. Taminioux en su texto *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*.

El pensamiento, siguiendo este hilo conductor, habilita a pensar la forma de exteriorización de lo procesado en la reflexión. Esta forma exteriorizada es lenguaje en su modo de ser propiamente fáctico y político. La función del lenguaje, además de ser acción en su exteriorización, supone el lenguaje metafórico. En el sentido del gusto kantiano aparece esta concepción del lenguaje, en lo que respecta a su teorización, así como al problema principal de la *Crítica del juicio* de “cómo podrían las proposiciones del juicio, como de hecho hacen, aspirar a un acuerdo general” (Arendt 1978 111). La importancia del lenguaje para la facultad del juzgar aspira a un acuerdo plural. Pues no se convoca simplemente al discurso en búsqueda de ese acuerdo, sino que incluye al que oye, al que recuerda y al que muestra en un mundo compartido. El sentido referencial que Arendt le otorga al significado de juicio connota no solamente un aspecto especulativo del pensar, sino una forma de actuar concreta, pues el juicio supone un determinado *uso* proposicional y actitudinal en la búsqueda de conceptos.

La relación entre lenguaje, pensamiento y juicio no es la que está referida solamente a los juicios reflexivos kantianos. Heidegger ha sido un disparador imprescindible en el pensamiento de Arendt. En este sentido, la pensadora se interesa no solo por la posibilidad de trabajar con un particular hecho o acontecimiento dado, sino con la posibilidad fáctica de comprender esos hechos mediante el uso funcional del lenguaje. Se trata, entonces, de “dejar atrás las normas y los estereotipos: considerar por un lado el pensar, la voluntad y el juicio en un mundo marcado por la contingencia (causas contingentes) y la irrupción de lo novedoso” (Olmos 93). Esta destrucción de valores y normas bajo la capacidad de fundación contiene, en palabras de Arendt, un “efecto liberador” sobre la facultad humana del juicio,⁸ ya que esta capacidad que juzga particulares, es decir, la capacidad de discernir sobre lo que es bello o feo, bueno o malo, opera paralelamente al pensamiento. La diferencia entre el juzgar y el pensar se encuentra en que el pensamiento opera con lo invisible o con “representaciones de cosas que están ausentes”; en contraste, el juzgar se ocupa de cosas o particulares que están a la mano. Pero “ambas están interrelacionadas de forma semejante a como se interconectan la conciencia moral y la conciencia de mundo” (Arendt 1978 193).

8 Albrecht Wellmer es uno de los que ha considerado el juicio en su función autónoma. Esto significa que la reflexividad del juicio debe ser ejercida sin el apoyo de reglas o normas. Tanto *Los orígenes del totalitarismo* como *Eichmann en Jerusalén* (cf. Arendt 1944) resultan ser casos paradigmáticos de juicio político, en donde los análisis con respecto a los comportamientos morales de Eichmann y el caso histórico del totalitarismo ejemplifican el sentido de “quiebre de estereotipos”, e inaugura un novedoso sentido de la moral y la política (cf. Wellmer 1996 324).

Una reconstrucción del significado del “juicio político” desde el ámbito del discurso

Reconstruir el significado de juicio político en Arendt, según lo que se viene analizando, supone la posibilidad de pensar un sujeto actuante previo al análisis específicamente comunitario o pluralista que la pensadora categoriza a lo largo de sus escritos y ensayos. De allí que se haya trabajado la primera sección de *The Life of the Mind* dedicada al pensamiento, ya que el pensar, aunque constituya un estado solipista de la reflexión sobre los asuntos humanos y políticos, supone una identidad que es la de un sujeto reflexivo. En este apartado se desarrollará la posibilidad de pensar epistemológicamente los juicios reflexivos a partir del sujeto que enuncia; esto es, desde el discurso o narración.

Reiteradas veces Arendt menciona la imposibilidad de compartir un mundo sin el discurso o la acción.⁹ Aunque la función del juicio pretenda trascender la idea de subjetividad, sin depender de métodos o reglas, puede comprenderse que el juicio (y en esto se caracteriza como reflexivo) es una función de la actividad humana *compartida*. A pesar de este supuesto arendtiano, el juicio y su actividad no dejan de ser una actividad mental que debe esforzarse por tener validez general. El pasaje (si es que lo hay) de los juicios reflexivos a los juicios políticos supone e incluso determina el compartir un mundo en común que es el político.

