

Hannah Arendt: pensar con otros como pensar consigo mismo

Laura Carolina Alonso Osorio

**Trabajo de grado realizado para optar al título de Licenciada en Filosofía y Lengua
Castellana**

**Universidad Santo Tomás
Facultad de Filosofía y Letras
Bogotá, D.C.**

Asesora: Luz Emilse Galvis

Bogotá D.C., Colombia

2023

Resumen

La presente monografía explora la herencia socrático-kantiana en la filosofía de Hannah Arendt, ubicada entre la intrasubjetividad propia del diálogo interno en Sócrates y el principio intersubjetivo de publicidad propuesto por Kant. En la co-relación entre el “pensar por sí mismo” y el “pensar con otros”, el juicio reflexionante abre la senda para pensar de manera afirmativa la política, posibilitando así gestar un sentido común atento a la pluralidad humana a través de la autonomía, el pensamiento representativo y la coherencia. Más que guiar la acción política, el juicio como facultad del pensamiento supone tener en cuenta a los otros en la construcción del mundo público en la medida en que reconoce la dignidad de cada actor político, sustrayéndolo de toda forma de dominación política. Basada en un sentido fuerte de espacio público, Arendt plantea una racionalidad atenta a la pluralidad, a través de lo que se denomina como amor mundi o el interés por participar y ser parte de los asuntos públicos.

Palabras clave: acción, pluralidad, juicio reflexionante, autonomía, diálogo, Sócrates, Kant

Abstract

This monograph explores the Socratic-Kantian heritage in Hannah Arendt's philosophy, placed between the intra-subjectivity of "internal dialogue" in Socrates and the intersubjective principle of publicity proposed by Kant. In the co-relationship between "thinking for oneself" and "thinking with others", the reflective judgment opens the path to think the politics in an affirmative way, thus making it possible to develop a common sense attentive to human plurality by means of the autonomy, representative thought and coherence. More than guiding political action, judgment as a faculty of thought implies taking others into account in the construction of the public world to the extent that it recognizes the dignity of each political actor, removing him/her from all forms of political domination. Based on a strong sense of public space, Arendt proposes a rationality attentive to plurality, through the concept of *amor mundi*, the interest in participating and being part of public affairs.

Key words: action, plurality, reflective judgment, autonomy, dialogue, Sócrates, Kant

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	6
1. Kant: la autonomía y la publicidad como principios de la intersubjetividad	19
1.1. El problema de la historia	20
1.2. La dimensión intersubjetiva como construcción del pensamiento	22
2. Sócrates: el diálogo interno (dos-en-uno) como principio de la intrasubjetividad	30
2.1. La herencia socrática del pensar	31
2.2. El dos-en-uno	33
2.3. El intelectualismo moral	35
3. Arendt: el juicio reflexionante	40
3. 1. El juicio más allá de la contemplación	42
3.2. El sentido de la historia: la mentalidad amplia y la imparcialidad	43
3.3. El <i>sensus communis</i> y las máximas de pensamiento	46
3.4. Eichmann y el juicio moral	50
4. Conclusiones: un esbozo crítico de la teoría de Hannah Arendt	54
4.1. El diálogo interno como momento subjetivo	54
4.2. El amor al mundo	60
Referencias	63

A Mary y Mauricio

*Agradezco a quienes en su apuesta por comprender me han ayudado a revelar la apariencia
del mundo y de mí misma.*

La propia razón, nuestra capacidad de pensar, necesita hacerse realidad por sí misma. Los filósofos y los metafísicos han monopolizado esta capacidad, y ello ha conducido a grandes cosas, pero también a algunas más bien desagradables: hemos olvidado que todo ser humano necesita pensar, no practicar el pensamiento abstracto, ni responder a las cuestiones últimas sobre Dios, la inmortalidad y la libertad, sino tan solo pensar mientras vive. Y todo ser humano lo hace constantemente. Cualquiera que narre lo que ha ocurrido hace media hora en la calle, ha tenido primero que dar forma a ese relato. Y tal acto de configuración es una forma de pensamiento. Por tanto, desde este punto de vista, tal vez estaría bien que perdiésemos ese monopolio que Kant, en cierta ocasión, definió de forma muy irónica como propio de “pensadores profesionales”. Podemos empezar preguntándonos qué es lo que el pensar significa para la actividad de actuar. Pues bien, admito algo: en mi caso, estoy interesada fundamentalmente en comprender. No cabe duda de ello. Admito también que otros están interesados sobre todo en hacer algo. Yo no, puedo vivir perfectamente sin hacer nada. Pero no puedo vivir sin intentar al menos comprender cuanto ocurre.

Hannah Arendt, 1972

*Ich sagen was für mich wesentlich ist, ich muss verstehen
What is important to me is that I must understand*

Hannah Arendt, 1964

INTRODUCCIÓN

El pensamiento de Hannah Arendt se caracteriza por ser una filosofía de la pluralidad, para ella la matriz ontológica de la política. El ser humano es un ser arrojado a la vida y a la compleja red interhumana que compone el espacio público. De allí que la condición esencial del ser político sea la natalidad, que guarda la posibilidad de engendrar lo nuevo y de iniciar lo inimaginable. La vida se piensa no en una proyección a la muerte, contrario a lo que proponía el filósofo Martín Heidegger, sino a una reafirmación de la existencia expuesta en el espacio de lo público. En la pluralidad el sujeto aparece en su plena potencialidad a partir de la conformación de un espacio común que comparte con otros. Allí tienen lugar los acontecimientos que en su carácter novedoso e imprevisible son susceptibles de ser captados por una racionalidad reflexiva que se mantiene atenta a lo que ocurre.

En ese sentido, la acción (que es la actividad esencial del ser humano como ser político) no puede estar subordinada a la razón, por lo que es posible establecer que en Arendt no hay un proyecto que defina la forma de un Estado ideal, y si lo hay, solo se postula por medio de una mirada retrospectiva a la organización de la *polis* griega. Pero tal revisión histórica no la hace convertirse en una nostálgica sino que allí encuentra el ejemplo de una forma de política cuyo centro es la libertad, con base en el encuentro discursivo entre individuos, que postula como el principio fundamental de lo político. De modo que si hay acaso una forma de proyectar la organización de una comunidad política, esta solo puede concebirse en torno a la posibilidad de que cada individuo aparezca en acto y palabra y pueda ser reconocido por otros en aquel espacio inter-humano que conforma lo público.

Por ello, la racionalidad no puede estar en función de proyectar fines a la política, pues para nuestra autora ello equivaldría a incurrir en aquella concepción maquiavélica que lleva a comprender toda acción como un medio para alcanzar una forma de organización

política ideal o, peor, la consecución de un fin ajeno a lo concerniente a la política. De allí que la filosofía de Arendt en su interés genuino por pensar la política y restituir su sentido y su valor, restablezca el sentido del pensar y del juzgar en torno a una racionalidad abierta a lo múltiple y a los otros. Más que fin, la política debe estar encaminada a actualizar dicho principio y más aún, debe concretarse por medio de toda comunidad política.

Una consecuencia de ello es que no hay en ese sentido “guerras justas”, pues no es posible aceptar la violencia como poder genuino, ya que el poder solo es producto de la unión y el encuentro potencial entre humanos. Para Arendt, la política no es intrínseca al ser humano sino que nace “entre” humanos. Así, de lo que se trata es de preservar el encuentro entre humanos, el espacio público en el que se da la revelación del individuo y la posibilidad de iniciar algo nuevo en conjunto.

Con estas consideraciones a manera de preámbulo, queremos significar que el pensamiento de Hannah Arendt (Hannover, 1906 - Nueva York, 1975) tiene plena vigencia hoy, lo que es evidente a partir del interés por abordar problemas actuales a partir de su obra y por desarrollar los temas y problemas que la pensadora planteó en su momento. En el texto *¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy?*, el filósofo estadounidense Richard Bernstein, recientemente fallecido, aborda los ejes temáticos principales de la obra de Arendt que sirven para pensar la política y las problemáticas de tipo político y social. El punto nodal de su argumentación tiene que ver con la apuesta de nuestra pensadora por reivindicar la dignidad de la política y la responsabilidad de asumir nuestra vida política más allá de la desconfianza que se ha generado en torno a esta. En ese sentido, Arendt

No pretendía que su descripción política se convirtiera en un modelo para la acción. Pero su defensa por la dignidad de la política sí viene a ser criterio fundamental para juzgar aquello que tanta falta hace a la política contemporánea, en

donde las oportunidades de participación genuina, de acción conjunta y de debate son pocas (Bernstein, 2019, p. 100).

Así, de lo que se trata es de asumir el compromiso de preservar y crear espacios de aparición y de encuentro donde genuinamente es posible asumirnos como seres libres e iguales. Puede que, como lo apunta Bernstein dichas oportunidades de aparición en la actualidad sean más bien escasas, pero lo valioso es reconocer que como individuos, en el encuentro potencial entre humanos, está siempre presente la posibilidad de crear comunidades y espacios políticos en los que es posible confrontar opiniones y llegar a establecer acuerdos. En la gestación de dichos espacios se pone en juego la libertad de los individuos, de manera que “la libertad pública es una meta positiva concreta que surge cuando una multitud de seres humanos actúa y debate en espacios públicos, en donde intercambian y ponen a prueba sus opiniones y donde buscan persuadir al otro” (Bernstein, 2019, p. 80). En aquel encuentro potencial de carácter discursivo, que es la fuente genuina del poder, es que se puede contrarrestar el ruido sordo de la violencia y la jerarquización tradicional de las formas de hacer política. Si con Weber el Estado es el que reclama para sí el uso legítimo de la violencia, Arendt apela a una forma de política que niega la violencia como su expresión unívoca, ya que la legitimidad de la misma emana del encuentro interhumano gestado por medio de los actos y las palabras.

No obstante, es claro que dicho sentido afirmativo de la política no es el único que Arendt se dedica a abordar, pues entre la vastedad de su obra resalta su estudio de 1951 titulado *Orígenes del totalitarismo*, en el que en un ejercicio genuino por comprender un fenómeno que rebasó toda experiencia anterior y con ello todos los marcos para su interpretación, condensa o cristaliza los hechos que dieron forma a aquella maquinaria del mal totalitaria. Digamos que su intento por reivindicar la política surge de la experiencia desgarradora que supuso el totalitarismo para el mundo común y para su vida privada, pues

esta exige pensar mecanismos para la no repetición y el compromiso genuino de preservar el espacio público en el que cada individuo puede reclamar *su derecho a tener derechos*. Arendt misma lo advierte al poner de manifiesto que al serles negado a los apátridas un lugar en el mundo se termina negando la posibilidad de aparecer ante otros, lo que determina su agencia política y la posibilidad de expresarse y ser escuchado en el marco de una comunidad.

La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas a las opiniones y efectivas a las acciones. (...) Este estado extremo y nada más, es la situación de las personas privadas de derechos humanos. Se hallan privados, no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción; no del derecho a pesar lo que les plazca, sino del derecho a la opinión (Arendt 1998, p. 247).

En ese sentido, la crisis con los refugiados y los apátridas que se vive en la actualidad es uno de los temas sobre los cuales el pensamiento de Arendt sirve de base para tener en cuenta que dichas masas son tratadas como si fueran seres superfluos, pues al ser despojados de su propia comunidad se les arrebató a su vez su derecho a aparecer y ser en común. Así, “debemos tomar en serio la advertencia de Arendt de que existe una delgada línea entre la destrucción al derecho a tener derechos y la destrucción de la vida misma” (Bernstein, 2019, p. 33). La condición del refugiado es tremendamente alarmante; al huir de la miseria, de la guerra, de la persecución, entre otros factores, no hay un ente específico que sirva de garante para la preservación y consecución de sus derechos humanos.

La condición de los refugiados en el mundo y la cuestión del racismo como hechos socio-políticos que tienen móviles e implicaciones particulares, que si bien no son estudiados por Arendt a fondo, son susceptibles de ser tratados gracias a la mediación que Bernstein encuentra en la obra de la pensadora. La inquietud de Arendt demuestra un interés genuino

por pensar los fenómenos políticos y así también se evidencia a partir de sus reflexiones en torno al problema judeo-árabe en Palestina, pero demuestran su interés por *pensar* los hechos aunque ella misma no se reconozca o ejerza el papel de activista política. De igual forma, su interés por pensar la constitución americana y en general el espíritu revolucionario da cuenta de la manera en que su trabajo va más allá de lo teórico en un genuino trabajo por pensar la esfera pública.

Y en complemento con lo destacado en el libro de Bernstein, en América Latina se han publicado varios dossiers en torno al pensamiento de Hannah Arendt, lo que constituye una evidencia más de que su obra sigue siendo una mediación insoslayable para pensar fenómenos políticos actuales y un foco de interés por pensar la política y los acontecimientos políticos de la historia a través de sus conceptos fundamentales. Uno de ellos, “Actualidad en el pensamiento de Hannah Arendt en América Latina”, publicado en la revista *Cadernos Arendt*, tiene como eje central problemas políticos como la cuestión desarrollada por Estrada Saavedra sobre las instituciones políticas; la aplicación de la teoría del juicio reflexionante al feminismo hecha por María Teresa Muñoz; y el abordaje de las dictaduras explorada también por María Teresa Muñoz y Paula L. Hunziker, entre otras reflexiones que tienen como base el contexto latinoamericano.

A su turno, también se encuentra el número de la revista *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* de la Universidad de Sevilla, publicado en julio de 2022, titulado “Hannah Arendt: totalitarismo, mundo público y feminismo”. En la edición se abordan estudios del pensamiento arendtiano en torno a su fenomenología de la condición humana, reflexiones sobre el totalitarismo, la cuestión de la libertad y el amor, pero en especial, estudios que abordan la relación del pensamiento de Arendt con el feminismo, un campo que parece estar en boga y sobre el que también se abren diversas sendas. Entre los trabajos destacan la “Crítica del humanismo, labor y cuerpo en

Hannah Arendt”, realizado por Anabella Di Pego; “El amor mundi de Hannah Arendt como fundamento de su idea de la política”, desarrollado por Miguel Grijalba Uche, y las “Derivas contemporáneas del pensamiento político de Hannah Arendt”, exploradas por Teresa Portas Pére.

Para terminar el esbozo de éste breve panorama del pensamiento arendtiano, se encuentra también el dossier “Totalitarismo, autoritarismo y formas contemporáneas de dominación” publicado en septiembre de 2022 en la revista *Pescadora de perlas. Revista de estudios arendtianos* de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. En el volumen participan Antonio Campillo -autor del libro *el concepto de amor en Arendt*- con la cuestión de los migrantes como seres superfluos; Leonardo Eiff, Martine Leibovici, Sergio Quintero Martín, Agustín Serrano de Haro enfocados en reflexiones en torno a la cuestión del totalitarismo; y Lara França Da Rocha y Judikael Castelo Branco con reflexiones sobre el concepto de ideología.

Entrando ya de lleno en nuestra propia propuesta de lectura, en el presente trabajo nos propusimos explorar aquellas actividades que conciernen a la vida del espíritu: el pensar y el juzgar. Con el fin de comprender los rasgos esenciales de la racionalidad orientada a la consolidación y preservación del mundo común se establecen tres momentos fundamentales en los que se explora el significado del pensar y con ello, la función que para Arendt es la más política de las actividades mentales, la facultad de juzgar. El primero tiene que ver con la autonomía y la publicidad como los rasgos esenciales del pensar libre propuestos por Kant. El segundo retoma la herencia socrática del pensar para abordar la esfera intrasubjetiva humana en la que se lleva a cabo un diálogo interno. El tercer momento concierne propiamente a las funciones del juicio reflexionante y su relevancia en la construcción del mundo común a partir del *sensus communis*. De esta forma, la definición de la actividad de pensar y de

comprender son tanto el objetivo del presente proyecto como la metodología del mismo, en un intento de apropiarme de una recurrencia que atraviesa toda la obra de la pensadora judía

El afán de la comprensión para Arendt surge de un momento histórico particular: el totalitarismo. Un fenómeno que ha superado los marcos de interpretación conocidos la obligan a “pensar sin asideros” ya que “sus consecuencias se vuelven ineludibles y ponen en cuestión los fundamentos mismos no sólo de la historiografía sino del mundo mismo en el que fueron posibles los campos de concentración y exterminio” (Di Pego, 2016). Tal apuesta consolida el horizonte metodológico que guía la filosofía de Hannah Arendt y que podría considerarse como una “concepción metodológica no convencional, en la cual confluyen elementos de una perspectiva crítico-fragmentaria proveniente del legado benjaminiano junto con otros provenientes de una fenomenología-hermenéutica de cariz heideggeriana” (Di Pego, 2016).

Pero más allá de guiar el presente trabajo por medio de dicha perspectiva metodológica, se busca rescatar el interés por pensar la singularidad y la contingencia como fenómenos inéditos en el mundo. Arendt lo hace por medio de la narración, no como recuento lineal de los hechos sino como forma de recuperarlos en su fragmentariedad; en otras palabras, la narración se estructura “no sólo en torno de un comienzo y de un fin, sino fundamentalmente en relación con el acontecimiento y su carácter disruptivo (Di Pego, 2016). De allí que su concepción sobre la comprensión sea la forma de contrarrestar la causalidad y la incapacidad de engendrar sentido que ha devenido en el mundo contemporáneo.

La forma de poner en evidencia lo que ocurre en el mundo, no como efecto de una causa o como parte de un telos histórico, se da por medio de la cristalización, puesto que “el pasado mismo sólo viene a existir con el acontecimiento mismo. Sólo cuando algo

irrevocable ha ocurrido, podemos nosotros intentar trazar su historia hacia atrás. El acontecimiento ilumina su propio pasado; nunca puede deducirse de éste (Arendt, 2005, p. 386-387). Hay elementos que se encuentran dispersos y mezclados entre sí, por lo que a través de un proceso de cristalización pueden discernirse sus rasgos particulares que derivan o confluyen en un fenómeno específico, como fue el caso del totalitarismo. Como “metáfora de la contingencia”, la cristalización pone de manifiesto que un fenómeno se ha configurado de determinada manera, pero que también podría haberlo hecho de otra forma (Birulés citada por Di Pego, 2016).

