



REVISTA DE FILOSOFÍA



IMMANUEL KANT
300 AÑOS

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº ESPECIAL

2024

Revista de Filosofía

Vol. 41, N° Especial 2024, pp. 104-120
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela
ISSN: 0798-1171 / e-ISSN: 2477-9598

El pensar y la acción en relación con el juicio estético y el sentido común. La convivencia como el magno proyecto humano

*Thinking and Action in Relation to Aesthetic Judgment and Common Sense.
Coexistence as the Great Human Project*

Karina Navarro Jiménez

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0699-9217>
Universidad del Zulia
Escuela de Filosofía
Maracaibo - Venezuela
navarrojimenez@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14517879>

Resumen

Las líneas que a continuación se plantean tienen como objetivo el análisis minucioso de algunas de las principales ideas políticas del cuerpo teórico arendtiano, específicamente nos interesa analizar la facultad de pensar y su relación con el juicio estético kantiano y el sentido común. Esto, teniendo en cuenta la inherente condición de seres sociales que nos acaece con la llegada al mundo, con el nacimiento de cada ser humano que porta en sí, además de un rango ontológico, un particular peso en el escenario compartido que llamamos mundo. Esto es la más evidente apuesta por una estadía plural y consensuada que trascienda la necesaria aparición del yo individual. Tal labor acomete Arendt, reivindicando la facultad que en la historia de la filosofía occidental fue sinónimo de pasividad, a saber, el ejercicio del pensar. La autora concebirá el pensar como actividad que mueve la mente o el espíritu, que socava las pautas establecidas, indagando sobre el sentido de las cosas que nos rodean y los modos de coexistir que como humanidad hemos desarrollado históricamente. Finalmente, pensar se halla íntimamente vinculado al juicio reflexivo, de fuerte influencia kantiana, como base para el consenso en medio de la diversidad, extrapolable del deleite, del goce estético comunicable, con la imaginación como vínculo para el conocimiento y el sentido común, en una especie de participación empática, de existencia cosmopolita, capaz de reconstruir allá donde la humanidad ha errado en el pacto de convivencia en favor de los tiempos de destrucción y de guerras.

Palabras clave: Pensar, juicio estético; sentido común; pluralidad; natalidad; perdón y promesa.

Recibido 11-06-2024 – Aceptado 25-09-2024

Abstract

The following lines are aimed at a detailed analysis of some of the main political ideas of Arendt's theoretical body, specifically we are interested in analyzing the faculty of thinking and its relation between Kantian aesthetic judgment and common sense. This, taking into account the inherent condition of social beings that happens to us with the arrival to the world, with the birth of each human being that carries in itself, besides an ontological rank, a particular weight in the shared scenario that we call world. This is the most evident bet for a plural and consensual stay that transcends the necessary appearance of the individual self. Such a task Arendt undertakes, vindicating the faculty that in the history of Western philosophy was synonymous with passivity, namely, the exercise of thinking.

The author will conceive thinking as an activity that moves the mind or spirit, that undermines the established patterns, inquiring into the meaning of the things that surround us and the ways of coexisting that we as humanity have developed historically. Finally, thinking is intimately linked to reflective judgment, of strong Kantian influence, as a basis for consensus in the midst of diversity, extrapolable from delight, from communicable aesthetic enjoyment, with imagination as a link for knowledge and common sense, in a kind of empathic participation, of cosmopolitan existence, capable of rebuilding where humanity has erred in the pact of coexistence in favor of times of destruction and wars.

Keywords: Thinking, aesthetic judgment; common sense; plurality; natality; forgiveness and promise.

1. El pensar como actividad del espíritu

La condición primordial impuesta al pensamiento, desde antaño, ha sido la parcial retirada de los asuntos concernientes a la esfera pública, al plano de los asuntos humanos, el *ta ton antropon pragmata* platónico, entre los cuales, Arendt ubica la *acción*, como categoría política por excelencia, ya que es el punto de encuentro entre iguales; es decir, entre seres humanos libres, con pluralidad de criterios respecto a tópicos e intereses comunes. La *acción* opera cuando las personas trascienden ese mundo privado, de la domesticidad, para alternar en conjunto en cada *polis* y *ágora* particular, reconociéndose unos a otros como interlocutores privilegiados, únicos; como iniciadores o forjadores de una historia particular que componen el entramado histórico del mundo:

“Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física. (...) A dicha inserción no nos obliga la necesidad. (...) Puede estimularse por la presencia de otros cuya compañía deseamos. (...) su impulso surge del comienzo. (...) Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, “comenzar”, “conducir” y finalmente “gobernar”), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino) ... [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (“para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie”), dice San

Agustín en su filosofía política¹ (...) En la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes (...). (Arendt, 1993: 201)

Sin embargo, la acción en asociación con lo político, se desvanece cuando el conjunto de seres humanos que de común acuerdo activan su marcha, vuelven a la esfera de lo privado y a las labores que le son inherentes (labores vitales, alimentación, descanso e interacción con la organización primaria, que es la familia). Todo ello transcurre, a decir de Arendt, en el “festival de la vida”, en la vida apreciada como se aprecia una representación teatral, cuyos actores además de ser protagonistas (cada uno en su desempeño), deben tener presente su pertenencia al todo; pues es en la pluralidad (en el mundo de las apariencias) donde se ofrece y puede juzgarse el producto de la acción.

Ello supone la existencia de unos espectadores que puedan comprender desde su posición “privilegiada” aquello que se descubre ante sus sentidos. La bifurcación de papeles (actor – espectador) halla sus cimientos en la característica – esencial – que comparten las tres actividades del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio, a saber; el alejamiento de la mundanidad y de las demandas inmediatas de la vida. Aunque la voluntad parece estar más próxima a la acción que el pensar, al tiempo que el juicio (inmerso entre otros juicios, entre la variedad de *dokei moi*), consigue más afinidad con lo particular del mundo de los fenómenos, teniendo como habitat propio, el lugar del espectador; similar al “*nunc stans*” del pensamiento. Sin embargo, si hubiese que establecer alguna preeminencia entre las tres facultades del espíritu, nuestra autora, aun afirmando que no hay jerarquías entre ellas, se decanta por el pensamiento.

La función del pensamiento en cuanto a la acción, desde la óptica del espectador, es esencialmente, “comprender la verdad” que emana del espectáculo que se exhibe, y precisamente quien, a partir del pensar va a convertirse en juez, es decir emitir un juicio sobre lo que sucede, debe ser neutral, no debe formar parte activa del evento, ya que inmiscuirse en calidad de actor le imposibilitaría su labor de comprender y de juzgar. Quien así va a proceder, debe de todas formas conservar siempre su lugar frente a la realidad renunciando a pretender estar en una esfera “superior”, al modo platónico. Por ello, Arendt cita un pasaje que el historiador griego – Diógenes Laercio adjudica a Pitágoras, respecto al desempeño del espectador: “*La vida es como (...) un festival; igual que algunos acuden para competir, otros para comerciar, y, los mejores, para contemplar (theatai). De igual forma, en la vida, las personas serviles van a la caza de la gloria (doxa) o de las ganancias, y los filósofos, de la verdad*”. (Arendt, 1984: 113)

Justamente del vocablo *theatai* se origina teoría, por lo que el teórico es quien adopta la postura de observador, escudriñando lo evidente y lo oculto, para el proceso de comprensión. Determinar que el espectador es quien se sumerge en el conocimiento cierto,

¹ Cabe señalar la importancia del pensamiento agustiniano en la obra de Arendt. Recordando que la autora además de cursar estudios de filosofía también estudió teología, preparando una tesis: Sobre el Concepto de Amor en San Agustín. De hecho, la referencia que la autora utiliza para validar sus ideas sobre natalidad como comienzo, la encontramos en La Ciudad de Dios, XII. 20

en calidad de juez², se encuentra imbricado con atributos de antigua data: la *scholē* en concordancia con la *vita contemplativa*, es decir, el ocio *ex profeso* para el retraimiento con respecto a las demandas vitales:

“(...he ton anagkaion scholē), a efectos de consumir el ocio (*scholē agēin*), verdadero objeto, a su vez, de cualquier otra actividad (...). La recreación y el juego, a nuestros ojos las actividades naturales del ocio, pertenecían, por el contrario, a la *a-skholia*, o falta de ocio, ya que servían para regenerar la fuerza de trabajo del ser humano (...)”. (Arendt, 1984: 112–113)

En atención a este planteamiento, Arendt, en *La Condición Humana*, cierra sus disquisiciones en torno a la acción, pero refiriéndose al pensamiento, con una frase de Catón: “*Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca esta menos sólo que cuando está consigo mismo*”. (Arendt, 1993: 349).