El juicio político es, pues, un enunciado hermenéutico que depende de sus formas de aplicación. Arendt entiende el juicio reflexivo como político, reteniendo o considerando los acontecimientos políticos del mundo. Para este proceso rescata a Kant, quien mediante el juicio del gusto estético fundamenta la posibilidad de la comunicación y el sentido común. No sucede lo mismo en el caso de Gadamer, por ejemplo, quien entiende que el juicio reflexivo, en el ámbito de la hermenéutica, des-politiza el ideal de comunicación e incluso del *sensus communis* (cf. Gadamer 61-63). El modo de abarcar lo que se entiende por juicio político adquiere varias formas y significados. Se pueden encontrar varios tipos de juicios: el juicio histórico, el juicio moral, el juicio jurídico y el juicio propiamente político, en donde se indaga acerca de la posibilidad de pensar lo justo en la esfera política y lo recomendable dadas las circunstancias (cf. Beiner 1983 6). Arendt apela, en este sentido, al juicio político a partir de la estética kantiana, pero con ciertos

9 En *The Human Condition*, Arendt advierte que la revelación del *quién* se cristaliza mediante el discurso, y que únicamente es posible pensar en un “nuevo inicio” o comienzo a partir de lo que se comprende en la trama de las historias narradas: “*The realm of human affairs, strictly speaking, consists of the web of human relationships which exists wherever men live together. The disclosure of the ‘who’ through speech, and the setting of a new beginning through action, always fall into an already existing web where their immediate consequences can be felt*” (1958 184).

elementos del juicio hermenéutico que ayudarán a sostener la hipótesis de este apartado. Esta hipótesis, como se ha mencionado, sostiene la posibilidad de pensar el sentido del juicio reflexivo como político, en virtud de acciones que están vinculadas al orden de lo moral. Este orden moral se hace visible en el espacio discursivo o narrativo que Arendt ejemplifica como un modo de comprender la política.

El discurso se revela en las experiencias históricas y acontecidas compartidas. Ahora bien, plantear la categoría del discurso en los juicios políticos ilumina el sentido de este para la política. Esta preocupación en Arendt se muestra en su ensayo titulado “Verdad y política”: “la verdad de hecho 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; solo existe cuando se habla de ella” (2006 233-234). La transmisión de hechos acontecidos conforma la posibilidad de interpretación que da origen al surgimiento de la opinión. En este sentido, se transmite un relato que conforma la trama de lo interpretado, y se puede transmitir “solo dentro de cierta perspectiva” (*id.*). Esta transmisión, entonces, justifica dos cuestiones: transmitir la verdad factual de un acontecimiento y develar el agente del discurso, ya que todo depende de *quién* legitime la perspectiva interpretada.

La importancia y relevancia del discurso que conforma un juicio político no están dissociadas de la persona que enuncia. Aunque Arendt no admita tal afirmación, puesto que justamente el juicio es “desinteresado” y aparentemente no importa el enunciador, el saber del *quién* es parte determinante y sustantiva de los juicios. Si por discurso entendemos esta determinación significativa que le da sentido a la acción política, podremos enfocarnos en las definiciones que propiamente sirven o apoyan la hipótesis de que para pensar los juicios reflexivos como juicios políticos en Arendt es preciso detenernos en el enunciador.

Narración y discurso: mecanismos para la comprensión del juicio político

En primer lugar, resulta necesario distinguir la figura de la narración o narrativa y el discurso. Podría decirse que la narración, para los efectos de comprender su utilidad en el ámbito de los juicios, es un segmento (al igual que la trama) de la realidad; es una selección por medio de la cual construimos el sentido del discurso. A su vez, el discurso conforma el universo de lo enunciado. Para los estudiosos del análisis del discurso, la narración conforma la perspectiva empírica que media la comprensión de un hecho. Así pues, el discurso requiere de un análisis más complejo, puesto que dentro de él no se especifican las formas particulares de enunciación, sino su mecanismo

ontológico-lingüístico. Así, según la perspectiva de Ochs, el término “narrativa”, a partir del análisis del discurso, se utiliza en dos casos. El primero especifica el género del relato y el segundo abarca no solo la referencia a relatos, sino también otros tipos de información (como noticias, planes, etc.) (cf. 277). La función narrativa es, entonces, una transición *temporal* de un estado a otro. Este estado se define por sus hechos, en donde la narrativa adquiere su significado convincente y se convierte en válido.