La comprensión, sin embargo, no significa negar la afrenta, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar fenómenos por analogías y generalidades que ya no se sientan ni el impacto de la realidad ni el choque de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente el fardo que los acontecimiento han colocado sobre nosotros -ni negar su existencia ni someterse mansamente a su peso como si todo lo que realmente ha sucedido no pudiera haber sucedido de otra manera-. La comprensión, en suma, es un enfrentamiento impremeditado, atento y resistente, con la realidad -cualquiera que sea o pudiera haber sido esta-. (Arendt, 1998, p. 8)

Sin embargo, este esfuerzo más allá de constituirse como una metodología que nos va a permitir rastrear acontecimientos, también se consolida como una actividad de comprensión. Si tal como se ve en Heidegger con la hermenéutica de la facticidad según la cual “El Dasein es un modo de ser, en el cual en su misma existencia se establece una relación de comprensión con su ser” (Arendt citada por Di Pego, 2016), lo que interesa es la “dimensión ontológica que hace de la comprensión algo inherente a la forma propia de ser del hombre” (Di Pego, 2016). Con Arendt se actualiza esa necesidad vital por comprender, por lo que dicha actividad no es propia de intelectuales o de pensadores profesionales, ni produce

resultados definitivos en su renovación constante. El proceso de comprensión no se dirige hacia un punto en específico sino que responde a motivaciones, podríamos decir existenciales que en el presente caso tienen que ver con el mundo. Así como la tarea de comprender no tiene que ver únicamente con aquellos que quieren hacer historia, la actividad de pensar tampoco se restringe al filósofo. De este modo, se reivindica el pensamiento como ejercicio fundamental de la vida humana que se lleva a cabo en solitud y en diálogo con otros.

Si bien el método comprendiente que apuntamos y que no podría considerarse como una metodología en sentido estricto tiene sobre todo una relevancia en el campo de lo histórico, vemos que también surge de un interés por pensar lo particular, aquello mismo que llevaba a Arendt a pensar su propia experiencia y que impulsa en el presente trabajo a pensar la potencialidad que tenemos como individuos y como comunidades. Como bien señala Bernstein, “El proyecto de la vida de Arendt fue comprender, entender, y hacer esto de una manera que se enfrente honestamente tanto a la oscuridad de nuestros tiempos como a las fuentes de iluminación” (Bernstein, 2019, p. 100). Así como la actualidad de su pensamiento tiene que ver con la forma en que propone una concepción afirmativa de la política, en el presente trabajo me interesa explorar la manera en que podemos generar nuevos comienzos y romper con aquellas tradiciones que reproducen la violencia e imponen el silencio, bien sea desde nuestra potencialidad como individuos o por medio de la acción común. “El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre” (Arendt, 1998, p. 383).

Con la guía de esta hermenéutica arendtiana del comprender, el primer acápite está dedicado a lo que podría considerarse los rasgos esenciales del pensar atribuidos por Kant. Como es sabido en su opúsculo de 1784 *Respuesta a la pregunta qué es la Ilustración*, el pensador de Königsberg hace un llamado al individuo a valerse de su propio entendimiento y tener el valor de pensar por sí mismo. La consigna del *sapere aude* es dictada con el fin de

que el individuo pueda guiarse sin la supervisión de un tutor o autoridad externa que quiera imponer sobre este principios y fórmulas que determinan su actuar. La autonomía que indica la posibilidad de valerse del propio entendimiento tiene que ver precisamente con guiar el propio pensar aun cuando se quieran imponer de forma externa ideas que se venden como correctas o buenas.

Por su parte, la publicidad que es la otra cara de la autonomía, no se alcanza de forma solitaria, como si al formar juicios u opiniones lo hiciéramos de manera aislada o solitaria. Para que el pensamiento tenga validez es necesario exponer el pensamiento al juicio de los otros. En su opúsculo de 1786 *Cómo orientar el pensamiento*, Kant es claro al respecto, y es que al existir censura en determinado espacio, no se niega meramente la libertad de expresión sino que se niega la posibilidad misma de pensar. Es en ese sentido que la autonomía y la publicidad no son negociables, pues son atributos mismos de la facultad de pensamiento que ciertamente y cómo se verá, tienen implicaciones políticas y morales que alcanzan su forma completa gracias a las máximas del entendimiento común.

El segundo momento tiene que ver con la herencia socrática del pensar, pues Arendt rescata de la mayéutica socrática el carácter aporético del pensamiento y su función depurativa. Pero aparte de estas funciones, con Sócrates se define la actividad misma del pensar, entendido como un diálogo que se lleva a cabo entre yo y mí mismo en solitud. Ciertamente, en esta consideración se abren un debate y amplias críticas, pues pareciera que la pensadora al definir la actividad del pensamiento se queda anclada en una concepción platónica en la que el yo debe permanecer en armonía interior, sobre todo si considera la coherencia interna como fundamento de la moralidad. Pero, más que la función moral atribuida al dos-en-uno, importa resaltar que tiene que ver con un momento intrasubjetivo que sirve de condición de validez para posibilitar la coherencia objetiva trans-subjetiva.

Advirtamos de una vez que la organización de los acápites no responde tanto a una línea temporal histórica, sino que al establecer dicho orden se quiere poner de relieve aquella función pública del pensar vista con Kant que necesariamente remite a aquel momento “interno” del pensar en el que el individuo se confronta a sí mismo. Pero, de todas maneras, dicha intrasubjetividad termina por resolverse en una intersubjetividad manifiesta en la construcción del espacio público. La filosofía de Arendt bebe de ambas tradiciones, que le permiten reconocer al individuo como un sujeto racional y propone los rasgos básicos de la manera en que puede ser llevado a cabo el discurso en el ámbito de lo público sin llegar a constreñir la acción comunicativa a fórmulas específicas, salvo la de exigir que el pensamiento esté abierto a la pluralidad a partir de un criterio de validación intrínseca.

Es así que en la tercera parte se retoma propiamente la apuesta arendtiana del juicio reflexionante, que como se sabe es retomado de la *Crítica del Juicio* de Kant. Aquí Arendt se apropia de los rasgos esenciales del juicio del gusto, que tienen que ver con la posibilidad de juzgar lo particular qua particular. Gracias a este, es posible distinguir lo bello de lo feo sin la necesidad de tener una idea comprehensiva de belleza o fealdad. De este modo, su implicación en el ámbito moral y político tiene que ver con la capacidad de enfrentarnos a la realidad sin la mediación de un concepto. De allí que la pensadora busque definir los rasgos específicos del juicio, pues reconoce una implicación “sustancial entre los objetos bellos y los sucesos histórico-políticos” (Forti citada por Quintana, 2001).

La relevancia fundamental del momento reflexionante del juzgar es que gracias a este el sujeto puede enfrentarse con lo particular y es por tal razón que Arendt lo retoma como categoría fundamental de la política, pues le interesa pensar la manera en la que el individuo se relaciona con el mundo y con los acontecimientos en momentos en los que “los referentes tradicionales y los criterios morales acostumbrados se han puesto en cuestión” (Quintana, 2007, p. 15). Además, y como se verá más adelante, este tipo de juicio tiene implicaciones en

la manera en que el sujeto se sitúa en la esfera de lo público, por lo que Arendt retoma las máximas kantianas del entendimiento común (pensar por sí mismo, pensar desde la perspectiva de cualquier otro y pensar siempre en concordancia con uno mismo) como la forma de guiar el pensamiento orientado hacia lo público. De este modo, el *sensus se* establece como la apuesta política arendtiana en la construcción de un mundo común.

A manera de conclusión, se explora brevemente el concepto del *amor mundi* derivado de la teoría del *sensus communis*, en virtud de la cual el sujeto es capaz de orientarse hacia el mundo y de saberse parte de la *philia politike* como forma de vinculación en el mundo común. De allí que al reconocerse como parte del entramado humano, los hombres asumen una actitud orientada a preservar el espacio público. Afirmamos entonces que la filosofía arendtiana está orientada en función de la exposición pública y de la construcción de un mundo común basado en los principios de la igualdad y la libertad.

A manera de contraste, en el cierre se busca poner en consideración la construcción intersubjetiva de la identidad estudiada por medio del concepto de “mutuo reconocimiento” con la propuesta del diálogo interno, como forma de reconocer que el sujeto aparte de estar expuesto en el mundo se remite a un proceso reflexivo que le permite abrirse a este. En función de la construcción intersubjetiva de la identidad que arroja al individuo a la pura exposición en la esfera pública se interroga por el momento subjetivo de dicha formación identitaria. En últimas, se afirma que la manera en que el sujeto se abre al mundo a la pura exposición de sí mismo por medio de sus actos y palabras tiene que ver con el momento subjetivo del diálogo interno sin el cual no se podrían gestar diálogos intersubjetivos en el marco de una razón comunicativa señalada por el juicio reflexionante. En últimas, *pensar con otros como pensar consigo mismo* quiere decir que en Arendt el significado del pensar se da tanto en el foro interno como en el foro externo el cual le posibilita al individuo abrirse al mundo. En la forma de concebirse a sí mismo como sujeto activo, capaz de pensar por sí

mismo, se pone en juego un *ethos* que abre la posibilidad de gestar formas de comunidad basadas en el diálogo plural que no desechan aquel momento subjetivo en el que el individuo se cuestiona y se confronta a sí mismo.

Cabe aclarar que este trabajo se adscribe al grupo de investigación "Estudios en pensamiento filosófico en Colombia y América Latina- Bartolomé de Las Casas", dentro de la línea de investigación "Filosofía práctica y pensamiento filosófico desde América Latina". En virtud de ello es que el pensamiento de la filósofa colombiana Laura Quintana ha sido fundamental en el desarrollo de la presente investigación dadas sus reflexiones sobre la filosofía de Hannah Arendt que tienen como base la preocupación por pensar acción política en relación con la institucionalización, el mutuo reconocimiento y el juicio reflexionante. Esto último es lo que ha inspirado en gran medida los esfuerzos por reconocer el lugar de la facultad de juicio respecto a la política y la posibilidad de consolidar y preservar el mundo político en un ejercicio genuino de comprensión.

PRIMER CAPITULO

KANT: LA AUTONOMÍA Y LA PUBLICIDAD COMO PRINCIPIOS DE LA INTERSUBJETIVIDAD

La razón no está hecha para adaptarse al aislamiento, sino a la comunicación

Kant citado por Hannah Arendt

A partir de Immanuel Kant interesa destacar la intersubjetividad como momento constitutivo del proceso del pensamiento, razón por la cual Arendt recurre a sus postulados para desarrollar una filosofía de la pluralidad que se actualiza a partir del diálogo con los otros. Como lo veremos más adelante, la filósofa retoma el concepto de juicio reflexionante postulado en la *Crítica del Juicio* -también conocida en español como *Crítica del Discernimiento*- para hablar de la manera en la que el individuo se relaciona con los acontecimientos y con los otros en el campo de lo político. De manera que en el presente acápite se busca establecer los rasgos esenciales de la filosofía kantiana que sirven de base para formular la capacidad de juicio, la cual responde a una racionalidad propia de lo público. A través de los principios de autonomía y publicidad se resalta la importante influencia que el filósofo de Königsberg tuvo en el desarrollo de la obra de Hannah Arendt respecto a sus consideraciones sobre el pensamiento y la razón pública.

Con tal propósito en mente, el capítulo se divide en dos apartados. En el primero se analiza por qué Arendt a pesar de inspirarse en Kant, no basa sin embargo su concepción política directamente en las tesis político-históricas de este. Y en el segundo, se rastrean los criterios de autonomía y publicidad que constituyen las condiciones intersubjetivas del pensar.

1.1. El problema de la historia

En la filosofía política de Hannah Arendt hay una evidente herencia kantiana, pero esta no tiene que ver directamente con la doctrina política de Kant, pues ella encuentra ciertos problemas que le impiden tomar sin más su reflexión sobre el devenir histórico. En ese sentido, el hecho de que la filósofa no adopte propiamente el corpus político kantiano se debe a que concibe el proyecto Ilustrado desarrollado en la modernidad como una teleología política y moral. Y con la consecución del progreso existe el riesgo de pretender borrar la contingencia y la plena potencialidad de todo actor político, rasgos que ella se esfuerza por desarrollar en torno al sentido y al significado de la política. Así, si la política tiene que ver con la libertad de los seres humanos para dar comienzo a algo nuevo en el mundo en virtud de su capacidad para actuar, el progreso del que se habla podría limitar la acción a la idea o al telos, así como movilizar las agencias políticas en torno a un interés o fin determinado que le negaría a esta su plena potencialidad. Como destaca un lector de la obra de ambos filósofos,

Arendt ve una contraposición, incluso una contradicción, entre la filosofía moral kantiana y su filosofía de la historia, que cifra en una oposición entre el individuo y el género humano. Mientras que la moral de Kant centra su interés en la dignidad del individuo como fin en sí mismo, el progreso histórico sin límites de la especie humana hace del individuo un mero eslabón de la cadena, un instrumento del proceso, contraviniendo a su dignidad (Rivera, 2005, p. 21).

Sin embargo, desde una perspectiva crítica a la negativa de Arendt por aceptar la propuesta kantiana, se puede argumentar que para el pensador prusiano, “el desarrollo completo de la razón solo puede ser llevado a cabo por la especie humana (mas no solo por el individuo limitado en sus capacidades) y la potencialidad del hombre solo se puede dar gracias a su antagonismo con otros” (Rivera, 2005, p. 16), según la idea kantiana de una “insociable

sociabilidad”. Con lo cual, el sujeto no es entendido en su mera individualidad, sino que gracias a su acción es factible “la trama de la historia [en tanto] progreso continuo del género humano hacia una legalidad racional; hacia el establecimiento del Estado racional (republicano)” (Rivera, 2005, p. 17). En otras palabras, si Arendt comprende el sujeto kantiano de forma aislada o como parte de la especie humana en general, no debe olvidarse que para él, éste piensa y actúa -en términos racionales y morales- siempre en función del otro o en antagonismo con éste y lo hace con el fin de alcanzar un Estado racional en el que se preserve la libertad de todos. De manera que si Kant plantea la idea de progreso lo hace porque éste permite “pensar que toda acción podría estar dirigida hacia el bien común” (Rivera, 2005, p. 17)

Desde la perspectiva de Arendt la política tiende también a un fin y es la realización de la libertad, pero ello no implica de suyo que todo acontecimiento político lleve en su esencia la posibilidad misma de generar un estado de paz ya que este no puede derivarse de un orden lógico o causal. Al contrario, viene a proponer que solo a través de la comprensión es posible dar cuenta de lo ocurrido para poder entender la realidad de los acontecimientos que son en sí mismos disruptivos dado su carácter contingente. Para ella, “comprender es un proceso complicado que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, en constante cambio y variación, a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciamos con ella.” (Arendt, 2005, p. 371).

En ese sentido, Arendt no busca descubrir el motor de la historia ni tampoco reconocer en cada acontecimiento político un germen para cultivar un Estado mejor y pacífico pues más bien quiere comprender de qué manera ciertos hechos pudieron llegar a realizarse como es el caso del totalitarismo. De esta manera, si se mira de forma prospectiva, no puede entenderse cómo el totalitarismo puede llevarnos a concebir un mundo mejor o que este represente un paso previo para alcanzar dicho Estado legal y jurídico ideal. Mientras que, si se mira al pasado, no

puede inscribirse el hecho del totalitarismo en los marcos tradicionales de análisis político puesto que.

La originalidad del totalitarismo es horrible, no porque introduzca alguna “idea” nueva en el mundo, sino porque sus mismas acciones constituyen una quiebra de todas nuestras tradiciones; sus acciones han hecho explotar nuestras categorías de pensamiento político y nuestros patrones de juicio moral (Arendt, 2005, p. 374).

Tampoco es posible entonces buscar respuesta en el pasado acerca de ciertos hechos políticos dados, ya que cada acontecimiento se ofrece como ruptura de lo acontecido y como cristalización de algo totalmente nuevo susceptible de ser comprendido a partir de sus propios marcos. No se busca otra cosa que la reconciliación por medio de la comprensión que posibilita entender la manera en que ciertos hechos fueron posibles no en función de un bien mayor sino como forma de “abrazar” la realidad misma.

Como se ha advertido, a pesar de que Arendt se niegue a pensar al individuo en el marco de un telos histórico, es inevitable que para ella toda acción política actualice el principio de la libertad y por tanto, la política implique la búsqueda de su plena realización. De allí que su comprensión sobre la política no se distancie demasiado de la manera en que Kant concebía la acción y la razón humanas y, por tanto, más que negarse entre sí, la filosofía de ambos autores apunta a un mismo horizonte, aunque lo hagan por vías diferentes, en el caso de aquel mediante la institucionalidad jurídica, en el caso de ella, en el acuerdo entre los plurales.

Si el problema al que se enfrenta Kant tiene que ver con la manera de “conciliar el principio de la libre determinación de la voluntad propia de las acciones morales, con el principio del determinismo causal propio del conocimiento objetivo de la naturaleza” (Tovar, p. 113). Arendt niega toda forma de determinismo siempre que entienda que la acción humana, más allá de hacer parte de una cadena causal, es el germen del acontecimiento que aparece

como una estela fugaz en el espacio político y que con su luz puede iluminar los hechos del pasado. Por eso, si las reflexiones sobre filosofía política de Kant se encuentran estrechamente relacionadas con su concepción sobre el devenir histórico, esto hace que la pensadora busque otras sendas que le permitan pensar y aceptar la particularidad del acontecer histórico. No se trata, pues, de estudiar a fondo la lectura de Arendt sobre el pensamiento de Kant sino reconocer el motivo que la llevó a establecer la facultad de juicio como la verdadera filosofía política del filósofo prusiano.

1.2 La dimensión intersubjetiva como construcción del pensamiento

En las *Conferencias sobre filosofía política de Kant*, Arendt se dedica a abordar conceptos fundamentales que permiten comprender al sujeto como un ciudadano del mundo y como un interlocutor universal. De manera que se busca abordar la dimensión intersubjetiva basada en los principios de autonomía y publicidad con los que se funda un pensamiento genuinamente libre. La autonomía y la publicidad pueden ser asumidas como dos caras de una misma moneda, puesto que son condiciones epistemológicas que además fungen como fundamento de la moral. Ambos principios se encuentran ligados a la necesidad del individuo por abrirse un espacio en el terreno intersubjetivo en la medida en que se reconoce como ser racional, moral y fin en sí. Si bien dichos principios racionales se plantean en el plano cognitivo-epistemológico, se busca resaltar sus implicaciones prácticas en el terreno de lo jurídico y lo político en la medida en que debe preservarse el derecho a expresar públicamente las ideas y a gestar diálogos que permitan guiar los asuntos comunes.

En efecto, desde el ámbito de la filosofía se ha pretendido concebir al pensar como una actividad solitaria y aislada, sin embargo, tal como lo recuerda Arendt a partir del concepto de sociabilidad “*La compañía es indispensable para el pensador*» (Arendt, 2003, p. 28) y esto es así porque valida el conocimiento y a su vez, da apertura a la consolidación de un espacio

genuinamente político. En palabras de nuestra pensadora, “la libertad política esencial no era para Kant, como sí lo era para Spinoza, la *libertas philosophandi*, sino la libertad para hablar y publicar” (Arendt, 2003, p. 78), lo que quiere decir que la política debe preservar la posibilidad de que cualquier ciudadano pueda exponer su pensamiento ante un público, ya que es una forma de validarlo, al confrontarlo con el juicio de otros.