Porque la llave para la comprensión de conceptos presentes desde el inicio de la filosofía occidental, tal como el ocio, la tranquilidad necesaria para poder pensar, se encuentra una vez más, en la herencia platónico–aristotélica, que nos enseña la *scholē* como una “preciosa” parcela de la vida, de la cual se dispone productivamente –en tanto que intelectivamente– aunque en estado físico pasivo; afianzando la preponderancia otorgada a la vida del espíritu.

El ocio como condicionante del pensamiento y en semejante medida, del desempeño del espectador, es elemento coincidente, tanto como lo es divergente en referencia a la acción; pues la cuota que pagan por igual, el filósofo y el espectador, es la abstención. Al tiempo que el espectador aprecia para emitir un veredicto, el filósofo hace del caos de sensaciones un cosmos inteligible. El espectador-pensador en su rol de juez, expresa un *dokei moi* (me parece), y como su lugar ha permanecido *inter hominis esse*, eventualmente podrá ser persuadido por las múltiples opiniones.

De igual modo, el actor no sólo representa un papel específico en el “festival de la vida”, sino que, por desenvolverse en público, atenderá con singular relevancia, al criterio emitido (fama), por quienes aprecian su trabajo, puesto que las diversas opiniones le auparán a continuar o le conminarán al retiro; hecho que en cierta forma (y desde la óptica kantiana) constriñe su autonomía, ya que el desempeño, más que espontáneo, se debe al gusto de los *dilettanti*. Entre quienes, como se ha mencionado, figura el espectador, en postura de privilegio, cuya magnanimidad radica en no mezclarse en el espectáculo, porque a pesar de ser amplio de mentalidad (según Kant), sus opiniones deberán emerger indemnes entre la variedad de comentarios.

² En los términos expuestos por Arendt, el espectador hace las veces de “hendidura” entre el Yo pensante, actualizador del pensamiento (asociado al filósofo) y el actor como participante visible (unidad de todo), en la trama de la vida; sujeto a la doxa, a la opinión del público (fama). El espectador no actúa en el montaje, aunque se mantiene en un lugar visible y no en una esfera supra humana; mientras que el filósofo si se retira del ojo de la multitud. Sin embargo, el espectador-pensador, que luego va a emitir un juicio, aun siendo filósofo, no pierde nunca el contacto con el sentido común, que le mantiene en contacto con la realidad sin perderse en ella.

Por el contrario, el filósofo, cuando sólo se dedica a pensar, sin emitir juicios sobre el mundo fenomenal, abandona precisamente este mundo de los fenómenos, al apercibirse de los datos que requiere y así adentrarse en la vida contemplativa, deslastrándose de las inciertas y para su oficio innecesarias *doxai*, que en nula medida contribuyen a la construcción de sus planteamientos. Razón por la cual Arendt afirma, que sólo en el pensamiento político de Kant, eclosiona la diferencia entre la actividad de pensar y el juicio:

“Esta distinción entre pensar y juzgar no apareció en escena hasta la filosofía política de Kant – lo que no tiene nada de sorprendente, pues Kant fue el primero, y sigue siendo el último, de los grandes filósofos que se ocupó del juicio como una de las actividades básicas del espíritu –. Pues el hecho significativo es que (...) el punto de vista del espectador no es determinado por el imperativo categórico de la razón práctica, esto es, por la respuesta de la razón a la pregunta “¿Qué debo hacer?”. Esta respuesta es moral y afecta al individuo en cuanto que individuo, en la plena autonomía de la razón. Como tal, en un plano moral y práctico, no podrá reivindicar nunca el derecho a la rebelión política. Pero, si este individuo no actúa, sino que se limita a ser espectador, tendrá el derecho de juzgar y de aportar un veredicto final.” (Arendt, 1984: 114–115)

La autora valida la propuesta kantiana, pues sólo mediante la inhibición con respecto a los hechos, puede el espectador consagrar su derecho al juicio, especialmente en la esfera política, porque en la *polis* los seres humanos libres actúan en conjunto, en plural, para discutir diversidad de intereses (de los que no debe ser co-partícipe, o parcializarse) el espectador en tanto que juez. Para poder realizar la “observación reflexiva”, paga el precio de excluirse de la acción conjunta, siendo resarcido con el poder de la “rebelión política”, guiado por el “entusiasmo del público” que le rodea.