Por su parte, Ricoeur (1999) supone el aspecto *cronológico* y, por ende, temporal que comprenden las narraciones. Para comprender las narrativas, los relatos deben ser objeto de crítica y comprensión. La dimensión crítica propia de lo narrado permite no solo describir hechos acaecidos, sino interpretarlos como sucesos para comprender una acción. En este sentido, Goffman nos orienta mencionando que “[...] el relato es una enunciación derivada de la perspectiva personal de un participante real o potencial que está situado de modo que algún desarrollo dramático temporal del suceso informado avanza desde ese punto de partida” (504). Siguiendo el sentido de la trama en la narración, podemos decir que el que enuncia debe tener en cuenta dos situaciones concretas: a) las circunstancias situacionales y acciones del protagonista (para Arendt es el espectador) y b) los estados mentales de los protagonistas. Ambas situaciones conforman el sentido empático con respecto a los interlocutores, o bien con respecto a la audiencia narrativa que capta el sentido de los hechos.

Estos elementos analíticos del discurso permiten comprender la importancia y relevancia de la función del juicio político. Los elementos de estudio de la narrativa habilitan para una mejor comprensión estructural y regulativa del uso de los juicios en la política, más aún cuando se trata de ciudadanos e identidades cuyo espacio de aparición en el ámbito público permite el libre juego de la imaginación capaz de iniciar nuevas acciones. El portador narrativo en Arendt funciona como regulador y posibilitador de nuevos comienzos, donde nada sea silenciado, todo sea recordado y criticado para mejorar y construir nuevas formas de acción e intervención políticas. El propósito de este análisis es visualizar si es legítimo pensar el discurso únicamente en el ámbito de lo narrado, y si, en tal caso, es preciso incluir los análisis del juicio reflexivo como político. Esta indagación supone el complemento de un análisis discursivo que permita comprender qué estructura (si es que la hay) supone el *quién* del discurso y la acción. El *quién* es un sujeto reflexivo, crítico y portador de las narraciones que conforman y otorgan un sentido a la acción política. Desde el punto de vista de los juicios, resulta de fundamental importancia indagar de qué persona o

ciudadano habla Arendt cuando ejemplifica la figura del mal irresponsable como Eichmann, o cuando menciona el caso Rahel Varnhagen.

Los estudios sobre las narrativas en Arendt han tenido diversa repercusión, que podría estructurarse de la siguiente forma: a) a través de las obras literarias y sus ideas, b) a través de su propio pensamiento político, usando lo narrativo como método de trabajo, y c) a través de su concentración de la literatura como género y estructura con respecto a los casos particulares, y al elemento de la contingencia como parte central de los asuntos humanos. Podría agregarse un cuarto elemento de análisis, a través del discurso en el tratamiento crítico con los casos particulares. Aparentemente resultaría paradójico pensar un sujeto del discurso cuando, precisamente, Arendt se refiere a la categoría de la pluralidad intrínseca al sentido ontológico de la acción política. Sin embargo, la posibilidad de indagar al sujeto portador de un discurso comunicable y legítimo permite pensar en alternativas y derivaciones en el estudio del pensamiento de Arendt, el cual es útil para el campo de la filosofía, la lingüística y la ética.