Para hablar entonces de los caracteres de dicha racionalidad recurrimos a la definición de pensar autónomo en su relación con la publicidad. Así, el pensar autónomo se da como condición epistemológica para crear convicciones propias derivadas de los “resultados – científicos, filosóficos y morales– producidos o vistos por uno mismo” (Ruffing, 2013, p. 79). Esto en términos teóricos revela la posibilidad de gestar conocimiento, mientras que desde una perspectiva práctica es lo que permite determinar principios de tipo moral. La autonomía, conocida como la máxima propia de la Ilustración, es la que exige al individuo valerse de su propio entendimiento para evitar todo tipo de prejuicio o poder externo que pueda llegar a controlar el pensamiento; por eso, la autonomía implica de suyo un principio siempre activo con miras hacia un fin. Así, la autonomía tiene que ver con la superación de prejuicios, pero también con la libertad “para hacer uso público de su razón en todos los terrenos” (WA, Ak. VIII 36), sirviéndose de la máxima de pensar por sí mismo.

Según Kant, el pensar es una actividad nunca pasiva por lo que la autonomía, al contrario de la heteronomía, tiene que ver con la posibilidad de crear juicios propios y de analizar críticamente los juicios de otros. De lo contrario, “aceptar lo que sucede en las mentes de los otros, cuyo «punto de vista» (...), no es el mío, equivaldría a aceptar de forma pasiva su pensamiento (...); a intercambiar sus prejuicios por los correspondientes a mi propia perspectiva (Arendt, 2003, p. 85). El pensar se ejerce en un intercambio constante en el que mi razón es susceptible de ser expuesta y juzgada así como es posible validar o no los juicios y opiniones de otros. Esto quiere decir que para asumir un pensamiento autónomo es indispensable una

apertura al mundo de acuerdo con los fines que se propone el propio entendimiento, los cuales no se establecen de manera solitaria y aislada, sino que requieren del uso público de la razón, la cual no hace referencia propiamente a la “opinión pública” sino a la posibilidad de contrastar el juicio propio con el de otros.

Pero lo anterior no quiere decir que no sea posible aceptar el punto de vista de otros, se quiere validarlos mediante el proceso de imaginación que implica una genuina apertura al mundo al permitir ponerse en el punto de vista de otros. La imaginación consiste en “hace[r] presentes a los otros y le permite [al sujeto] moverse en un espacio potencialmente público, abierto a todas las partes; en otras palabras, adopta la postura del ciudadano cosmopolita kantiano” (Arendt, 2003, p. 84). De allí que junto a la autonomía la publicidad sea aquello que permite legitimar los principios dada una suerte de validez universal que hace que el pensamiento tenga un carácter participativo que implica una apertura al mundo.

Dicha apertura se logra gracias a la toma de perspectiva del mundo que tiene que ver con la apertura efectiva y real del pensamiento para someterlo al criterio público, al juicio de los otros. Si por un lado se adopta la postura del ciudadano cosmopolita que en el ejercicio de su pensamiento crítico acepta y tiene en cuenta el punto de vista de otros, por otro lado se reconoce la publicidad, esto es, la posibilidad de publicar como la necesidad del pensamiento por validarse. La exigencia de ambos momentos es evidente en la medida en que la autonomía no implica aislamiento sino la posibilidad de universalización del pensamiento, así como la posibilidad de confrontar la razón con otros y validarla. De esta manera,

El pensar por sí mismo público, aplicado a los principios y leyes posibles para acciones referidas a otros hombres, es garante de su legitimidad, porque enjuicia si tales principios pueden ser pensados como válidos universalmente y si son susceptibles de aceptación por parte de cualquier ser racional (Ruffing, 2013, p. 82).

Las convicciones que el ser humano llega a alcanzar no son válidas entonces porque le es dada la posibilidad de pensar todo aquello que quisiera sino porque está inserto en una comunidad que permite validar sus ideas. De manera que la razón implica un ejercicio crítico y autónomo que va de la mano de la participación y la comunicación, pues según estos caracteres se destaca la “necesidad de corroborar la validez de los juicios propios a través de un contraste con juicios ajenos” (Beade, 2016, p. 124). La razón práctica no se funda sino en la posibilidad de pensar libre y autónomamente que se corresponde a la posibilidad de pensar junto a otros.

De allí que en el opúsculo de Kant ya citado sobre “Cómo orientarse en el pensamiento”, es posible reconocer la idea según la cual la censura no implica meramente la ruptura de la libertad de expresión por parte de un poder externo al individuo sino que ella de suyo impediría la libertad misma de pensar. Como se ha visto, para que el pensar en tanto actividad del entendimiento sea validado requiere que sea comunicado a otros, al igual que para establecer principios universales. En palabras de Kant se reconoce así el valor de aquella relación entre el pensar y la libertad:

Es verdad que se dice que la libertad de hablar, o de escribir, nos puede ser quitada por un poder superior, pero no la libertad de pensar. Pero, ¿pensaríamos mucho, y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros? Por consiguiente, bien se puede decir que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de pensar (Kant, 2018, p. 126)

La razón supera el mero proceso por medio del cual conocemos el mundo y es más bien lo que permite al ser humano autodeterminarse y guiarse en su relación con otros gracias a que

define los fines propios de la moralidad a través del encuentro intersubjetivo. El pensar, desde categorías que permiten situarlo más allá del conocimiento teórico, determina formas particulares de ser y de actuar en el mundo dados los fines que una razón libre pueda establecer. La Ilustración se desarrolla gracias a “la libertad de pensar y de publicar, la libertad de discutir públicamente las ideas, la libertad de prensa” (Rivera, 2005, p. 18) pero como se sabe, no sólo está en juego la libertad de pensamiento o la libre expresión, sino la posibilidad misma de pensar. Así, “una prohibición de la publicidad no retrasaría simplemente el desarrollo político de un pueblo, sino que *impediría su progreso hacia lo mejor*” (Ruffing, 2013).

Tal como lo recuerda Ruffing en palabras de Kant “existe un tener por verdad suficiente objetivamente, cuando es válido para cualquiera, solo con tal que posea razón” (Kant citado por Ruffing, 2013, p. 79). Por lo que la posibilidad de comunicar se establece como la “piedra de toque” que permite validar la razón. Así, se busca una convicción objetiva más allá de la conciencia individual que permita aceptar la verdad de un juicio. Ambas categorías son condiciones de posibilidad del pensamiento al gestar convicciones propias, dado un examen crítico de los prejuicios y al someterlas a la razón común o al público general de seres racionales.

Así, como se ha visto, el pensar autónomo y la publicidad en su estrecha relación aluden a una capacidad cognitivo-racional para validar universal y objetivamente el conocimiento. Sin embargo, más allá de ello es necesario aclarar que ambas nociones tienen implicaciones subsidiarias de estas condiciones del pensamiento en el terreno de la razón práctica. Esto es evidente especialmente en el opúsculo *¿Cómo orientarse en el pensamiento?* (1876) en el que Kant, entre otras cosas, establece que la razón en su uso práctico exige la prescripción de leyes morales. En dicho texto se afirma que a la razón le corresponde establecer leyes morales a través de una validación universal, lo que a su vez tiene implicaciones en el terreno de lo jurídico y lo político.

En ese sentido, solo si se comunica el juicio es posible someterlo a la razón humana que permite establecerlas como normas o principios de acción. Ahora bien, al considerar la perspectiva de lo moral, también cabe tener en cuenta que el individuo se concibe como único responsable de sus acciones libres; el principio de autonomía implica a su vez aquella responsabilidad que solo es posible imputarse al individuo en la medida en que actúa. Así, la publicidad permite validar los principios o máximas de tipo moral a la par que concibe al individuo como aquel que puede hacer de su acción una máxima universal.

En cuanto a la dimensión política, apunta Margit Ruffing (2013), la publicidad permite la exigencia de derechos que le corresponden al Estado a la vez que la expresión de la voluntad común y es en ese sentido que debe reconocerse su relevancia política. Incluso la autora llega a afirmar que en virtud de esta, es posible fundar una forma de gobierno republicano “por cuanto consigna la voluntad general y la configura en una constitución estatal y en una legislación universalmente válida (Ruffing, 2013, p. 82). En ese sentido, la búsqueda de consenso esboza un tipo racionalidad intersubjetiva que se proyecta en la organización de comunidades políticas donde es posible gestar acuerdos que recuperan la voluntad general. En palabras de Kant “Todo estado que quisiera colocarse en una postura de despreocupación respecto de los peligros de la guerra externa, se vería impulsado a una total publicidad, es decir, a una constitución republicana.” (Kant, 1795, p. 37)

De igual forma, en el terreno de lo jurídico, cualquier gobierno que impida a los individuos “publicar” o compartir su palabra estaría negando no solo meramente el derecho a la libre expresión sino que estaría limitando o anulando la posibilidad misma de pensar. De esa manera debe entenderse que en cualquier gobierno civil debe preservarse el derecho a pensar como si se tratase de un derecho fundamental.

En el terreno de la razón práctica “las máximas morales requieren de la publicidad cuando su fin moral solo es posible si todos los otros simpatizan asimismo moralmente lo que no puede lograrse si uno no ha comunicado universalmente sus principios, eso es haciéndolos públicos” (Kant citado por Ruffing, 2013, p. 80). Dicha exigencia moral de la publicidad resulta en una aplicación en el campo político en tanto permitiría guiar las decisiones en el espacio público así como asegurar los principios éticos en el establecimiento de una política republicana. El peligro del “secretismo político” en la sociedad podría derivar en que los ciudadanos se conviertan en meros medios para la consecución de fines egoístas de los gobernantes. Tal como lo recuerda Tovar (2007) a propósito de “La paz perpetua”

En la aplicación del doble principio trascendental de publicidad, en virtud del cual son incorrectos los actos de gobierno que requieren de secreto para su cumplimiento y son necesariamente correctos los que sólo se realizan por medio de su divulgación, halla Kant la garantía ética de una política republicana y por añadidura para la paz internacional (Tovar, 2007, p. 114).

Dicho alcance político se posibilita gracias al ejercicio de un pensar autónomo y crítico según el cual se reconoce a cada uno de los individuos o ciudadanos como interlocutores válidos y competentes dentro de la esfera pública. Así pues, según lo que recupera Beade de Kant puede verse que “la inclinación comunicativa de la razón es equitativa sólo bajo la condición de que esté vinculada a la vez a la participativa. Los otros no son aprendices, tampoco son jueces, sino colegas, en el gran consejo de la razón humana” (Kant citado por Beade, 2016, 124). El pensar debe abrirse al punto de vista de otros para que éste mismo no pueda caer en el error y pueda ejercerse de manera libre.

En efecto, la exigencia de autonomía no puede satisfacerse en sentido propio si no es en el ámbito de lo público: pensar de manera autónoma no sólo requiere hacer

uso del propio entendimiento y rechazar el principio de autoridad, sino que exige la participación en instancias de discusión y deliberación en cuyo marco podamos superar los condicionamientos privados del juicio (Beade, 2016, p. 123).

En el sentido de lo visto, es claro que para Kant la autonomía y la publicidad resultan imprescindibles para la consecución del progreso hacia lo mejor en la medida en que el uso del entendimiento propio permite establecer los propios fines y actuar en consecuencia a los mismos y a su vez, la realización de fines morales con los que otros simpatizan y generan acuerdos. De nuevo, la idea de progreso es fundamental en la filosofía kantiana pues es deseable el establecimiento de un estado republicano en el que se preserve el derecho a publicar y guiar las decisiones en el terreno político según el uso de la razón práctica. Mas, en virtud de lo mencionado en el apartado anterior, en este punto lo que le interesa a Arendt no es la consecución de dicho estado ideal y perfectible, a pesar de que su filosofía misma se inscriba dentro de la tradición republicana; lo que le resulta relevante es la apertura al mundo dado un sentido de lo público que se funge como criterio de consolidación del mundo común.

Hasta el momento se han destacados estos principios pues estos tienen que ver con lo que más adelante la pensadora explora en relación con las máximas de entendimiento que guían el juicio reflexionante. Así pues, de lo que se trata es de un abrirse a la perspectiva y al juicio del otro, de forma que mi propio juicio pueda someterse a la razón total humana pues si no es en virtud de aquella posibilidad de pensar con los otros, el pensamiento no podría validarse y más que ello, no podría ejercerse en libertad.

Finalmente, puede decirse que en tanto condiciones epistemológicas del pensar libre, la autonomía y la publicidad permiten la validez universal de los juicios racionales y morales y en virtud de estas es que el pensar autónomo y público tienen especial relevancia en el terreno de lo moral (en la medida en que permite establecer principios morales), lo jurídico (en tanto

se establece como derecho) y de lo político (en tanto permite consolidar una suerte de res pública). Aunque cabría preguntar si la censura atenta contra la libertad de pensar qué ocurre cuando el individuo se niega a sí mismo la posibilidad de pensar y de participar en el gran diálogo que se celebra en el ámbito público. Como veremos en el siguiente acápite, en los postulados socráticos recuperados por Arendt se exige un sustento privado, también conocido como diálogo interno, que soporta el encuentro intersubjetivo.

SEGUNDO CAPÍTULO

SÓCRATES: EL DIÁLOGO INTERNO (DOS-EN-UNO) COMO PRINCIPIO DE LA INTRASUBJETIVIDAD

*¿Qué es la dicha para aquel
que está avenido consigo mismo, (...)
para aquel que no conoce otra frontera ni otro derecho que el conocerse,
ni otro signo que lo marque en su estirpe que el nombrarse?*

Hannah Arendt

La singularidad de Sócrates reside en que centra su atención en el pensamiento mismo, sin preocuparse de los resultados; su empresa no tiene motivos o propósitos ulteriores; todo lo que tiene que decir es que una vida no examinada es una vida que no es digna de ser vivida.

Hannah Arendt

Luego de explorar la herencia kantiana, damos paso a lo que la filosofía de Arendt adopta del pensamiento socrático, el cual la lleva a abordar la preocupación por la actividad de pensar. En esa medida, se destacan los caracteres fundamentales del pensamiento como un ejercicio aporético y destructivo en tanto no conduce a un fin en particular así como permite cuestionar lo establecido. De igual manera, se abre paso a una esfera interna constituida por el diálogo del dos-en-uno que opera como reflejo de aquel discurso intersubjetivo que se exige como máxima moral y política para validar la razón y el actuar humanos. De este modo, se explora la coherencia interna como fundamento de la moral que deriva en lo que se conoce como “intelectualismo moral” pero que adquiere otra dimensión al comprenderse, según lo anuncia la máxima kantiana de la coherencia, que no puede pensarse aquello que vaya en contra de la dignidad de la persona.

El capítulo se divide en tres apartados. En el primero, se rastrea la función de la mayéutica socrática en la constitución del pensar. En el segundo, se profundiza en el sentido que le confiere Arendt a la figura socrática del “dos en uno”. En el tercero, se examinan los alcances y límites del intelectualismo moral en la cual se inscribe la propuesta de Arendt a partir de su herencia socrático-kantiana.

2.1. La herencia socrática del pensar

Mientras con Kant veíamos que el diálogo se entabla con los otros en la búsqueda de una razón comunicativa, con Sócrates nos centraremos en la esfera intrasubjetiva del individuo. No se trata de decir que en la filosofía de Sócrates prime el diálogo interno sobre el diálogo intersubjetivo ya que de hecho la mayéutica implica un encuentro discursivo en el que se examinan las opiniones y creencias de los otros. Más bien se trata de destacar que hay un momento fundamental en el que el pensar público requiere de un criterio de validación intrínseca a partir de lo que Sócrates denomina como dos-en-uno.

Arendt se dedica a explorar la herencia socrática a través de lo que para el filósofo griego significa la actividad de pensar y es que desde su postura, el pensamiento se concibe como una actividad sin fines ulteriores y además, como un proceso depurativo actualizado por medio del diálogo. Dicho diálogo, desde la perspectiva de la pensadora, tiene un alcance tanto interno como externo, por lo que se quiere poner de relieve el momento subjetivo de la mayéutica a través del concepto del dos-en-uno que se destaca por sus alcances en la consolidación de la racionalidad intersubjetiva.

Es menester partir de la actividad del pensamiento como pensar aporético y depurativo. El pensamiento no busca establecerse como doctrina ya que esta se concibe como un “sistema estático, quieto, acabado, estable” (Forero, 2014, p. 50) que niega los movimientos impetuosos producidos por la actividad de pensar. El problema de la doctrina formulada por medio de

axiomas es que “exige de quien lo sigue sumisión, obediencia, suprimiendo la capacidad humana de pensar por sí mismo” (Forero, 2014, p. 50). Así, si la actividad del pensar tiene su origen en los hechos del mundo este debe enfrentarse a estos tal cual aparecen y no bajo la lupa de la teoría, el concepto o la doctrina. Si se parte del principio de que el pensamiento se las ve con la realidad misma es posible entender que el sujeto es capaz de enfrentarse a esta a través de la posibilidad de valerse de su propio entendimiento, como lo vimos en el apartado anterior. Una vez más Arendt postula su crítica a aquella filosofía que pretende instaurar reglas y modos de ver el mundo establecidos de espaldas a los asuntos humanos o que quiere ubicarlos más allá de estos.

En esa medida, el pensar no tiende necesariamente a un fin, pues así como es capaz de habérselas con la realidad misma, también es capaz de verla tal cual sin tratar de condensarla en una doctrina, aceptándola en su contingencia. La actitud de Sócrates es clara respecto a este punto pues no buscaba alcanzar respuestas que hicieran innecesario seguir pensando, ya que reconocía que el pensar es “actividad en el sentido de que sigue, de que no se detiene, de que está en movimiento, de que se destruye a sí mismo porque no admite la estabilidad” (Forero, 2014, p. 51). Es en virtud de dicho carácter aporético que se ejerce el pensamiento como actividad depurativa que consiste en socavar los cimientos de lo establecido y de “deshacer y descongelar lo que el lenguaje, la vida diaria, la tradición, han congelado” (Forero, 2014, p. 51), sobre todo en lo que concierne a los hábitos y costumbres de la moral y la ética. El pensar es un andar constante sobre las múltiples formas en las que se da la realidad, y si acaso hay un punto al que se cree haber llegado, este solo es un sitio de descanso para continuar explorando el camino.

De igual forma, Sócrates retoma la figura de la partera para simbolizar su tarea como filósofo puesto que “quería ayudar a los demás a que le dieran nacimiento a aquello que ellos mismos pensaban” (Forero, 2014, p. 50) y a su vez, para sacar a la luz las implicaciones de

las opiniones y creencias de su interlocutor al someterlas a examen. "Yo siento que soy como una partera. Y el arte que yo practico, es el mismo arte que ella. Lo que hace ella con los cuerpos, yo lo hago con las almas" (Platón, Teeteto, 150a). El filósofo se ve a sí mismo como alguien que ayuda a sus interlocutores a dar a luz a ideas y conocimientos que ya están dentro de ellos, pero que necesitan ser guiados y estimulados para salir a la luz. La mayéutica como diálogo filosófico busca el conocimiento a través de la reflexión y el cuestionamiento intersubjetivo.

Sin embargo, no se buscaba que el ciudadano "diera a luz a la verdad" sino que a través del proceso mayéutico en el que el filósofo hacía las veces de comadrona se rescatara el momento de verdad de su opinión. De acuerdo con esto, "Arendt sustituye la oposición platónica entre verdad y opinión por la idea socrática de la verdad de la opinión" (Villa citada por Forero, 2014, p. 50), Así, gracias a Sócrates es posible resituar el papel de la doxa, ya que en el pensar están implicadas opiniones que no se buscan establecer como verdades últimas. Sócrates buscaba que sus interlocutores pensaran por sí mismos en el ejercicio de un pensar libre. En el diálogo platónico del Teeteto, Sócrates propone que

La opinión [doxa] es algo intermedio entre la ignorancia y el conocimiento. Pues lo que alguien conoce no es necesario que lo opine, mientras que lo que no conoce tampoco puede opinarlo. En cambio, la opinión se encuentra en medio de ambos, y se relaciona con lo que no conocemos como si lo conociéramos (Platón, Teeteto, 187b).

De manera que a la definición de doxa dada por Sócrates puede sumarse el hecho de que la opinión debe ser contrastada por medio del ejercicio mayéutico, que en los términos que hemos estado abordando se traduce en un diálogo intersubjetivo, el cual busca someter los propios juicios a la reflexión y al cuestionamiento para poder validarse. Aunque, la validez de la doxa desde esta perspectiva no buscaría establecerse como conocimiento verdadero sino

como juicios morales o políticos sometido a una suerte de razón comunicativa dada en el espacio público.

En ese sentido, el proceso de dar a luz llevado a cabo por la mayéutica tiene que ver con aquel diálogo de pregunta y respuesta entre dos o varios individuos con el que se busca depurar los razonamientos para determinar su momento de verdad. Tanto la mayéutica socrática como la crítica kantiana tienen que ver con la posibilidad de “desenmascarar” el razonamiento de su falsa apariencia y de poner a prueba aquello que se pretende saber o conocer como verdadero. Para Arendt, esta posibilidad purgativa del pensamiento tiene una relevancia política en la medida en que permite cuestionar ciertas doctrinas, valores o creencias en momentos en los que son aceptados por la mayoría de forma irreflexiva. El pensar depura, niega y rompe lo establecido, bien sea a través de la mayéutica, que revela la apariencia engañosa, o de la crítica kantiana, que consiste en separar aquello que la razón puede conocer de lo que está fuera de su alcance.

2.2. El dos-en-uno

El pensar desde la perspectiva arendtiana retomada de Sócrates, da cuenta de la capacidad que tiene el individuo para formular preguntas a sí mismo y responderlas, pues el proceso del pensamiento se lleva a cabo a partir de la dualidad del yo que se denomina el dos-en-uno: “esta dualidad del yo conmigo mismo hace del pensamiento una actividad auténtica, en la que soy tanto quien pregunta como quien responde” (Arendt, 2002, p. 208). En el pensamiento, el yo se escinde para que tenga lugar el diálogo interno, pero esto no quiere decir que para Arendt exista una comprensión privatista del pensamiento, así se entienda como un proceso privado de facto, pues de hecho es necesaria la publicidad, tal como lo vimos con Kant. Para Arendt, la labor de Sócrates consistió en “hacer público, en la conversación, el proceso del pensamiento, el diálogo que silenciosamente se desarrolla en mí” (Arendt, 2003, p. 74).

Sin embargo, lo fundamental a lo que se apunta es que la pensadora restituye este primer momento subjetivo como base ineludible en la que el individuo desarrolla sus opiniones y además es consciente de los actos que realiza. El concepto de dos-en-uno se retoma del diálogo platónico del Gorgias y gracias a este Arendt propone el ejercicio del pensar como una suerte de “mayéutica interna”, en la que el sujeto habita con su otro yo [*otherself*] y dialoga con este. Aquel otro se manifiesta por medio de una voz que luego busca salir a la luz y ser expuesta en el ámbito público.

La mayéutica, entendida como un proceso dialógico intersubjetivo tiene entonces un momento intrasubjetivo, puesto que ella “nos exige un trabajo en relación con nosotros mismos, una conversión o transformación interior que nos lleva a ampliar la conciencia de nuestra relación con nosotros mismos y con el mundo” (Granja, 2011, p. 5). Esto es posible gracias a un proceso de autoconciencia y de autorreflexión que permite actualizar la diferencia interna y por tanto, posibilita que el pensamiento siga su curso sin destino fijo. En el pensar, “el yo experimenta la diferencia de la dualidad” (Arendt, 2007, p. 209) puesto que “la actualización (...) de la conciencia en el diálogo del pensamiento del yo consigo mismo sugiere que la diferencia y la alteridad, (...) son las auténticas condiciones para la existencia del yo mental humano” (Granja, 2011, p. 10).

A partir del concepto del dos-en-uno, Hannah Arendt llega a establecer la distinción entre soledad y solitud como formas en las que el individuo se relaciona -o no- consigo mismo. Así, la pensadora propone que “la solitud es aquella situación humana en la que uno se hace compañía a sí mismo [mientras que] la soledad aparece cuando estoy solo sin poder separar en mí el dos-en-uno, ni hacerme compañía a mí mismo (Arendt, 2002, p. 207). La solitud es la manera en que el sujeto se sitúa ante sí mismo en el proceso reflexivo del pensamiento, en el que aparte de hacerse compañía se interroga y se cuestiona dando así forma a una actividad que

válida su pensar; a diferencia de la soledad y el aislamiento que implican una retirada silenciosa del mundo y de sí mismos donde no hay diálogo, solo vacío.

El dos-en-uno es claramente un momento que tiene lugar en la interioridad pero más que quedarse enclaustrado en dicha esfera privada, este debe integrar los puntos de vista de los otros para que se valide el proceso racional que se lleva a cabo en dicha instancia de la solitud. En ese sentido, para que el individuo establezca una relación de coherencia consigo mismo, no hace falta meramente que entable una relación de armonía o que quiera preservar su unidad sino que teniendo la tercera máxima del entendimiento de Kant, es necesario que piense y actúe en función del mundo. El “pensar en concordancia consigo mismo” no se agota en la mera coherencia lógica, sino implica “integrar la propia perspectiva y la del otro en una totalidad coherente” (Henry Allison citado por Tovar, 2013). Por tal razón, dicha coherencia que se da como proceso autorreflexivo que tiene en cuenta la pluralidad se convierte en sustento de la coherencia objetiva trans-subjetiva.

Como se ha advertido, en el diálogo de Gorgias sobre la retórica, Sócrates propone que es mejor entrar en contradicción con otros que consigo mismo ya que al hacerlo, estaría negando la verdad, lo que significa que no estaría actuando de acuerdo sus propias creencias y valores. Sin embargo, lo que le interesa a Arendt es resaltar este momento subjetivo de la moralidad, no porque crea que la acción moral esté basada en ideas intrínsecas sobre el bien y el mal (nada más alejado de su filosofía), sino porque en el proceso del pensamiento autónomo hay un momento en el que el sujeto debe examinar sus propias creencias para reconocerlas, contrastarlas con la realidad y someterlas al examen público. En consecuencia, se destaca el momento intrasubjetivo propuesto en clave socrática, pero sin desconocer la posibilidad de contrastar la propia opinión con la de otros, ya sea para reconocer el momento de verdad de la propia creencia o para ampliar su alcance y perspectiva.

2.3. El intelectualismo moral

Tal relación dialógica del dos-en-uno abre una senda para comprender la moralidad como coherencia o armonía internas, pues “a quien desconoce la relación silenciosa del yo consigo mismo no le preocupará contradecirse y esto significa que nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo” (Arendt, 2002, p. 213). En un pasaje que Arendt retoma de la obra de Shakespeare, Ricardo III, se representa la manera en que el sujeto se confronta a sí mismo al descubrirse como un asesino, lo que deriva en una discordia interna que lo pone en disputa consigo mismo.

¿Qué temo? ¿A mi mismo? No hay nadie más aquí: Ricardo quiere a Ricardo; esto es, yo soy yo ¿Hay aquí algún asesino? No; sí, yo lo soy. Entonces, huye ¿Qué, de mí mismo? Gran razón ¿Por qué? Para que no me venga a mi mismo en mi mismo. Ay, me quiero a mi mismo ¿Por qué? ¿Por algún bien que me haya hecho a mi mismo? ¡Ah, no! ¡Ay, más bien me odio a mí mismo por odiosas acciones cometidas por mi mismo! Soy un rufián: pero miento, no lo soy. Loco, habla bien de ti mismo: loco, no adules (Shakespeare citado por Arendt).

Pensar desde esta perspectiva, más allá de dialogar significa comparecer ante uno mismo y dar cuenta de lo que se ha hecho, pues “la razón por la cual no deberías matar, incluso en condiciones en las que nadie te viera, es que tu ‘otro sí mismo’, al que no puedes engañar porque siempre está contigo, en modo alguno querrá vivir junto a un asesino” (Forero, 2015, p. 52). De allí que Arendt retoma otro pasaje clave del Gorgias en el que se afirma que es preferible que “muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga” (Sócrates citado por Arendt, 2003, p. 75). Preservar la armonía es fundamental según esta consideración pues mi otro yo es quien me habita y me espera luego de “salir de casa” por lo

que no es recomendable discutir con él; o lo que equivale a decir, que nadie quiere vivir en disputa interna.

En otras palabras, a la hora de realizar cualquier acto el individuo debe tener en cuenta aquello que es mejor no realizar para que no entre en disputa con el *otherself*, ya que “el único criterio de pensamiento socrático es el acuerdo, el ser coherente con uno mismo, su opuesto, contradecirse significa en realidad convertirse en el propio enemigo” (Arendt, 2007, p. 208). El dos-en-uno, que tal como vimos puede ser representado como una voz interna que opera como interlocutora, podría también considerarse como testigo de los propios actos. De acuerdo con la idea de moral sustentada en dicho proceso interno, se postula que es preferible entablar una relación de armonía con el sí mismo puesto que, “si obro mal, estoy condenado a vivir con un malhechor en una intimidad insoportable” (Arendt, 2007, p. 107).

Así, podría decir que la moralidad socrática se basa en un “no puedo” por lo que aquella voz, más que dictar preceptos se consolida como un límite, una barrera que es preferible no franquear a riesgo de que al hacerlo, el individuo se convierta en su propio enemigo. De allí que se proponga que el mal no se busca por sí mismo sino que es fundamentalmente la consecuencia de des-oír aquella voz interna. Al poner en suspensión la propia conciencia el individuo renuncia a la capacidad de pensar y a su vez, a examinar sus actos por lo que olvidar los actos que se realizan y negarse a juzgarlos por medio del diálogo interno, representa un gran peligro en la medida en que no hay cabida tan siquiera para el remordimiento.

Sin embargo, la moralidad así establecida de acuerdo con la presunción de que uno debe ser consistente y coherente con uno mismo presenta algunos inconvenientes y aun críticas importantes dentro de la tradición filosófica. Siguiendo a Ojakangas (2010), si se acepta la coherencia interna como piedra de toque de la moralidad no queda claro cómo efectivamente el dos-en-uno puede permitir evitar el mal a aquellos que no entablan el diálogo consigo

mismos, pues al no hacerlo no podrían ser conscientes de su inmoralidad. “For if those who do not think remain the same (“one”), and those who think are split in two (“two-in-one”), only the latter can be at variance with themselves and of feeling their immorality” (Ojakangas, 2010, p. 71). En efecto, algunas personas viven en armonía (como Eichmann) sin ni siquiera llegar a preguntarse de qué manera actúan, ajenos a la consecuencia de sus propios actos y aun al motivo que los inspiró.

De igual forma, dicha coherencia interna puede derivar en las limitaciones de lo que se conoce como intelectualismo moral, el cual consiste en suponer “que en el fondo del mal moral reside un error categorial, dado que cuando un agente actúa de manera inmoral se debe a que careció de la competencia intelectual para percibir el bien” (Tovar, 15 septiembre 2022). Arendt misma propone que dicha doctrina es resultado o efecto del mundo de las ideas platónicas que reducen todo criterio de acción a la posesión de una idea.

La doctrina platónica de las Ideas introdujo esas pautas y medidas en la filosofía, y todo el problema de distinguir lo que está bien de lo que está mal se redujo entonces a saber si uno está o no en posesión del criterio o la <<idea>> que debo aplicar en cada caso particular (Arendt, 2007, p. 104).

Es por ello que no es posible aceptar sin más la coherencia interna como principio moral ya que cabe destacar la actividad de pensar como el proceso permite cuestionar las doctrinas o preceptos morales establecidos y no tanto como el medio para establecer o rastrear una idea del bien. El pensar, dado su carácter depurativo es la capacidad para guiar el propio actuar y someter a examen lo que se considera “políticamente correcto” o lo que llega a imponerse como doctrina o ideología. Al respecto, no hay que olvidar que para Arendt la moral puede estar al servicio de la ideología pues “para la gran mayoría (...), la moral se reduce a desempeñarse de acuerdo con las costumbres, actitud que promueve el cumplimiento de cualquier orden o

práctica sin mayores conflictos (...) creyendo que su manera de desempeñarse es la correcta” (Wagon, 2018, p. 119).

Para la pensadora “La obediencia al principio de autoridad, la sumisión a las costumbres y la obediencia a las leyes establecidas, (...), se convierten en una fuente de desgracia en situaciones en las que no pueden proporcionar ninguna orientación o guía” (Arendt, 2018, p. 212), lo que precisamente ocurrió en tiempos del totalitarismo ya que la obediencia ciega a los valores morales establecidos resultó ser perjudicial en situaciones en las que se requería un pensamiento crítico y una toma de decisiones consciente. En ese sentido Arendt denomina al intelectualismo moral o a la sumisión a la ideología totalitaria como producto de un proceso lógico-deductivo que hace que el individuo actúe en función de ideas preestablecidas que le impiden guiarse por su propio entendimiento. La acción del individuo queda reducida a mero comportamiento y su capacidad de razonar es reemplazada por la facultad de juicio determinante que refiere al “subsumir clasificatorio de lo singular y particular bajo algo general y universal, al medir, acreditar y decidir lo concreto mediante criterios regulativos” (Arendt, 2018, 53). Al respecto, la pensadora propone que a dichas lógicas pueden oponerse la capacidad de juicio y la posibilidad de actuar pues de lo que se trata es de actualizar el principio de libertad:

La tiranía de la lógica comienza con la sumisión de la mente a la lógica como un proceso inacabable en el que el hombre se apoya para engendrar sus pensamientos. Mediante esta sumisión entrega su libertad íntima como entrega su libertad de movimientos cuando se inclina ante una tiranía extrema. La libertad, como capacidad interna de un hombre, se identifica con la capacidad de comenzar (...). Sobre el comienzo, ninguna lógica, ninguna deducción convincente pueden tener poder alguno, porque su cadena presupone, en la forma de una premisa, el comienzo. (Arendt, 1998, p. 379).

Contra una concepción reductiva de moralidad asumida como las costumbres que secundan el establecimiento de ciertos órdenes de dominación que puede ser intercambiada fácilmente por los usos que afirman los intereses de ciertos grupos dominantes, Arendt aboga por un concepto crítico de moral, en que el pensar faculta al individuo para el examen de sus propias convicciones y actuaciones. A su vez que restituye el valor del individuo al fundar en este mismo el germen para iniciar lo nuevo junto a la posibilidad de pensar más allá de las lógicas deductivas basadas en los principios de ciertos ordenes dominantes.

En el texto en el que aborda el problema de la Responsabilidad moral en tiempos de dictadura (1964) Arendt desarrolla a su vez la idea según la cual la política y la moral no pueden estar basadas en el criterio de obediencia. Así se pregunta por aquellos que participaron dentro de las acciones del régimen nazi “¿Con qué argumentos morales, ya no legales, justificaron su conducta tras la derrota del régimen y la quiebra del <<nuevo orden>> con su nueva serie de valores?” (Arendt, 2007, p. 70). Es entonces que dicha pregunta si se mira desde el individualismo moral, puede ser respondida como una incapacidad para percibir el bien de acuerdo con un sistema de valores internos; sin embargo, como vemos, está respuesta es insuficiente ya que dicha idea de bien se ve permeada por órdenes socio-políticos que pretenden hacer de las leyes principios inquebrantables.

El problema con el totalitarismo y con ciertas formas de organización política es que parten de “la idea de que toda forma de organización política está basada en el consentimiento, esto es, en la obediencia” (Arendt, 2007, p. 72). De manera que la obediencia a las leyes establecidas dentro de una organización no puede ser un criterio para la acción, así como tampoco, una idea *a priori* de bien según la cual pueda actuarse en concordancia con uno mismo. Dicho esto, puede verse la manera en que las organizaciones políticas intentan fundar nuevos sistemas de valores que determinan ciertos tipos de conducta y a su vez, la forma en que los sujetos adoptan dichos principios como supuestos criterios de verdad.

Fácilmente cualquier individuo miembro de una organización puede crear una idea de bien de acuerdo con los valores establecidos por el orden político y hacer depender de este su coherencia interna. Adolf Eichmann, el miembro del partido nazi juzgado en Jerusalén precisamente no se consideraba culpable ya que las normas y órdenes del nazismo habían guiado su actuar. En sus propios términos, se comportó conforme a la ley y lo que revela su caso específico es que no entro en discordia consigo mismo ya que las normas del partido le protegían de la posibilidad misma dialogar consigo mismo.