Habiendo expuesto algunos elementos de ayuda para indagar sobre la estructura de este portador, el próximo paso será trabajarlo desde la propia Arendt, considerando sus escritos más próximos a nuestro propósito, así como a sus ensayos políticos. En primer lugar, y como ya se ha mencionado anteriormente, analizamos *The Life of the Mind* y las lecturas o conferencias sobre la filosofía política de Kant, para averiguar qué significa, para Arendt, pensar los juicios reflexivos en el espacio político. Posteriormente, y en lo que compete a este apartado se indaga sobre otros textos específicos de la autora, donde aparecen los análisis narrativos, incluso en primera persona, como lo es la biografía de Rahel Varnhagen. Los que resultan más interesantes para nuestro propósito son los ensayos aparecidos en su texto *Hombres en tiempos de oscuridad*. En uno de sus ensayos, titulado “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, se encuentra un estudio dedicado al concepto de tragedia griega, crueldad y sufrimiento, en donde se explica el placer estético que sentimos cuando estamos frente a un espectáculo del cual podemos ser espectadores y a la vez actores. Una de las preocupaciones en este ensayo es el efecto pasional y de sentimientos que genera, desde diversos ángulos, la tragedia, posibilitando la significación o resignificación de la libertad política. En efecto, “Arendt percibe el enfoque aristotélico de Lessing para evaluar la poesía en términos de los efectos que provoca en los espectadores” (Pirro 48). El marco conceptual que sustenta el acto de narrar y su relevancia política está enfocado en la crisis de lo político. De hecho, el sentido de *tragedia*, sea la griega o la moderna, no solo ejemplifica los

modelos críticos de la historia, sino que connota un modo específico de referirnos a la historia. Pues lo que se narra desde la política son aquellos sucesos o acontecimientos que han sido destructivos y de los cuales hay que aprender a no repetirlos. La tragedia, en términos de Arendt, expresa lo más importante de las acciones humanas. Hay entonces una estrecha relación entre lo trágico y el placer, puesto que nos conmueve sentimentalmente a través del dolor o el sufrimiento, del *cómo* fueron los acontecimientos.

Esta reacción ante el dolor de los otros está referida a lo que Arendt llamó “la esencia de la poesía que se halla en la acción” (2008 6). Lessing coincidiría con Aristóteles al pensar que en la representación de una historia, uno podría hallar elementos compartidos con los demás y que estos elementos podían ser comunicados, ya que todos tendrían acceso a la comprensión por ser precisamente compartidos y depender de un mundo común. Arendt retoma esta significación de “mundo compartido” para sostener y exponer que esas representaciones, además de ser compartidas, deben ser mostradas. Los efectos históricos que afectan nuestros sentimientos necesitan ser expuestos; esto es, compartirse y comunicarse. Las representaciones así expuestas, mediante un principio regulativo que es el comunicador, ejercitan la comprensión del espectador como parte de su juicio. Los juicios, en este sentido, son entendidos como enunciados compartidos y transmitidos en función de su interpretabilidad de los hechos.

El problema reside en que *hace falta*, con carácter necesario, un suceso histórico y trágico que legitime y fundamente la existencia de una estructura narrativa o discursiva comunicable. Aparentemente, parece ser que los procesos narrativos se encuentran subsumidos por las acciones políticas. Sin embargo, en Arendt la narrativa, ya sea biográfica o la que ella misma propone como método teórico y político, es una acción política. La conexión entre el lenguaje y la forma de comunicar las ideas, entendidas como representaciones del mundo, y sus acciones (tal como lo plantea en sus ensayos incluidos en *Men in Dark Times*), permite articular las historias (*stories*). La relación entre la narratividad y el juicio permite, entonces, indagar acerca de cómo es posible tal articulación. El papel crítico del juicio facilita este aporte, en donde los espectadores pueden comprender lo ocurrido.

Conclusión

El presente trabajo ha investigado cómo una teoría del juicio reflexionante permite pensar lingüísticamente *quién* ejecuta la articulación entre el sujeto narrativo y el sujeto reflexivo, entonces cabe averiguar qué determina este pasaje. La posibilidad de reconstruir una teoría del juicio reflexionante que sea político está determinada por las experiencias no