En ese sentido, se afirma la apuesta arendtiana del dos-en-uno como el foro específico del pensar sin embargo, difícilmente puede afirmarse como un fundamento moral ya que como se dijo 1) hay quienes no son conscientes de las acciones que realizan y no las someten a examen, por lo tanto no pueden saber si entran en desacuerdo consigo mismos o no y 2) en termino morales, Arendt no acepta que exista una idea predeterminada del bien ya que puede estar permeada por un orden político o puede coartar la acción misma de acuerdo con los preceptos de la lógica deductiva que busca someter la realidad del mundo y la acción humana. De allí que Arendt proponga

Estoy segura de que los mayores males que conocemos no se deben a aquel que debe enfrentarse a sí mismo (...). Los mayores malhechores son aquellos que no recuerdan porque no ha pensado nunca en el asunto, y sin memoria no hay nada que pueda contenerlos. Para los seres humanos, pensar en asuntos pasados significa moverse en profundidad, echar raíces y estabilizarse de este modo a sí mismos, de forma que no se vean arrastrados por nada de lo que ocurra: *el Zeit geist* o la historia o la simple tentación. El mayor mal no es radical, no tiene raíces, y al no tenerlas no tiene límites (Arendt, 2007, p. 111)

El diálogo interno no es propiamente una suerte de individualismo moral sino que refiere a la posibilidad misma de “echar raíces” a través del pensar que se manifiesta específicamente por medio del juzgar. Si se acepta que no existe tal cosa como la “maldad” al menos debe reconocerse que hay quienes se olvidan de sí mismos y al hacerlo, no solo se convierten en seres superfluos, sino que también olvidan al mundo que les rodea. La actividad de pensar refiere a la posibilidad misma de fundar memoria por lo cual la herencia socrática es fundamental en estos términos puesto que no se busca una idea última de bien más el rescate del pensar que se actualiza a través del diálogo. En contraste, aquel que no ha entablado el diálogo consigo mismo parece condenado a olvidarse y a olvidar a los otros:

El mayor mal que puede perpetrarse es el cometido por nadie, es decir, por seres humanos que se niegan a ser personas. Dentro del marco conceptual de estas consideraciones, podríamos decir que los malhechores que rehúsan pensar por sí mismos lo que están haciendo y que se niegan también retrospectivamente a pensar en ello, es decir, a volver atrás y recordar lo que hicieron (arrepentimiento) no han logrado realmente constituirse en personas. (Arendt, 2007, p. 124).

Si se mira en esos términos, el pensar tiene una relevancia política fundamental en “tiempos de crisis”. De allí que ella misma no acepte establecer un sistema moral sino la posibilidad del cuestionamiento de cualquier conducta estipulada por una situación de dominación. Dicho sentido de la moralidad será explorado en el siguiente acápite por medio del caso de Eichmann, pero por el momento basta establecer que se trata de la anulación de la capacidad de juicio la que resulta definitiva a la hora de abordar el problema del mal, ya que no surge tan solo de la negativa entablar diálogos internos sino la anulación de la capacidad de discernir y de pensar con los otros en la trama intersubjetiva del mundo.

En conclusión, lo que interesa de la herencia socrática es restituir el momento subjetivo del pensar en el que el sujeto se hace doble -o múltiple- para llevar a cabo procesos de reflexión. Pues si el sujeto es arrojado meramente a la esfera de lo público en la que se pierde a sí mismo en la pluralidad o en la vastedad del diálogo intersubjetivo, no hay momento para que éste se confronte a sí mismo. De tal forma que la publicidad, o la coherencia objetiva, es subsidiaria del momento intrasubjetivo propuesto por Sócrates y subrayado por Arendt. Aquel diálogo interno es el sustento de la coherencia objetiva buscada a través de la mayéutica o a través del diálogo intersubjetivo, en términos kantianos. Todo lo cual tiene una importante relación con el juicio reflexionante que será desarrollado en la siguiente sección.

TERCER CAPÍTULO

ARENDT: EL JUICIO REFLEXIONANTE

Si, un cobarde completo, Lola: rechazo la guerra y todo lo que lleva consigo... Me niego a desflorarla... No puedo resignarme a ella... No lloriqueo por mi mismo. La rechazo en seco junto con todos los hombres que ella contiene. Nada tengo que hacer, absolutamente nada con ellos ni yo con ella. Aunque ellos fueran cien millones de millones y yo me encontrara solo frente a ellos, (...) ellos estarían hundidos en el error. Soy el único que tiene razón, porque soy el único que sabe lo que quiere: no morir jamás.

Louis-Ferdinand Céline, 1960, pp. 56- 57

Hasta el momento, hemos explorado con Kant la dimensión intersubjetiva de la intrasubjetividad y con Sócrates la dimensión intrasubjetiva de la intersubjetividad a través de la herencia socrático-kantiana que Arendt retoma para dar cuenta del proceso del pensamiento y sus correspondientes implicaciones políticas y morales. Para ahondar más en dicha relación, en el presente acápite se busca desarrollar sus alcances a través de la capacidad de juicio reflexionante que sugiere una forma de razonar abierta a la pluralidad en la reivindicación de la mirada hacia lo particular que restituye el valor de la contingencia. Además, uno de los aspectos más destacados del juicio reflexionante tiene que ver con la comunicabilidad, la cual va a determinar un modo de ser y de pensar que tiene en cuenta la pluralidad.

En palabras de Quintana, el juicio reflexionante puede ser entendido con una “toma de distancia y un desinterés, propios de la mirada contemplativa. Y, a la vez, como una actividad que se caracterizaría por una atención a la pluralidad, por una dimensión pública, eminentemente política” (Quintana, 2007, p. 11). De aquel doble carácter nos interesa

explorar principalmente el segundo, que tal como algunos autores enfatizan da cuenta de la manera en que Arendt pretende situar la racionalidad a través del discurso en el espacio de lo público. De su teoría del juicio reflexionante no surge propiamente un sistema normativo de la manera en que deben llevarse a cabo los debates políticos y la construcción de la comunidad, pero el horizonte que ofrece es una pauta importante para restablecer el valor de la discursividad como forma de actualizar el sentido de la política: la libertad.

El juicio reflexionante también posee una importancia crucial en la cuestión moral en Arendt, ya que su anulación tiene que ver con la cuestión de la banalidad del mal. En otras palabras, se considera que el mal moral como obsecuencia del hombre tipo frente al régimen (banalidad del mal) tiene como matriz la ausencia del juicio reflexionante. El momento moral que la pensadora le atribuye al juicio reflexionante a partir de la figura de Eichmann tiene que ver con lo que se ha explorado en torno al pensamiento y es que para ella “la manifestación del pensamiento no es el conocimiento; es la habilidad de discernir el bien del mal” (Arendt citada por Forti, 2002, p. 430).

Así, pues, del juicio reflexionante se han derivado diversas tareas y discursos en tanto le consideran como una “modalidad de deliberación en torno a los principios sobre los que basar una comunidad política; categoría fundamental del actuar comunicativo; forma de comprensión que permite captar el sentido de los acontecimientos, sin predeterminarlos o subordinarlos concatenándolos en una narración” (Forti, 2001, 418). Dichos sentidos que se le atribuyen al juicio reflexionante responden a una multiplicidad de problemas a los que la pensadora intenta dar solución por lo que este no puede ser comprendido de manera unívoca. De este modo, se buscan abordar las cuestiones que tienen que ver con el juicio histórico (en tanto permite posar una mirada retrospectiva a los hechos y aún aceptar la factualidad del acontecimiento), político (en la medida en que postula una idea regulativa del discurso en el espacio de lo público) y moral (en tanto su ausencia denota el problema del mal).

El capítulo incluye tres apartados. En el primero, se considera la crítica de Beiner sobre el acento contemplativo de la adopción del juicio por parte de Arendt. En el segundo, se muestra el sentido histórico y político de la “mirada ampliada” impulsada por la filósofa judía. En el tercero, se inventarían las tres máximas kantianas del sentido común recogidas por Arendt como principios del juicio reflexionante. En el cuarto, se toma a Eichmann para ilustrar las implicaciones morales y políticas de no pensar.

3. 1. El juicio más allá de la contemplación

Antes de entrar a desarrollar cada una de las perspectivas que abre la facultad de juicio reflexionante es necesario destacar la lectura de Ronald Beiner quien en su comentario a las Conferencias sobre filosofía política de Kant, sostiene que la pensadora a pesar de reivindicar a lo largo de su obra la *vita activa* termina al final de su vida por privilegiar la *vita contemplativa* con su desarrollo sobre la teoría del juicio. Para dicho autor, en la distinción entre actor y espectador, acción y pensamiento, Arendt termina privilegiando en los textos de final de su vida la dimensión contemplativa del juicio, de tal forma que le despoja a este de todo significado o implicancia en el ámbito político. Para él, el “acento se desplaza del pensamiento representativo y de la mentalidad amplia de los actores políticos al espectador y al juicio retrospectivo de los historiadores y de los narradores de historias” (Beiner, 2003, p. 161).

Dicha postura es destacable, pero siguiendo lo que postula Quintana (2007), no se busca argumentar que una postura prevalece sobre otra, bien sea la acción o la contemplación, sino que la facultad de juzgar le permite a Arendt abarcar ambas esferas de la vida humana. Lejos de admitir que la acción se subordine al pensamiento a través del juicio reflexionante, se dice que en esta facultad operan ciertos principios que permiten atender a la realidad y discutir en torno a ella, no para alcanzar una verdad unívoca o un fin -incluso un

consenso- sino para atender a la novedad propia de la acción y dotarla de significado. Para Simona Forti, “la acción a través del juicio no representa de ninguna manera la subordinación de esta a la idea, es decir, que no se trata de la simple ejecución de un saber que sometería su orden al de los medios y fines” (Forti, 2001) sino que el juicio reflexionante es aquello que permite comprender la acción en su novedad, sin someterla a leyes o fórmulas preestablecidas por la razón teórica. En *Vida del espíritu y tiempo de la polis* (2001) se menciona al respecto:

La única reconciliación admitida es la que conecta pensamiento y realidad en el juicio reflexionante de quien (...) intenta captar el significado de lo que acontece o intenta liberarse de la infundada autosuficiencia subjetiva educando la imaginación para que «visite» el punto de vista de los otros” (Forti, 2001, p. 430).

Emitir juicios de manera imparcial, captar el acontecimiento y ampliar la mente son parte de los rasgos esenciales que encuentra Arendt en la facultad de juzgar, que precisamente tienen que ver con la posibilidad de aceptar el carácter contingente del mundo y de reconocer otros puntos de vista posibles más allá de las condiciones privadas que determinan el juicio. Así, pues, el juzgar es la forma de entablar una especial relación con el mundo y con los acontecimientos históricos y a la vez fundar un *ethos* político basado en “una actitud pluralista, atent[a] a la diversidad constitutiva de los habitantes de una comunidad” (Quintana, 2007, p. 12).

3.2. El sentido de la historia: la mentalidad amplia y la imparcialidad

Para Arendt, el progreso desde la perspectiva hegeliana del Espíritu absoluto o incluso desde Kant, quien propone el telos político y moral de la Ilustración, limitaría al individuo a ser un mero eslabón de la cadena de acontecimientos con lo que se anularía la acción humana, al igual que la novedad. De hecho, para la filósofa lo propio de los estados totalitarios o ideológicos se basa precisamente en la idea de que la libertad del individuo debe

ser sacrificada en nombre del desarrollo histórico. Ante esta idea y el peligro que representa es crucial destacar que “el campo político requiere de la factualidad, de la obstinada resistencia de lo acaecido, como fuerza estabilizadora, como una base para nuestro sentido de la dirección, y como un punto de partida desde el cual ejercer nuestra libertad” (Quintana, 2007, p. 8). Por lo que es al juicio reflexionante al que le es propio preservar el acontecimiento y dotarlo de sentido, pero no de agotarlo hasta el punto de manipularlo o distorsionarlo pues en virtud de este es posible aceptar su veracidad y para lograrlo se requiere falta de compromiso, una liberación de los prejuicios e intereses propios, imparcialidad, sin atender al interés común en el propio bando y en el propio pueblo, y descartando “la alternativa entre victoria o derrota, que los modernos han sentido que expresa el juicio <<objetivo>> de la misma historia [history]” (Arendt citada por Quintana, 2007, p. 8).

De allí se destaca la figura del *espectador*, quien se sitúa fuera de la acción por el mero placer de observar y de analizar lo que ocurre. Al no estar implicado en los acontecimientos, este puede derivar un sentido de los mismos. Incluso aquí Arendt cita el ejemplo de Kant de quien dice estuvo al tanto de la Revolución Francesa pero no implicado, como el espectador que situado desde la tribuna observa los hechos pero no participa de ellos. Situados en lo que Quintana denomina “los márgenes de lo político”, se evidencia el alcance político del juzgar en tanto permite alumbrar los acontecimientos con su propia luz, más allá de los intereses particulares del actor y en virtud de lo cual el juicio no se concibe como meramente contemplativo, pues de aquella mirada a la particularidad deriva una especial forma de ver el mundo en su novedad y de dotar de significado al acontecimiento.

Junto a aquel desinterés o mirada imparcial se requiere a su vez una apertura a diferentes perspectivas que amplían el sentido de lo histórico, o que más bien, le confiere nuevos sentidos a la historia. De manera que se intenta resolver esta cuestión a partir de lo

que se conoce como mentalidad ampliada o capacidad para ponerse en el punto de vista de los otros gracias al proceso de la imaginación. Según lo resalta Arendt al respecto del juicio del gusto y que puede relacionarse con el juicio histórico, éste, “a diferencia de la mera contemplación, no puede ejercerse desde la posición solitaria del pensador sino que supone una comunicación anticipada con los otros, con los que se sabe que debo llegar finalmente a un acuerdo” (Quintana, 2007, p. 262).

Más allá del acuerdo, lo que se busca es preservar la posibilidad de comunicar y de poner en consideración diferentes puntos de vista de aquello que acontece. Es así que, si bien puede atribuirse un momento contemplativo en el que el espectador debe alejarse de la acción para observar los hechos, esto no implica que se aleje totalmente de los asuntos humanos. Para que su juicio sea factible hace falta tener una “mentalidad ampliada” requerida para abstraer las propias convicciones y así, adoptar nuevas miradas que no necesariamente son captadas como propias sino que responden a otros modos de ver y de pensar.

En ese sentido, de lo que se trata es de ampliar la mirada a las condiciones que determinan el pensamiento de otros, por lo que la mentalidad amplia bien puede considerarse como un modo de ser ante la pluralidad que permanece abierto a lo múltiple en un diálogo activo.

El «modo de pensar extensivo» es el resultado de abstraerse de las «limitaciones que, de manera contingente, son propias de nuestro juicio», de ignorar las «condiciones subjetivas del juicio [...] que limitan a muchos», esto es, no tener en cuenta lo que solemos llamar interés propio, que, según Kant, no es ilustrado ni susceptible de serlo, sino que siempre es restrictivo. Cuanto mayor sea el alcance, cuanto más amplio sea el contexto en el que el hombre ilustrado sea capaz de moverse

de una perspectiva a otra, tanto más «general» será su pensamiento. (Arendt, 2003, p. 85).

La posibilidad de poder formarse una opinión desde diversos ángulos permite de igual forma orientar al individuo en el espacio público; no se trata de aceptar ciegamente la opinión de otros sino precisamente de “formarse una opinión al considerar determinado asunto desde diversos ángulos (...) y de re-presentar las perspectivas de los que están ausentes” (Quintana, 2007, p. 9). A fin de cuentas, no se busca tanto un consenso en el que se concreten los intereses de todos los miembros de una comunidad sino del “intercambio de opiniones acerca de la vida pública y el mundo común, y de la decisión sobre el tipo de acciones que se emprenderán en él” (Arendt, citada por Quintana, 2007, p. 10) e incluso, acerca de aquellos hechos o fenómenos que merecen ser juzgados. Si en el ámbito de lo político lo que se disputan son las opiniones, el juicio reflexionante permitiría “comprender la relación con el mundo que éstas suponen y el tipo de validez que pueden pretender” (Quintana, 2007, p. 10).

3.3. El *sensus communis* y las máximas de pensamiento

El *sensus communis* da cuenta de “aquel sentido que nos integra en una comunidad junto a otras personas y nos hace miembros de ella” (Arendt, 2007, p. 145). El sentido común tiene que ver con el uso de la “razón que elige la comunicabilidad de sus proposiciones, de los juicios morales, de los juicios de gusto, para comprobar su validez intersubjetiva que se fundamenta (...) en una adecuada relación de las facultades de conocimiento a nivel intrasubjetivo” (Herrero, 2007). El sentido común busca establecer unos rasgos propios del entendimiento en la manera en que la razón se articula otros puntos de vista o los representa para formar así lo que se denomina criterio de validez intersubjetivo que busca hacer presentes las situaciones de los otros para la formación del propio juicio. Los juicios en ese sentido son producto de la facultad de pensamiento, pero estos se validan gracias a la

posibilidad de representar otros puntos de vista posibles y comunicar efectivamente el juicio en la esfera pública en la construcción de diálogos intersubjetivos. De allí que sea el sentido que nos permite integrarnos y ser parte activa de una comunidad, como lo dice nuestra pensadora.

La guía del propio entendimiento es lo que posibilitaría establecer los rasgos básicos de una razón deliberativa en el espacio público basada en una forma de gestar comunidades políticas guiadas por un sentido de lo común en las que los individuos se reconocen como seres autónomos que son parte de la pluralidad. Vemos entonces que hay un sentido comunitario que Arendt encuentra por la vía del *sensus communis*, concepto tomado de Kant, la cual es de hecho una de sus propuestas que mayor alcance ha tenido. El sentido común se presenta como un proceso de reflexión desde un punto de vista intersubjetivo que le permite al individuo sustraerse los límites de su propia sensibilidad.

Por *sensus communis* debe entenderse la idea de un sentido comunitario, esto es, una capacidad de enjuiciamiento que en su reflexión presta atención al tipo de representación de todos los demás en pensamientos (*a priori*) para, por así decirlo, atener su juicio a la razón humana global y sustraerse así a la ilusión que a partir de las condiciones subjetivas privadas, las cuales podrían fácilmente considerarse objetivas, tendría una influencia perjudicial sobre el juicio. (Ak V, 294)

La capacidad de juicio es entonces el proceso por medio del cual la razón se abre a los otros puesto que, busca establecer una forma de validar el razonamiento gestado a partir de la percepción sensible. El juicio implica de suyo la facultad del individuo por hacer presente la opinión y el punto de vista de los otros como principio de la autonomía -pensar por sí mismo- y publicidad -pensar desde el punto de vista de los otros-. Sin esta posibilidad de abrirse a los

otros, la razón sería simplemente un proceso privativo y limitado, por lo que no puede entenderse sino como una necesidad del pensamiento por darse en libertad.

Aquí es importante recordar que Arendt retoma los rasgos específicos del juicio del gusto y les da el alcance político requerido para la conformación de un sentido discursivo. Para la autora “Solo cuando se trata de gusto encuentra Kant una situación en la que la sentencia socrática *es mejor estar enfrentado con todo el mundo que, siendo uno, estar enfrentado con uno mismo* pierde algo su validez” (Arendt, 2007, p. 147. Subrayado mio). Deja entonces de tener relevancia el individualismo moral para dar paso a una concepción amplia de la moralidad que parte de las condiciones intrasubjetivas del pensamiento para abrirse camino en la pluralidad.

Si lo propio del juicio reflexionante es juzgar lo particular en tanto particular, también “en el gusto superamos nuestras condiciones empíricas y nos abrimos a la intersubjetividad propia de la subjetividad trascendental, gracias a la mirada desinteresada que ha hecho abstracción de los intereses empíricos individuales” (Rivera, 2005, p. 27). En el juicio también se encuentra una respuesta al criterio autorreferencial de la moral apuntado anteriormente por el “individualismo moral” ya que no se trata de afirmar una idea de bien que derive de la experiencia privada del sujeto sino de hacer presente opiniones, puntos de vista, perspectivas que sirven como ejemplo para actuar o tomar decisiones en la esfera de lo público. Para Arendt es fundamental aquel giro en el que la pluralidad toma el lugar del individualismo propuesto por el sentido comunitario kantiano puesto que a través de este se hace evidente la necesidad de superar los intereses privados y las condiciones subjetivas del ser humano.

Ahora bien, además de la representación como forma de hacer presente el juicio de otros, el *sensus communis* refiere a su vez a la capacidad para generar diálogos, lo que lo

situa en el ámbito de la comunicación persuasiva y la confrontación de opiniones. Para lograr el encuentro efectivo de opiniones y juicios son necesarias las máximas del entendimiento, con el fin de que el individuo se sitúe más allá de los límites privativos del prejuicio, el aislamiento o la incoherencia. Así, pues, el sentido común parte del reconocimiento de la pluralidad a través de la capacidad de juzgar ya que “el carácter no egoísta del juicio no se hace depender de un principio a priori exigible a todos los sujetos, sino que se plantea como una actitud de apertura a otros puntos de vista posibles” (Quintana, 2008, p. 424). Al reconocerse como parte de la comunidad el individuo se sitúa de una manera particular ante los otros pues confronta su opinión y decide cursos de acción respecto a los otros y al mundo que habita.

Son tres las máximas del sano entendimiento esbozadas por Kant en el § 40 AK V, 294 de la tercera crítica, las cuales tienen un alcance político y moral pues no se limitan al pensamiento abstracto sino que permiten hacer abstracciones para formular juicios que sirvan como regla universal. En ellas se encuentran las condiciones para la genuina apertura de la perspectiva que parte de la consideración de los propios criterios y principios que guían el actuar.

1) pensar por uno mismo; 2) pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro; 3) pensar siempre en concordancia con uno mismo. La primera es la máxima del modo de pensar libre de prejuicios; la segunda, del modo de pensar ampliado; la tercera, del modo de pensar consecuente” (Ak V, 294).

De acuerdo con la primera máxima del pensamiento es posible que el individuo pueda liberarse de prejuicios y de juzgar lo particular pues se refiere a la capacidad para *pensar por uno mismo*. En ella se sugiere un modo de pensar autónomo que tiene en cuenta la forma en que el individuo guía su pensamiento, de forma que no se deja arrastrar por juicios o

creencias de otras autoridades o personas. Como se sabe, esta máxima daría cuenta de la actitud ilustrada defendida por Kant, con la cual se busca que el individuo alcance la *mayoría de edad* a partir de la capacidad de formarse un juicio u opinión propios.

Expresión de la autonomía, la primera máxima apunta a que la razón que se gobierna a sí misma es aquella que puede liberarse de los prejuicios que la intentan dirigir. De este modo, pensar autónomamente implica un pensar por sí mismo que tiene que ver con la capacidad para guiar los propios actos según convicciones propias. En virtud de la primera máxima se concibe al individuo desde su papel activo en tanto puede hacerse responsable de sus propias acciones.

No obstante, la primera máxima no podría alcanzarse sin la necesidad de contrastar la propia opinión con la de los otros, de manera que es aquí donde el individuo se abre al mundo y se reconoce como parte de una comunidad con la que interactúa y confronta sus creencias. La segunda máxima *pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro*, da cuenta de la otra cara de lo que conocemos como autonomía y es que, para poder pensar es necesaria la publicidad, la cual Kant entiende como la posibilidad de publicar las propias ideas. El “modo de pensar ampliado” busca escapar a las condiciones privadas del pensamiento y elevarse a un punto de vista universal, lo cual sólo se logra a través de aquella apertura que implica ponerse en el lugar del otro. Es así que el sujeto “*reflexiona sobre su propio juicio desde un punto de vista general*” (Kant) en la búsqueda de “una perspectiva comprensiva desde la cual emitir juicios que puedan valer públicamente” (Quintana, 2010, p. 421). Tal máxima puede ser alcanzada tanto por un “esfuerzo imaginativo” a la vez en el que se sopesan todas las opiniones y se confronta el pensamiento a través de una “interacción discursiva” dada por encuentros dialógicos. Tal como lo afirma Tovar (2015), en caso de no tener en cuenta a los otros a la hora de actuar, los cursos de acción que definen nuestra relación con el mundo

pueden llegar a imponerse de forma que se impediría el mutuo reconocimiento y de alguna manera se atentaría contra libertad y autonomía del otro.

El deber moral se convertiría en puro decisionismo en que someteríamos a los demás a nuestras máximas individuales camuflándolas como principios objetivos, o expresarían el mero sometimiento a mandatos morales impuestos desde fuera, imponiendo así la heteronomía bajo el lenguaje de la autonomía (Tovar, 2015, p. 8).

Finalmente, la tercera y última máxima, *pensar siempre en concordancia con uno mismo*, hace referencia particularmente al modo de pensar consecuente, el cual no sería posible sin las condiciones de la autonomía y la apertura del pensamiento, lo que de alguna manera la convierte en la más difícil de alcanzar o la que sería la concreción de las otras dos máximas. Tan solo aquel que piensa de manera autónoma y confronta además sus juicios con los de los otros, tiene las condiciones para actuar de acuerdo con su propia razón, pues si tan solo se guía por principios externos y a duras penas los confronta con los de los demás difícilmente podría estar en “armonía” consigo mismo. Aún en el presente punto, el individuo que adopta de manera irreflexiva ciertos criterios y que además buscaría imponerlos sobre los otros, llegaría a pensar que actúa de manera coherente, pero tal como se advierte, dicha congruencia sólo es posible si se hace desde un pensamiento libre en el que reconoce diferentes perspectivas que le confrontan constantemente. En otras palabras, no se habla de una subordinación de la acción respecto al pensamiento sino a un modo de ser y de pensar en el que se depuran los pensamientos de los prejuicios y se tiene en cuenta la perspectiva de los otros.

3.4. Eichmann y el juicio moral

“Podemos decir que la falta de juicio se manifiesta en todos los ámbitos: la llamamos estupidez en el ámbito intelectual (cognoscitivo), mal gusto en cuestiones estéticas y ceguera moral o insensatez cuando se trata de la conducta” (Arendt, 2007, p. 144). El juicio, desde la perspectiva *sensus communis*, tiene que ver con el sentido moral analizado en el caso de Adolf Eichmann, de quien Arendt afirma que no pensaba, lo cual implica que no pensaba por sí mismo así como tampoco pensaba con los otros:

Eichmann superó la necesidad de sentir, en general. Las cosas eran tal como eran, así era la nueva ley común, creía, en su condición de ciudadano fiel cumplidor de la ley. Tal como dijo una y otra vez a la policía y al tribunal, él cumplía con su deber; no solo obedecía órdenes, sino que también obedecía la ley (Arendt, 1999, p. 83).

El orden de cosas establecido en el régimen nazi sustituyó la capacidad de pensar de Eichmann por formas de razonamiento lógico que hacían derivar su actuar de la nueva ley establecida por el partido. La presunción de obediencia que Eichmann cumplía a la perfección se debe a su incapacidad para juzgar, es decir, de pensar por sí mismo y pensar desde el punto de vista de otros. Difícilmente pudo sustraerse de la lógica de la deducción que hace derivar toda acción de supuestos preceptos universales disfrazando en este caso, intereses privados y crueles. La orden que toma forma de ley resulta definitiva a la hora de guiar sus acciones puesto que “una ley es una ley” de forma que su cumplimiento se hace casi necesario sin importar las particularidades y las vidas, y no solo el juicio o la opinión, de los que estaban a su alrededor. Así pues,

En cuanto a los motivos innobles, Eichmann tenía la plena certeza de que él no era lo que se llama un *innerer Schweinehund*, es decir, un canalla en lo más profundo de su corazón; y en cuanto al problema de conciencia, Eichmann recordaba perfectamente que hubiera llevado un peso en ella en el caso de que no hubiese cumplido las órdenes recibidas, las órdenes de enviar a la muerte a millones de hombres, mujeres y niños, con la mayor diligencia y meticulosidad. (Arendt, 1999, p. 20).

De manera que de su incapacidad para juzgar se deriva su particular maldad, que como es sabido se caracteriza por no tener raíces profundas sino que se manifiesta por su resuelta superficialidad. El sentido de aquel “mal sin raíces” radica en la incapacidad de pensar autónoma y públicamente de acuerdo con los términos kantianos. La importancia del juicio y del carácter depurativo del pensar se pone de manifiesto aquí, pues para Arendt,

Aquellos que se opusieron a lo que acontecía en el régimen nazi, fueron justamente quienes, incluso antes de la debacle, no se acogían ciegamente a los mandatos morales establecidos; mientras que aquellos que se asimilaron y colaboraron con el régimen, como Eichmann, fueron quienes seguían las reglas de manera acrítica e incondicional, y se habían acostumbrado más a su posesión que a su contenido (Quintana, 2007, p. 11).

Resulta claro que Eichmann seguía fielmente los preceptos del partido nazi en virtud de los cuales apoyó activamente la ejecución de la Solución Final. Tal era su dependencia respecto a la ideología del nazismo que no llegó a considerarse culpable, pues como se sabe, él simplemente estaba cumpliendo órdenes y llevando a cabo de la mejor manera su labor. Frente a la obsecuencia con el orden injusto vigente, es aquí donde se destaca el carácter

negativo del pensar, pues sólo gracias a este es posible poner en cuestión los valores o las ideas establecidas.

Este es el elemento de purgación que lo caracterizaría: su capacidad para tomar distancia crítica con respecto a la realidad, para sacar a relucir las implicaciones de las opiniones no examinadas; y para destruir, de esta forma, doctrinas, teorías e, incluso, convicciones asumidas. (Quintana, 2007, p. 15)

Incluso al caso de Eichmann, puede sumarse la incapacidad para tomar decisiones pues tanto su adhesión al partido como su vida después de la disolución del mismo pareció responder a asumirse a la deriva de sí mismo. Pues según lo manifiesta el mismo Eichmann “No ingresó al partido según intimas convicciones” (Arendt, 1999, p. 24) y luego de la derrota de Alemania afirma que tuvo que asumir una “vida individualista, sin un jefe que le guiara, sin recibir instrucciones, órdenes ni representaciones, sin reglamentos que consultar” (Arendt, 1999, p. 24). Sin embargo,

“Cuando, en el curso del interrogatorio policial, dijo que habría enviado a la muerte a su propio padre, caso de que se lo hubieran ordenado, no pretendía solamente resaltar hasta qué punto estaba obligado a obedecer las órdenes que se le daban, y hasta qué punto las cumplía a gusto, sino que también quiso indicar el gran «idealista» que él era. Igual que el resto de los humanos, el perfecto idealista tenía también sus sentimientos personales y experimentaba sus propias emociones, pero, a diferencia de aquellos, jamás permitía que obstaculizaran su actuación, en el caso de que contradijeran la «idea» (Arendt, 1999, p. 30).

El concepto de banalidad del mal revela que el individuo que se ha negado a sí mismo y le han negado la capacidad de pensar libremente, ya sea porque no se reconoce como parte integrante de una comunidad o porque cierto orden o poder establecido le impide expresarse

públicamente, puede llegar a cometer crímenes sin tener la intención plena de hacerlo. De forma que podría afirmarse que el individuo obsecuente y la anulación del diálogo plural tienen como matriz la incapacidad de juzgar, bien sea porque hay una negativa a realizar cualquier acto que no esté enmarcado dentro de normas de comportamiento, o porque en cierto tipo de sociedades se ha quebrado la posibilidad de encuentro o las formas de reconocimiento.

Como se ha advertido hasta el momento, el juicio reflexionante tiene una relevancia política y moral que se sitúa bien “en los márgenes” o bien en el centro mismo de la pluralidad al permitir una distancia crítica respecto a los acontecimientos y al proponer formas de relacionarnos con los otros. De allí que el juicio del gusto que Arendt retoma de la filosofía kantiana derive, por un lado, en el juicio histórico-político en virtud del cual el espectador dota de sentido los hechos, y por otro lado, en el juicio moral que permite sabernos parte de una comunidad en la que es necesario asumir “una actitud pluralista, atenta a la diversidad constitutiva de los habitantes de una comunidad, y que, a diferencia de las prédicas morales que reconducen siempre al yo, podría oponerse verdaderamente al egoísmo” (Quintana, 2007, p. 12).

Tal como se advierte en el presente acápite, contrario al sesgo contemplativo de la facultad de juicio que lo reduce a la inactividad, se resalta su importancia al considerarse como la más política de las actividades del espíritu. Esto es así porque para Arendt el juicio reflexionante actúa como capacidad de discernir lo bueno de lo malo guiada por un sentido común que implica que el sujeto sea capaz de pensar por sí mismo, de pensar desde la perspectiva de otros y de pensar coherentemente. A su vez, el *sensus communis* es el que permite, por medio de una mentalidad amplia, expandir la mirada y conformar un sentido de lo público atento a la pluralidad en el que se reconoce a cada individuo como un fin en sí y como un actor con la capacidad de dar a luz a lo nuevo en el mundo. De allí que, el juicio sea

también lo que permite dotar de sentido al acontecimiento en virtud de su carácter imparcial, que permite al individuo “juzgar desde las gradas” sin participar en la acción.

Al respecto, Ferdinand Céline años antes anunciaba en el marco de la Primera Guerra Mundial el peligro de la guerra, el cual corresponde a la doble preocupación de Hannah Arendt. Por un lado, la amenaza que supone pensar la política con respecto a fines, lo cual la lleva a sospechar de la filosofía de la historia kantiana y de la idea del porvenir. Y por otro lado, la importancia de reconocer la acción como potencia fundamental de la vida que debe ser preservada frente al despotismo de quienes hacen la guerra y pregonan la violencia con sus armas. De la misma manera que para Céline sería preferible parecer un loco que aceptar la muerte como único fin de la existencia, para Arendt es indispensable reflexionar en torno a las actividades mentales que dignifican la acción y por tanto, la vida misma. La capacidad de discernimiento es indispensable para preferir aquello que dignifica la existencia por tanto se considera, no como una mera actividad contemplativa, sino como la forma de gestar los principios y criterios que guían nuestra vida y que buscan preservarla

CONCLUSIONES

UN ESBOZO CRÍTICO DE LA TEORÍA DE HANNAH ARENDT

Para concluir se abordarán las implicaciones y los alcances de la facultad de juicio reflexionante en la filosofía de Hannah Arendt. En primer lugar, se expondrá que el sentido común propio de la facultad de juicio está guiado por lo que Laura Quintana denomina como “mutuo reconocimiento”. En virtud de lo cual se plantea la pregunta si Arendt aboga por la pura exposición del individuo en la esfera pública o si, de acuerdo con el momento subjetivo destacado con Sócrates, hay una mediación entre el foro interno y externo que responde a la crítica que encuentra el diálogo interno arraigado en la “metafísica de la subjetividad”. En segundo lugar, se esbozarán las conexiones entre la facultad de juicio reflexionante y el concepto de *amor mundi* propuesto por Arendt, con lo que se busca proyectar un sentido de lo político que se interesa por la consolidación y preservación del espacio político esto es, la relación entre el momento epistemológico del juicio y la ontología del amor por el mundo.

4.1. El diálogo interno como momento subjetivo del mutuo reconocimiento

Laura Quintana (2010) propone una lectura en la que destaca la construcción intersubjetiva de la identidad a partir de las nociones de acción y discurso desarrolladas por Arendt y que la llevan a postular el mutuo reconocimiento como la base de la ontología política de la pluralidad. La pluralidad da cuenta de la co-existencia de los individuos en la esfera pública y el encuentro interhumano gestado por medio de los actos y las palabras. Los individuos tienen la posibilidad, desde su nacimiento mismo, de aparecer en el mundo y de dar comienzo a algo totalmente nuevo pues “con respecto a este alguien que es único cabe decir que nadie estuvo allí antes que él” (Arendt, 2003, p. 202). De manera que

Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción, y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales. (Arendt, 2003, p. 202)

La política queda definida por la existencia de los plurales y la capacidad del individuo por distinguirse gracias al discurso; lo que se busca entonces es la posibilidad de preservar la igual posibilidad de aparecer ante los otros o ser parte de una comunidad. En esos términos, “la acción excluye la relación de mando-obediencia pues cuando actuamos nos relacionamos de manera horizontal, co-actuamos, nos exponemos y quedamos expuestos a los otros” (Arendt, 2003, 219). La acción y el discurso son las formas en las que el sujeto aparece en la esfera de lo público por medio de hechos tangibles como los actos o las palabras que son percibidos o captados por los otros, los cuales se reconocen como receptores o espectadores de lo que ocurre en el espacio público. En ese sentido, los actos y las palabras son susceptibles de ser vistos y oídos para posiblemente ser juzgados, validados o, reconocidos de tal forma que a partir de ellos pueda reconocerse el quién del que los emite.

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia. El descubrimiento de «quién» en contra-distinción al «qué» es alguien sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace. Sólo puede ocultarse en completo silencio y perfecta pasividad, pero su revelación casi nunca puede realizarse como fin voluntario, como si uno poseyera y dispusiese de este «quién» de la misma manera que puede hacerlo con sus cualidades. Por el contrario,

es más que probable que el «quién», que se presenta tan claro e inconfundible a los demás, permanezca oculto para la propia persona (Arendt, 2003, p. 203).

De lo anterior es posible destacar dos puntos. El primero es que como se veía anotando, la revelación del quien se hace por medio del acto y la palabra, condiciones que nos hacen ser y aparecer en el mundo. El segundo refiere a que la identidad no es premeditada o dispuesta por el propio “yo” como una conciencia que busca mostrarse a los otros. De acuerdo con dicha definición son los otros quienes pueden conocer quiénes somos pues son quienes captan los actos y palabras emitidos por nosotros mismos. Son los otros aquellos que reconocen quiénes somos y por eso para Arendt “en este mundo en el que entramos, apareciendo de la nada, y del cual desaparecemos en la nada, ser y apariencia coinciden” (Arendt, 2002, p. 44).

Así pues, mutuo reconocimiento no es otra cosa que la comprensión de la identidad de manera relacional en la pura exposición del individuo en el mundo. Es necesario que haya un encuentro efectivo para que el sujeto pueda identificarse, mas no autoidentificarse, en su interacción con otros en la esfera pública. Y esto es lo que lleva a Quintana a interpretar que en el “ser-en-el-mundo-con-otros” no se da una confirmación del sujeto sino su expropiación pues “no ganamos un mayor conocimiento de nosotros como personas sino una mayor experiencia de nuestro modo de ser en el mundo como seres plurales que se encuentran expuestos unos a otros, próximos y distantes, en sus diferencias” (Quintana, 2010, p. 447). Es en virtud del concepto de pluralidad que la pensadora se esfuerza por articular una forma de razonamiento que tenga en cuenta al mundo y no se limite al individuo o a la conciencia del individuo como criterio último de la realidad o la moralidad.