disociadas de la persona que las vive. No solo fueron Rahel y Eichmann los relatores e intérpretes de los hechos, sino que la misma Arendt fue espectadora del relato de Eichmann en los juicios de Núremberg. Si la vida política está constituida por el discurso, es porque el juicio (la actividad más política de todas) apela a formas de vida compartidas o, en todo caso, a principios regulativos compartidos. En este sentido, no son compartidas las experiencias propiamente dichas, sino la estructura que posibilita el desarrollo conceptual y lingüístico de dichas experiencias. Esta estructura es plural, pero no *a priori*, puesto que es (tal como lo retoma Arendt del juicio de gusto kantiano) la búsqueda de un universal a partir del particular. Este particular, como se ha señalado en este trabajo, es *dado*, y es un *darse* con su respectiva carga valorativa, histórica, empírica y, por ende, interpretativo. A partir de esto, puede entenderse que Arendt, en la interpretación de los juicios reflexivos como políticos en Kant, no filtra su contenido conceptual.

Con todo, hay una conexión entre los juicios políticos (distinguiéndose de los juicios reflexivos propiamente kantianos) y el proceso narrativo, tal como aparece en los escritos de Arendt como pensadora política. Se entiende por “narrativo” el proceso temporal que se determina o toma consistencia en el discurso (*cf.* Ochs 20-25). El discurso, a su vez, puede estudiarse o entenderse desde diferentes perspectivas. Algunas de ellas es el discurso entendido como “acción comunicativa”, tal como lo hizo Habermas, el discurso hermenéutico, a partir de Gadamer, y el discurso propiamente analítico trabajado desde la lingüística. Para entender los procesos propiamente narrativos en vínculo con los juicios políticos, es preciso advertir que no es la intención detenernos en los estudios analíticos propios de la filosofía del lenguaje, sino recoger conceptos que ayuden a la investigación sobre el *quién* comunicador y discursivo (*cf.* Steinberger 1993).

El juicio, por su parte, opera dentro de una estructura de posibilidades institucionalmente definidas (*cf.* Beiner 1983 148). Esto significa que, si se trabaja con particulares, la referencia es el dato conceptual por medio del cual se quiere determinar el universal. Estos datos son conceptos indeterminados; es decir, en incesante búsqueda de reglas en común que deben ser develadas. Muchos de los estudios dedicados a este punto en Arendt tratan de revelar el carácter normativo de los juicios como contenido compartido, pero aún no mostrado (*cf.* Beiner 1983 y Steinberger 1993), pues el objeto en cuestión es el contenido de aquello que se enuncia, sin hacer clara referencia a *quién* enuncia. Incluso trabajan las cuestiones relacionadas con las instituciones, el poder y aquello que nos determina como ciudadanos, sin visualizar el grado de responsabilidad individual. La importancia de los juicios, entendiéndolos como enunciados (sin caracterizar todavía la politicidad

de los juicios), no radica precisamente en la cuestión acerca de dónde vienen esos juicios, o en la comprensión de por qué, de hecho, se constituyen conceptualmente. Más bien, se trata de mostrar de qué sirve pensar reflexivamente en el ámbito de lo político. Entender que las narraciones son contenido temporal de este proceso significativo para los juicios, supone no solo develar un contenido en especial, sino identificar el sujeto actuante.

Dicha noción, que corresponde al sujeto actuante o espectador, contiene los elementos propicios para comprender un acontecimiento. Estos elementos tienen como principio la acción del discurso. En su ensayo *¿Qué es la libertad?* incorporado en *Between Past and Future*, Arendt menciona lo siguiente:

Si comprendemos lo político en el sentido de la *polis*, su objetivo o *raison d'être* sería el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad, [...] expresable en palabras que se puedan oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla, a los que se recuerda y se convierte en narraciones antes de que, por último, se incorporen al gran libro de los relatos de la historia humana. (1996 167)

En este caso, el supuesto del concepto de libertad se limita propiamente a la acción de los hombres que *crean* o son intérpretes de su propia historia. Pese a que Arendt muestra reiteradas veces y en prácticamente todos sus ensayos y escritos la relación entre la creación propia del juicio estético kantiano y la política entendida como acción, no deja de preservar el significado del actuante o actor.