En ese sentido, para algunos la propuesta socrática del diálogo interno niega a la apertura a la alteridad y limita los alcances esbozados por la facultad de juicio reflexionante

en la construcción de un sentido común al quedarse enmarcada en una suerte de metafísica de la subjetividad. Además, si se mira desde la óptica del dos-en-uno, podría verse que se remite a una esfera interna que al parecer está aislada del mundo y que difícilmente responde a esta suerte de alteridad o exposición dada por los actos y las palabras. Al respecto del diálogo interno se dice que

Lejos de prolongarse en la esfera pública, caracterizado por la pluralidad, (...) permanece sin relación e ineficaz, en la medida en que es prisionero de una concepción todavía platónica de la conciencia moral guiada por el principio de la armonía y de la unidad del alma consigo misma. Ya que sigue aferrada a una idea todavía del todo metafísica de la subjetividad - considerada como una entidad autónoma y separada del contexto- no logra hacerla interactuar en la teoría unitaria que las reflexiones del juicio parecían prometer: en una ética discursiva que se base sobre una racionalidad intersubjetiva”. (Benhabib citada por Forti, 2001, p. 424)

Sin embargo, el diálogo interno remite a una comprensión subjetiva pero no subjetivante del individuo, lo que quiere decir que aquel que dialoga consigo mismo no lo hace porque quiera definirse a sí mismo como una identidad o porque guíe su acción en virtud del concepto de lo que está bien o lo que es mejor. Dicho momento solo quiere decir que el individuo debe confrontar su propio juicio en virtud de su relación con el mundo; no se trata entonces de un proceso autorreferencial. La autonomía del individuo no se da gracias a la idea de una subjetividad plena pero tampoco se logra si este no puede pensar por sí mismo, que no es otra cosa que la posibilidad de guiar las acciones de manera que no sean definidas por valores o códigos impuestos desde afuera.

Como lo vimos en el apartado correspondiente al individualismo moral, no buscamos con Arendt remitirnos al criterio interno de validez individual sobre el bien y el mal sino

reconocer en el dos-en-uno un momento necesario del proceso reflexivo que el individuo lleva a cabo en su interacción con el mundo. Es claro que la coherencia interna exigida en el diálogo del dos-en-uno tiene varios problemas que no logran responder del todo al problema de la moralidad puesto que la acción no es producto de la derivación lógica de un concepto que permite decidir sobre lo que es bueno y mejor. Lo que se ha tratado de establecer hasta el momento es que dicho momento interno no es limitante ni tampoco supone una negación o una contraparte de la teoría del juicio puesto que siempre se ejerce en función del mundo en su atención a la particularidad y a la contingencia de las cosas mundanas.

En ese sentido, no puede sostenerse que Arendt abogue por un cartesianismo o a una idea platónica conciencia moral ya que para ella “conciencia de sí’ [consciousness], el hecho de que soy consciente de mí mismo [...] nunca bastaría para garantizar la realidad” (Arendt, 2002, p. 44). Incluso, desde la perspectiva cartesiana afirma que la *res cogitans* del cartesianismo no podría manifestarse sino a través de la palabra de la misma manera en que el *juicio es la manifestación del viento del pensar*.

El *cogito me cogitare ergo sum* de Descartes es un *non sequitur*, por la simple razón de que tal *res cogitans* nunca se muestra del todo, a menos que sus *cogitationes* se manifiesten en un discurso, hablado o escrito, algo que ya está destinado a, y presupone, oyentes y lectores como sus receptores” (Arendt, 2002, p. 44).

Es claro que el proceso reflexivo llevado a cabo en el foro interno debe darse con miras al mundo y así mismo manifestarse en este. Lo que se debate es una forma de estar en el mundo y a su vez, una forma de razonamiento que si se mira no dejan de estar interrelacionadas pues el sujeto en su proceso de pensamiento nunca deja de remitirse a la esfera de los asuntos humanos ni al juicio u opinión de otros. El pensar entonces no deja de ser una actividad interna más no privativa como momento necesario no para guiar la acción o

delimitar la propia personalidad sino que se constituye como momento reflexivo de validación interna que permite ampliar los límites de la razón y hacerlos universales. El diálogo interno no es otra cosa que aquel proceso por medio del cual el individuo forma sus propias opiniones gracias a una suerte de “mayéutica interna” en la que el sujeto confronta sus propios juicios representando el punto de vista de otros.

Basada en la idea de mutuo reconocimiento, para Quintana el sujeto queda sometido a la pura exposición pero desde nuestra perspectiva es menester que se reconozca el momento interno para que el individuo se reconozca como miembro activo de la comunidad a partir de su toma de postura frente al mundo. La apertura de perspectiva, la toma de decisiones en el mundo común no deriva únicamente de la interacción en el espacio público. Si se entiende que el sujeto político se construye en la pluralidad necesariamente debe afirmarse el momento subjetivo guiado por el entendimiento para que el individuo pueda ejercer plenamente su autonomía .

La noción de pluralidad es el fundamento de la teoría del juicio reflexivo en la que se busca fundamentar una forma de razonamiento abierto al mundo, pero no por ello se limita a la pura exposición ya que en ella confluye tanto el momento intrasubjetivo como intersubjetivo del entendimiento. Si los otros son un espejo en el que el sujeto se afirma a sí mismo, siempre hace falta que este también tenga un reflejo propio en el cual reconocerse. Si se mira la herencia socrática es claro que “vivir en compañía de los demás comienza por vivir en compañía de uno mismo [pues] solo aquel que sabe cómo vivir consigo mismo es apto para vivir con los demás” (Arendt, 2018, p. 58).

La preocupación de Arendt se basa en desarrollar una filosofía de lo público a través de la reflexión sobre el individuo y su responsabilidad moral. De manera que trata de restituir el momento intrasubjetivo en la consolidación de aquella racionalidad intersubjetiva, pues,

como vimos, aquel que se reconoce como interlocutor de sí mismo tiene la posibilidad de saberse múltiple y a su vez, de confrontarse a sí mismo. No se trata de que el pensamiento vuelva a rozar las herencias del cartesianismo, pero sí de que el individuo aparte de relacionarse con otros, también se relacione consigo. Lo destacable en la filosofía de Arendt es que intenta establecer un puente entre ambas dimensiones del ser humano, la interior y la exterior, no en la medida en que se contraponen como lo privado y lo público sino porque entre la intersubjetividad y la intrasubjetividad hay un juego constante en la manera en que el mundo nos afecta y nosotros afectamos el mundo.

En términos de la consolidación de una racionalidad comunicativa, que es a lo que apunta el juicio reflexionante, el momento subjetivo conceptualizado con el dos-en-uno permitiría a los individuos sentirse responsables de sus actos y la posibilidad de aceptar o no los acuerdos a los que se llega intersubjetivamente. Esto sugiere que si el sujeto acepta sin más los resultados de la discusión pública o si quedara totalmente expuesto no estaría ejerciendo plenamente su autonomía y, por tanto, se dejaría arrastrar por una situación de heteronomía en la que no hay un criterio según el cual pueda aceptar el consenso. De este modo, es necesario que la persona ejerza su autoridad epistémica de acuerdo con la búsqueda de un acuerdo razonado aceptable para todos los implicados; lo que ciertamente propone Arendt con su teoría a medio camino entre el diálogo interno y el diálogo plural propiciado por el juicio reflexionante.

La facultad de juicio logra concatenar de hecho los dos momentos en la medida en que el juicio reflexionante permite al individuo discernir y manifestar su rechazo a seguir la opinión de la mayoría porque es capaz de crear sus propias convicciones y a su vez porque permite que estas estén dirigidas en razón de la pluralidad del mundo y de los puntos de vista de los otros. No es posible dudar entonces del compromiso que tiene Arendt con pensar una racionalidad propia de lo público a través del juicio reflexionante según el cual logra a su vez,

esbozar una teoría sobre la acción moral basada en una mediación entre “la actitud particularista hacia el contexto y un punto de vista moral universalista” (Forti, 2001, 412).

La propuesta de Arendt permite abordar la consecución de una racionalidad pública según la cual el sujeto debe estar dispuesto a la búsqueda de un acuerdo razonado puesto que, en el diálogo interno el sujeto cuestiona y pone en tela de juicio sus propias representaciones. No se trata tampoco de decir desde esta concepción que “las personas se individualizan a través de la socialización o de ver la subjetividad como el resultado de relaciones epistémicas y prácticas con uno mismo que emergen de relaciones de uno mismo con otros” (Habermas, 2003, p. 26) pues no se busca la construcción de una identidad sino de que precisamente el individuo tenga el valor de guiarse por su propia razón en la coexistencia.

4.2. El amor al mundo

Ahora bien, a la par que se la acusa de platonismo, también cabría tildar a Arendt de académica racionalista “que niega las corporizaciones del poder y la manera en que los afectos atraviesan las producciones y prácticas que se consideran más racionales” (Quintana, 2021). No obstante, dicha acusación resultaría errada pues la preocupación estuvo encaminada a reformular la manera en que construimos el mundo común, en donde el concepto de *amor mundi* tiene que ver con la manera en que el individuo se compromete a la preservación del espacio de aparición en el que se revela a sí mismo con los otros dada su “capacidad de amar a los otros en su pluralidad y singularidad irreducibles” (Campillo citado por Madruga, 2022, p. 192).

En *La condición humana* (1958), Arendt sitúa el amor y el dolor en la esfera privada ya que las concibe como experiencias incommunicables que difícilmente pueden abrirse en el espacio de lo público. Experiencias que no pueden desde su perspectiva ser puestas en función del mundo, esto es, ser usadas para alcanzar fines políticos; vemos pues que “el dolor

y la muerte es tan subjetivo y alejado del mundo de las cosas y de los hombres que no puede asumir una apariencia en absoluto” (Arendt, 2003, p. 60). Y por su parte, “El amor (...) se extingue en cuanto es mostrado en público. Debido a su inherente mundanidad el amor únicamente se hace falso y pervertido cuando se emplea para finalidades políticas, tales como el cambio o salvación del mundo” (Arendt, 2003, p. 61). Mientras que la esfera pública tiene que ver con la acción y el discurso, el amor y el dolor parecen asumirse como condiciones subjetivas que poco o nada tiene que aportar para la construcción del mundo común.

Sin embargo, dicha idea de amor es superada por el concepto de *amor mundi*, tomado de la filosofía agustiniana que significa el amor por el mundo, contrario a lo que para Arendt tiene que ver con un amor sin mundo. Tal amor evidentemente no tiene que ver con sentimientos íntimos que estarían implicados en la experiencia amorosa puesto que con este se concreta aquella disposición para exponerse ante lo público y disponerse a crear comunidad. En el espacio intersubjetivo se buscan construir lazos de manera que “cuando el ser humano se abre a la vida pública adquiere una forma de experiencia que se conecta con el amor al mundo” (Grijalba, 2022, p. 113) por construir y preservar el espacio que une y separa a los individuos y los congrega en torno a algo en particular.

De la misma forma que esta disposición por preservar el espacio público se parte de la idea de un espacio “delimitado por la idea de igualdad y por el principio de justicia [ya que gracias a estos] los individuos logran reconocer para sí una igualdad que no está dada por naturaleza sino que debe ser otorgada y delimitada por ellos mismos” (Quintana, 2010, p. 436). Así pues, dichos principios son deseables y deben ser buscados por los individuos en la construcción de una comunidad política; la idea de que es necesario articular la acción y el discurso en función de la preservación de dicho espacio de aparición parte del supuesto de un amor por el mundo o del respeto por la posibilidad de que cada individuo se diferencie y se

muestre como alguien único gracias a la acción y el discurso. El *amor mundi* es en últimas, una disposición a preservar aquel espacio en el que coexistimos en alteridad.

A la par de este querer preservar lo público, se encuentra la idea de una amistad cívica o *philia politiké* la cual es “un tipo de «amistad» sin intimidad ni proximidad; es una consideración de la persona desde la distancia que el espacio del mundo pone entre nosotros” (Arendt, 2003, p. 253). Contrario al impulso vital del querer establecer encuentros íntimos con personas con las que no se entra en conflicto, la amistad política sugiere una disposición para querer entrar en debate en torno a un eje común. Además, si se habla del amor o la amistad no se trata de decir que hay ciertos ideales o creencias que unen a los individuos y los hace actuar desde dichas posturas como una forma de asumirse y pertenecer al mundo. Se trata pues de una disposición por comprender y escuchar los otros con quienes el individuo se vincula desde la base de la justicia y la igualdad y que parte sobre todo de la capacidad para ponerse en “sus zapatos”:

El elemento político en la amistad tiene que ver con que los amigos emprenden un diálogo verdadero en el que cada uno trata de entender la “verdad inherente” en la opinión del otro. Más que a su amigo como persona, un amigo entiende cómo y en qué específica articulación le aparece al otro el mundo común, quien como persona es por siempre desigual o diferente. Este tipo de comprensión – ver el mundo (como decimos hoy vulgarmente) desde el punto de vista de los otros– es el tipo de aproximación política *par excellence*” (Arendt citada por Quintana, 2010, p. 437)

En la construcción de la comunidad basada en la amistad cívica se requiere de igual forma el juicio reflexionante, pues para ello es necesario ponerse en el punto de vista de los otros y reconocer las diferencias que prevalecen en el espacio de lo público. Más que a

sentimientos, se apela a móviles que permiten relacionarnos en el mundo dada la mutua disposición a estar en el espacio público gracias al carácter vinculante del juicio reflexionante pues este “descansa en el aprecio y la escucha mutuas y en la capacidad de construir un espacio compartido, un mundo conformado por seres humanos singulares que son capaces de configurar la pluralidad” (Madruga, 2022, p. 191).

En el *amor mundi* “está implicada la posibilidad de exponer el pensar y el sentir que atraviesa los cuerpos a través de la voz y con el cual es posible realmente crear lazos de amistad política” (Grijalba, 2022). Pero más allá de eso, está en juego la posibilidad de enseñar a “los recién llegados” la importancia de participar en el espacio público y de preservarlo. Tal como lo recuerda Cristina Sanchez Muñoz, gracias a dicha disposición se estaría educando en torno a un sentido democrático que tiene que ver con la idea de una “responsabilidad colectiva de la ciudadanía en el mantenimiento de lo público” (Pérez, 2022, p. 181) Así, pues, de lo que se trata es de “fomentar, enseñar ese amor al mundo que es el amor a lo común (...), a lo que nos une, y eso conduce a ser responsables frente a un individualismo posesivo, con todas sus derivas” (Pérez, 2022, p. 181) lo que de alguna manera contrarresta las lógicas que guían hoy día nuestros modos de ser y de relacionarnos en el mundo.

En conclusión, podemos ver que el juicio reflexionante recupera los dos momentos abordados anteriormente. En primer lugar, el diálogo intrasubjetivo lleva a cuestionar los propios criterios morales, por lo que el juicio como manifestación del viento del pensar, conecta con la posibilidad de reflexionar y cuestionar sobre los principios por los cuales actuamos. En segundo lugar, el diálogo intersubjetivo se sitúa como el principio por medio del cual se constituye efectivamente la pluralidad humana por medio del discurso. De allí que el juicio reflexionante sea condición epistemológica de la ontología política de la filosofía de Hannah Arendt pues abarca la correlación entre la intrasubjetividad y la intersubjetividad.

REFERENCIAS

- Arendt, H. ([1958] 2005) *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós
- Arendt, H. ([1963] 1999) *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Lumen
- Arendt, H. ([1970] 2006) *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, H. ([1978] 2002) *La vida del espíritu*. Paidós.
- Arendt, H. (2003) *Conferencias sobre filosofía política de Kant*. Buenos aires: Paidós.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2017) *Verdad y mentira en la política*. Página indómita.
- Arendt, H. (2017). *Poemas*. Herder Editorial.
- Arendt, H. (2018). *Qué es la política*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2018) *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2018). La crisis de la cultura. En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- Arendt. H. (1998) *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*, ed. de Jerome Kohn, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Caparrós.
- Arendt, H. (2019). Hannah Arendt sobre Hannah Arendt (entrevista 1972). En *Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión 1953-1975*, vol. II. Barcelona: Página Indómita, pp. 219- 261.

- Beade, I. P. (2016). Kant en la polémica del spinozismo: La racionalidad crítica como superación de la dicotomía entre razón y fe. *Diánoia*, 61(77), 109-130.
- Bernstein, R. (2019). *¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy?*. Editorial Gedisa.
- Campillo, A. (2019) *El concepto de amor en Arendt*. Madrid: Abada editores.
- Campillo, A. (2022) " Nosotros, primero": La fabricación de los migrantes como seres superfluos. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, 1(1), 32-66.
- Céline, L. F (1960) *Viaje al final de la noche*. Buenos aires: Compañía general fabril editora.
- Di Pego, A. (2022). Crítica del humanismo, labor y cuerpo en Hannah Arendt. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, (8), 35-53.
- Di Pego, A. (2016). La comprensión como perspectiva metodológica en Hannah Arendt. *Andamios*, 13(31), 61-83.
- Forero P, F. (2015). El Sócrates de Hannah Arendt: Sobre la actividad del pensamiento. *Saga-Revista de Estudiantes de Filosofía*.
- Forti, S. (2001). Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política. Universitat de València.
- Granja, D. M. (2011) *Sócrates y Kant: dos perspectivas sobre la vida buena*. En Carmen Trueba Atenza (Coord.) *La felicidad*. pp. 255-276. Siglo veintiuno editores.
- Grijalba, M. (2022). El amor mundi de Hannah Arendt como fundamento de su idea de la política. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, (8), 107-126.

- Habermas, J. (2003) *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Paidós: Barcelona.
- Herrero, L. (2017) El sentido común como posibilidad de unidad de la razón en el sistema crítico kantiano. Reseña. *Con-textos kantianos*. N.o 5, Junio 2017, pp. 465-470.
- Hunziker, P. L. (2022). ¿Hannah Arendt “casi argentina”? dos lecturas “casi arendtianas” en la pos-dictadura de 1976-1983. *Cadernos Arendt*, 3(5), 25-41.
- Kant, I. (1983). Obras completas (Vols. I-XII). Editorial Tecnos. *Idea para una historia universal con un propósito cosmopolita*. En I. Kant, Obras completas (Vol. VIII, pp. 23-39). Editorial Tecnos
- Kant, I. La paz perpetua
- Kant, I. (2004) Filosofía de la historia. ¿Qué es la Ilustración? La Plata: Caronte Filosofía.
- Kant, I. (2018). ¿Cómo orientarse en el pensamiento? Revista UIS. pp. 118-127
- Kant, I. (2003) *Crítica del discernimiento*. Madrid: Machado Libros.
- Madrugá, M. (2022) El concepto de amor en Arendt libro de Antonio Campillo. Reseña. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, (8), pp. 189 - 193.
- Muñoz, M. T. (2020). Hannah Arendt: nuevas sendas para la política. *Hannah Arendt*, 1-159.
- Ojakangas, M. (2010). Arendt, Socrates, and the ethics of conscience. *Helsinki Collegium for Advanced Studies*. 67–85.
- Pérez, R. R. (2022). Enseñar ese amor al mundo que es el amor a lo común. Entrevista a Cristina Sánchez Muñoz. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, (8), pp. 177-182.
- Pérez, H. (2018). La ruptura filosófica de Hannah Arendt. *Revista Filosofía UIS*, 17 (1).

- Platón. (1871). *Obras completas* (Vol. 3). Edición de Patricio de Azcárate. Madrid, España.
- Quintana, L. (2007) De lo político a sus márgenes: La facultad de juzgar en el pensamiento de Hannah Arendt. *Al margen*. No 21-22.
- Quintana, L. (2008) Gusto y comunicabilidad en la estética de Kant. Universidad de los Andes.
- Quintana, L. (2010) Identidad sin sujeto: Arendt y el mutuo reconocimiento. *Ética & Política/Ethics & Politics*, XII, 2010, 2, pp. 430–448.
- Rivera, J. de R. (2005). Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante. *Ideas y valores*, 54(128), 1-29.
- Ruffing, M. (2013) “Pensar por sí mismo” y “publicidad”. *Ideas y valores*. Vol. LXII, pp. 73-84.
- Saavedra, M. E. (2022). Los límites de la libertad: esbozo de una teoría arendtiana de las instituciones políticas. *Cadernos Arendt*, 3(5), 5-24.
- Sánchez, M. T. M. (2022). Una lectura feminista de la teoría del juicio arendtiana.: notas para pensar los feminismos en América Latina. *Cadernos Arendt*, 3(5), 56-71.
- Sánchez, M. T. M. (2022). Arendt, el terror y la dictadura cívico-militar chilena. *Cadernos Arendt*, 3(5), 42-55.
- Savidan, P. (2003). Introducción. En *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. (pp. 9 - 14). Paidós.
- Tovar, L. (2007) El último kantiano. *Theoria* (18), México: UNAM, 109- 119.
- Tovar, L. (2009) Ética y detrascentalización en Jürgen Habermas. *Cuadernos de filosofía*. Vol. 30, pp. 79 – 85.

Tovar, L. (2013) Entre el cielo y la tierra. Una interpretación y defensa del humanismo kantiano. Ponencia inédita.

Tovar, L. (15 de septiembre del 2022). Entrevista.

Wagon, M. E. (2019). El concepto de mal en el pensamiento de Hannah Arendt: dimensión moral, jurídica y política. Tesis doctoral.

ANEXO

DOCUMENTO DE SUSTENTACIÓN

HANNAH ARENDT: PENSAR CON OTROS COMO PENSAR CONSIGO MISMO

La propia razón, nuestra capacidad de pensar, necesita hacerse realidad por sí misma. Los filósofos y los metafísicos han monopolizado esta capacidad, y ello ha conducido a grandes cosas, pero también a algunas más bien desagradables: hemos olvidado que todo ser humano necesita pensar, no practicar el pensamiento abstracto, ni responder a las cuestiones últimas sobre Dios, la inmortalidad y la libertad, sino tan solo pensar mientras vive. Y todo ser humano lo hace constantemente.

Cualquiera que narre lo que ha ocurrido hace media hora en la calle, ha tenido primero que dar forma a ese relato. Y tal acto de configuración es una forma de pensamiento.

Por tanto, desde este punto de vista, tal vez estaría bien que perdiésemos ese monopolio que Kant, en cierta ocasión, definió de forma muy irónica como propio de “pensadores profesionales”. Podemos empezar preguntándonos qué es lo que el pensar significa para la actividad de actuar. Pues bien, admito algo: en mi caso, estoy interesada fundamentalmente en comprender. No cabe duda de ello. Admito también que otros están interesados sobre todo en hacer algo. Yo no, puedo vivir perfectamente sin hacer nada. Pero no puedo vivir sin intentar al menos comprender cuanto ocurre.

Hannah Arendt, 1972

En este texto me propongo explorar la relación entre los conceptos de pensamiento y acción en la obra de Hannah Arendt los cuales me llevaron a desarrollar mi monografía. Mi investigación partió de la pregunta ¿Qué significa pensar, qué relación tiene con la acción

política y moral, cuál es su relación con la capacidad de juzgar y cómo incide en la construcción del espacio público, según Hannah Arendt? Para responder a dicha cuestión, se hizo una reconstrucción conceptual de la noción de pensamiento a través de los planteamientos de Kant y Sócrates pues en ellos encuentra Arendt elementos clave para abordar la tensión entre la *vita activa* y la *vita contemplativa* esto es, entre las actividades humanas y las actividades del espíritu en la medida en que se comprende que *pensar es una forma de la acción*. En ese sentido, el objetivo planteado es comprender los rasgos esenciales de la racionalidad orientada a la consolidación y preservación del mundo común a través del pensar y la capacidad de juzgar. Para lograr dicho objetivo se interpretaron diversas obras de la pensadora que resultan cruciales para entender su pensamiento político y moral así como comentaristas y estudiosos entre los que se cuentan la pensadora colombiana Laura Quintana.

El interés por pensar la relación entre acción y pensamiento nace de la lectura de una de las obras más conocidas de la autora: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (1968) la cual presenta las pistas para abordar el problema del totalitarismo desde una perspectiva particular que tiene que ver con el individuo y su responsabilidad en los crímenes cometidos durante el régimen nazi. El problema allí planteado se centra en la obsecuencia del funcionario Adolf Eichmann quien llegó a cometer graves delitos sin haber tenido la plena intención de llevar a la muerte a miles de personas. Para responder cómo pudo haber ocurrido que individuos como Eichmann llegaran a cometer crímenes de lesa humanidad sin sentirse culpables o responsables de lo sucedido, Arendt propone el concepto de banalidad del mal, el cual está estrechamente vinculado con el concepto de *pensar*. Si bien la autora propone que la banalidad del mal no es una doctrina o un concepto fácilmente extrapolable pues parte de un caso concreto, resulta interesante, y esto solo se propone a modo de ejemplo, que incluso en Colombia cientos de soldados hayan ejecutado a civiles para hacerlos pasar como bajas guerrilleras en combate, de los cuales no

podemos llegar a reconocer si aceptarán o no la culpa de sus actos, al menos sabemos que estaban amparados por la orden que les dictaba matar para obtener recompensas ¿acaso ellos no estaban también llamados a pensar o a desobedecer?

En virtud de dicha idea podemos dar cuenta de que para la autora, el “mal” está relacionado con la incapacidad de pensar de modo que se supera la comprensión que quiere hacer ver este problema moral relacionado con ciertas patologías o con la incapacidad para percibir racionalmente el bien. Incluso, puede verse que en el caso de Eichmann, no había una convicción ideológica profunda que guíe su actuar salvo la de ser un individuo funcional y obediente de las órdenes del partido. Para él constituía una falta grave desobedecer las funciones que le encomendaba el partido aunque éstas implicarán enviar a la muerte a millones de personas. De tal forma llega a admitir que “hubiese enviado a la muerte a su propio padre en caso de que se lo hubieran ordenado” (Arendt, 1999, p. 30), lo que demuestra su absoluta obsecuencia al partido. De tal guisa, Arendt propone que la política no tiene que ver con la obediencia y además, que la obediencia de órdenes supone una suerte de suspensión de la capacidad de pensar que es reemplazada por una lógica que hace deducir de la idea, la ley o el orden, sin importar su contenido, formas específicas de actuar. Así, la acción del individuo queda reducida a mero comportamiento y la capacidad de razonar es reemplazada por la facultad de juicio determinante que refiere al “subsumir clasificatorio de lo singular y particular bajo algo general y universal, al medir, acreditar y decidir lo concreto mediante criterios regulativos” (Arendt, 2018, 53).

De allí que una primera noción de pensar tiene que ver con la capacidad de cuestionar lo establecido. Si una ley me obliga a matar, lo importante no es obedecer sino poner en tela de juicio el contenido de la orden impartida. La noción de pensar adquiere el sentido de explorar las raíces o ir al fondo de la cuestión y ello no constituye una tarea que esté

designada sólo a unos “cuantos profesionales” sino a la posibilidad misma que cada uno tiene de pensar. Vemos que hay crímenes o actos que pueden llegar a cometerse sin tener la intención plena de hacerlo puesto que, desde la perspectiva arendtiana, el mal se caracteriza ante todo por su superficialidad; lo que en otras palabras significa que cometer ciertos actos implica una negativa a pensar o reflexionar.

Luego se advierte una segunda noción de pensar y es que Arendt advierte respecto a Eichmann que “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” (Arendt, 1999, p. 34). Por lo que, el pensar deja de ser concebida como una actividad solitaria y aislada del mundo pues solo es posible efectuarla en relación *con* otros. La banalidad del mal refiere entonces no a una doctrina por la cual podamos clasificar el comportamiento humano sino a la imposibilidad, intencional o no, de asumir un proceso reflexivo que bien nos permita cuestionar lo establecido o pensar desde otros puntos de vista en tiempos de crisis.

Para abordar entonces dichas consideraciones, y al hacer un análisis de algunas de las obras de Hannah Arendt, entre ellas *Responsabilidad y Juicio* (2007) y *Conferencias sobre filosofía política de Kant* (2003), se rastrean dos de las herencias más importantes que la pensadora retoma de la filosofía respecto a la actividad de pensar. Por un lado, en el texto “Algunas cuestiones sobre filosofía moral” se aborda la cuestión del pensar a través del concepto socrático del pensar con uno mismo o dos-en-uno. Por otro lado, en las notas recuperadas en un seminario dictado por la pensadora sobre la filosofía de Kant, se llama atención acerca de la que para ella sería la filosofía política de Kant: la facultad de *juicio reflexionante*.

En ese sentido, fue necesario explorar las cuestiones relacionadas con ambos autores para lograr comprender el significado del pensar en la obra de Arendt y adicional a ello, establecer un puente entre la idea de acción y pensamiento. En un primer momento, desde Kant, se habló de la autonomía y la publicidad, condiciones fundamentales del pensar las cuales tienen que ver con la posibilidad de pensar por uno mismo y pensar con otros para evitar la heteronomía y validar la razón. De lo contrario, “aceptar lo que sucede en las mentes de los otros, cuyo «punto de vista» (...), no es el mío, equivaldría a aceptar de forma pasiva su pensamiento (...); a intercambiar sus prejuicios por los correspondientes a mi propia perspectiva (Arendt, 2003, p. 85).

Así, las convicciones que el ser humano llega a alcanzar no son válidas porque al individuo le sea dada la posibilidad de pensar todo aquello que quiera sino porque está inserto en una comunidad que permite validar sus ideas. De manera que la razón implica un ejercicio crítico y autónomo que va de la mano de la participación y la comunicación, tal como lo plantea Kant en el opúsculo *Cómo orientarse en el pensamiento*, “¿pensaríamos mucho, y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros?” (Kant, 2018, p. 126). Es condición propia del pensar el hacerlo con otros de manera que sea posible contrastar y validar los juicios y opiniones de lo contrario el ejercicio reflexivo sería un mero soliloquio o flujo de conciencia.

En adición a la propuesta kantiana del pensar pública y autónomamente, Arendt también recurre a la tradición socrática que concibe el pensar como una actividad aporética y depurativa que se lleva a cabo a través de la mayéutica. Dicho ejercicio permite “desenmascarar” el razonamiento de su falsa apariencia y poner a prueba aquello que se pretende saber o conocer como verdadero sin que esto suponga alcanzar fines ulteriores. Para

Arendt, esta posibilidad purgativa del pensamiento tiene una relevancia política en la medida en que permite cuestionar ciertas doctrinas, valores o creencias en momentos en los que son aceptados por la mayoría de forma irreflexiva. Vemos que el pensar se da siempre en el encuentro con otros a través del diálogo, lo que permite situar el momento de verdad en la opinión o al menos de examinar los juicios y contrastarlos con otros para validarlos.

Dicho criterio de validación intersubjetiva es complementado con la idea del pensar autónomo o pensar por sí mismo, el cual es retomado desde Sócrates como la capacidad que tiene el individuo para formular preguntas a sí mismo y responderlas pues desde esta perspectiva, el proceso del pensamiento se lleva a cabo a partir de la dualidad del yo que se denomina el dos-en-uno: “esta dualidad del yo conmigo mismo hace del pensamiento una actividad auténtica, en la que soy tanto quien pregunta como quien responde” (Arendt, 2002, p. 208). En el pensamiento, el yo se escinde para que tenga lugar el diálogo interno, pero esto no quiere decir que exista en Arendt una comprensión privatista o cartesiana del pensamiento, sino que reconoce que la labor de Sócrates consistió en “hacer público, en la conversación, el proceso del pensamiento, el diálogo que silenciosamente se desarrolla en mí” (Arendt, 2003, p. 74). En cierta medida, se trata de un proceso de autoconciencia y de autorreflexión que permite actualizar la diferencia interna y por tanto, posibilita que el pensamiento siga su curso sin objetivo fijo. En últimas, lo que le interesa de la herencia socrática es restituir el momento subjetivo del pensar en el que el sujeto se hace doble -o múltiple- para llevar a cabo procesos de reflexión. Pues si el sujeto es arrojado meramente a la esfera de lo público en la que se pierde a sí mismo en la pluralidad o en la vastedad del diálogo intersubjetivo, no hay momento para que éste se confronte a sí mismo.

En ambas tradiciones encuentra una forma de pensar relacionada con la pluralidad y a su vez, las postula como punto de partida para entender al individuo como un sujeto racional al que le es dado la posibilidad de pensar ya sea consigo mismo o por sí mismo siempre y cuando pueda

validar sus juicios, creencias y opiniones con los otros en tanto fungen como criterio objetivo de validación.

Ahora bien, resulta interesante anotar que Hannah Arendt no sólo recurre al concepto de pensamiento en Kant, sino que retoma especialmente su teoría del *juicio reflexionante* como la verdadera apuesta política del filósofo de Königsberg. Esto quiere decir que no haya en la Razón una forma de concebir un Estado mejor y más justo sino que es en virtud de las máximas del sentido común que encuentra la posibilidad de consolidar un espacio público basado en el mutuo reconocimiento y en la confrontación de opiniones que permiten gestar un “sentido de lo común” basado en un amor por el mundo (*amor mundi*). En el sentido de lo visto, es claro que para Kant la autonomía y la publicidad resultan imprescindibles para la consecución del progreso hacia lo mejor en la medida en que el uso del entendimiento propio permite establecer fines y actuar en consecuencia a los mismos. Mas, lo que le interesa a Arendt no es la consecución de dicho estado ideal y perfectible, pues más bien resulta relevante la apertura al mundo dado un sentido de lo público que funge no solo como criterio de validación sino como pilar en la consolidación del mundo común.

El sentido común (*Sensus communis*) dan cuenta de “aquel sentido que nos integra en una comunidad junto a otras personas y nos hace miembros de ella” (Arendt, 2007, p. 145) pues busca establecer unos rasgos propios del entendimiento en la manera en que la razón se articula otros puntos de vista o los representa. Los juicios en ese sentido, son producto de la facultad de pensamiento, pero estos se validan gracias a la posibilidad de representar otros puntos de vista posibles y comunicar efectivamente el juicio en la esfera pública en la construcción de diálogos intersubjetivos. De allí que sea el sentido que nos permite integrarnos y ser parte activa de una comunidad, como lo dice nuestra pensadora. Dicho sentido común se logra a través de tres máximas: “I) pensar por uno mismo; II) pensar poniéndose en el lugar

de cualquier otro y III) pensar siempre en concordancia con uno mismo” las cuales concretan el sentido político del pensar.

De ese modo, se buscó poner el acento en la manera en que pensamos no tanto en la forma en que el pensar pueda llegar a indicar el modo más virtuoso, correcto o bueno de proceder sino en la manera en que la actividad reflexiva nos permite reconocer la relación con nosotros mismos y con los otros. De allí que constantemente se llame la atención acerca del juego y la relación entre la intersubjetividad y la intrasubjetividad, que permite reconocer al individuo como un sujeto racional sin llegar a constreñir la acción comunicativa a fórmulas específicas, salvo la de exigir que el pensamiento esté abierto a la pluralidad a partir de un criterio de validación intrínseca.

En otras palabras, si se pregunta ¿Qué significa pensar por sí mismo y pensar con otros? Se puede decir que pensar significa estar con uno mismo y concebir-nos como parte de la intersubjetividad de modo que a través de los procesos de reflexión interna se tenga en cuenta al mundo y a su vez, el mundo valide nuestras ideas u opiniones; queda entonces superada la comprensión del pensar como un medio para alcanzar la Ilustración o el mundo de las ideas. El pensar por sí mismo puede entenderse como una forma de habitar-nos o en palabras más sencillas de dialogar con nosotros mismos acerca de cuanto ocurre en el mundo a través de otras perspectivas y opiniones no porque busquemos una autodeterminación o mayor conocimiento de nosotros mismos sino porque ello permitiría reconocer la realidad desde las múltiples formas que toma y así evitar aceptar sin más normas o leyes que quieran ser establecidas y asumir una postura activa en el tejido público y la construcción de acuerdos que se lleven a cabo por medio de procesos dialógicos.

Toda la monografía tuvo entonces como fundamento la filosofía política de Hannah Arendt expuesta en su texto *La condición humana* (1958) en el cual desarrolla su apuesta por

pensar el espacio público y la acción. Allí desarrolla especialmente lo que conocemos como la ontología de la pluralidad, la cual es el fundamento para desarrollar un sentido del pensar que esté siempre atento al mundo pues se reconoce que solo *somos* en la medida en que compartimos el espacio con los otros. Si se mira entonces, la total renuncia a la búsqueda de la razón en su construcción pública y autónoma nos llevaría a los confines más oscuros y fríos del silencio cuyo nombre no es otro que el total aislamiento. Arendt sostiene que el ser humano no es un *zoom politikon* en el sentido aristotélico, pues la política no es intrínseca al ser humano sino que nace propiamente de la interacción y el encuentro con otros. Así pues, no podría pensarse una forma de razonar que no valore la opinión y el punto de vista de los demás. Adicional a ello, el pensar es una actividad que no deriva en resultados concretos por ello no puede esperarse necesariamente que conduzca a un fin específico salvo el que manifiesta la misma Arendt, el de comprender, confrontarnos, ponernos en conflicto y alcanzar nuevas perspectivas. La acción para Arendt es puro comienzo, la posibilidad misma de engendrar lo nuevo; esa posibilidad que nos es dada por el mismo nacimiento, pues nosotros mismos somos comienzo y especialmente *seres para la vida*, es actualizada gracias al encuentro que se gesta por medio del diálogo con otros y con nosotros mismos.