El intérprete como creador es libre y parte del proceso creativo que muestra el mundo y el sentido de este. La noción de mostrar el mundo, proveniente de Heidegger, se realiza mediante un sentido generalizado de *sensus communis*, el cual limita la reflexividad con respecto al particular. Como menciona Steinberger, el contenido del *sensus communis*, entendiéndolo como compartido y comunicable, se encuentra limitado por el contexto histórico, pues solamente el *quién* de la cultura tiene el privilegio de comprender cómo está compuesto el *sensus communis* (Steinberger 68).¹⁰ Lo cierto es que fijar la atención en el sujeto enunciador e intérprete de los acontecimientos no solo devela lo compartido, sino que revela el *quién* del discurso, siendo este objeto de investigación. Lo importante de narrar y compartir alguna verdad de nuestra situación en común es el grado de validez que se le adjudica a los relatos. La verdad de un relato se basa en la experiencia de los

10 "In Arendt's notion, the commonness of common sense is generally limited by particular social and historical contexts. Only individuals who share a culture can share the kinds of understandings that compose a common sense" (Steinberger 68).

hechos y, a su vez, de la capacidad, tal como lo muestra Benjamin, de “contar un cuento”.¹¹

Bibliografía

- Arendt, H. *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Nueva York: Penguin Books, 1944.
- Arendt, H. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Arendt, H. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace and Company, 1978.
- Arendt, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Arendt, H. *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Classics, 1996.
- Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Taurus, 1999.
- Arendt, H. *La vida del espíritu*. Trads. Carmen Corral y Fina Birulés. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Arendt, H. “El pensar y las consideraciones morales.” *De la historia a la acción*. Trad. Fina Birulés. Buenos Aires: Paidós, 2005. 109-137.
- Arendt, H. *Diario filosófico 1950-1973*. 2 vol. Barcelona: Herder, 2006.
- Arendt, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. Claurdia Ferrari y Agustín Serrano de Haro. Madrid: Paidós, 2008.
- Beiner, R. *Political Judgment*. London: Methuen, 1983.
- Beiner, R. “Judging in a World of Appearances: A Commentary on Hannah Arendt's Unwritten Finale.” *Hannah Arendt: Critical Essays*. Eds. Lewis Hinchman and Sandra Hinchman. Albany: University of New York Press, 1994. 365-389.
- Benhabib, S. “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative.” *Hannah Arendt: Critical Essays*. Eds. Lewis Hinchman and Sandra Hinchman. Albany: University of New York Press, 1944. 111-143.
- Benjamin, W. *El narrador*. Trad. Pablo Oyarzun. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2008.
- Bernstein, R. “La responsabilidad, el juicio y el mal.” *Hannah Arendt. El legado de una mirada*. Comp. Fina Birulés. Madrid: Seguitur, 2008. 45-65.
- Gadamer, G. H. *Verdad y Método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trads. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1977.

11 Walter Benjamin trabaja sobre la capacidad de narrar en función de la profundidad de nuestras experiencias históricas. El arte de narrar cuentos (tal como él lo precisa) ha llegado a su fin. Pues “cada vez menos encontramos personas con la capacidad de narrar adecuadamente un cuento. Es como si algo que nos parecía inalienable, la más segura entre todas nuestras posesiones, se nos hubiese arrebatado: la capacidad de intercambiar experiencias” (83-84).

- Goffman, E. *Frame Analysis: an Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper & Row, 1974.
- Heidegger, M. *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000.
- Jonas, H. *Memorias*. Trad. Illana Giner Comín. Madrid: Losada, 2005.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1978.
- Mehta, J. L. *The Philosophy of Martin Heidegger*. Nueva York: Harper and Row, 1971.
- Ochs, E. "Narrativa." *El discurso como estructura y proceso*. Comp. Dijk van Teun. Barcelona: Gedisa, 1997. 20-30.
- Olmos, Á. *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.
- Pirro, R. *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*. London: Norther Illinois University Press, 2001.
- Platón. *Diálogos IV. República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1992.
- Ricoeur, P. *Historia y narratividad*. Trad. Gabriel Aranzueque Sahuquillo. Barcelona: Paidós, 1999.
- Taminiaux, J. *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*. Paris: Payot, 1992.
- Steinberger, P. *The Concept of Political Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- Wellmer, A. *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1996.