Aunque el filósofo de Königsberg reconoce la importancia de los eventos, ya que sin el desempeño de los actores no habría acontecimientos que juzgar; confiere primacía a la capacidad de juzgar, y si bien cada espectáculo puesto en marcha puede asemejarse a los anteriores, quienes aprecian la función, añade Arendt, no son los mismos. Los espectadores y el público en general cambian, y con ellos sus juicios, aún en contra de toda tradición; sobre todo si ésta atenta contra el futuro de sus artífices que, según Kant, son impulsados como “especie humana” a un constante progreso, emanado de un ardid de la naturaleza.

Precisamente, al estudio periódico de los acontecimientos resultantes del desempeño de los diferentes actores, es a lo que desde la edad moderna se ha denominado filosofía de la historia, en un intento por tomarse con rigurosidad científica, los asuntos humanos, que a decir de Arendt, no siempre arrojan el resultado esperado de la acción que se ha puesto en marcha. Es decir, con frecuencia “histórica” ocurre que se evidencie algo distinto a lo conocido e iniciado. La autora ofrece el ejemplo de Hegel, del hombre que enciende el cerillo e incendia la casa de su enemigo. La moraleja de la cuestión son las desproporcionadas consecuencias del nimio acto inicial). En medio de todo esto, Arendt se acoge a la preponderancia (kantiana) del juicio del espectador:

“(…) no es la acción, sino la contemplación de la acción lo que revela “la otra cosa”, es decir, el significado del todo. Es el espectador, no el actor, quien posee la clave del significado de los actos humanos – los espectadores de Kant, y esto

es lo decisivo, existen sólo en la dimensión plural, y así pudo llegar a una filosofía política”. (Arendt, 1984: 116)

Consciente ella, como Kant, de la importancia de la pluralidad como condición *sine qua non* para la existencia de una esfera política, no olvidó insistir en la diferencia generacional de auditorios con sus opiniones, también distintas, ante la posible repetición del espectáculo que ofrece la historia y por ende las tramas de las acciones individuales.

2. Juicio estético, imaginación y sentido común

Cuando Hannah Arendt falleció, había transcurrido poco menos de una semana desde la culminación de la segunda parte de *La Vida del Espíritu* (La Voluntad), que junto a Pensamiento y Juicio constituiría lo que su albacea y amiga, Mary McCarty llegó a denominar su testamento intelectual, siendo la obra que básicamente hemos analizado en este trabajo. Como es sabido sus obras más representativas estaban compuestas en tríadas, siendo *La vida del Espíritu* un profundo y complejo análisis filosófico respecto a las tres “actividades de la mente”, a saber, pensamiento, voluntad y juicio, así como en su momento *La Condición Humana* giró en torno a la vida activa: labor, trabajo y acción. Sin embargo, como hemos mencionado, Arendt no pudo redactar lo concerniente al juicio; tras su muerte sus amigos encontraron en su máquina de escribir una hoja con el título y dos epígrafes para iniciar lo que se suponía sería menos extenso y enrevesado en comparación con las secciones sobre el pensamiento y la voluntad.

Finalmente, quienes se ocuparon de su legado, para solventar de alguna manera el vacío del punto inconcluso, nos han ofrecido a sus lectores y estudiosos un material (extractos) que utilizó para sus cursos en la New School for Social Research (New York) y en la Universidad de Chicago, en lo referente al pensamiento político de Kant.

Arendt sostenía que, en toda la tradición de pensamiento filosófico, solo Kant se ocupó del juicio, lo hizo básicamente en una de sus tres “Críticas”, la “del Juicio” o “del gusto moral” como inicialmente debió llamarse.

Al igual que su amigo, el filósofo Walter Benjamín: el “pescador de perlas”, como ella lo llamaba, Hannah Arendt se sumergió desde muy temprano en el pensamiento filosófico de Kant, para extraer de los intersticios de sus ideas, lo que ella descubrió que podía interpretarse como consideraciones políticas, es decir; los conceptos sobre los espectadores, la humanidad, la pluralidad, el sentido común y la imaginación, a partir del juicio estético. Arendt se detiene, sobre todo, en la primera parte de la *Crítica de la facultad de Juzgar* titulada “*Analítica de lo Bello*”.

“Para discernir si algo es bello o no lo es, no referimos la representación por medio del entendimiento al objeto, con fines de conocimientos, sino por medio de la imaginación (quizá unida al entendimiento) al sujeto y al sentimiento de placer o displacer de este. El juicio de gusto no es, entonces, un juicio de conocimiento y, por consiguiente, tampoco lógico, sino estético; se entiende por

este aquel cuyo fundamento de determinación no puede ser de *otro modo* sino *subjetivo*. “(Kant. Cfj § 1).

Esto, para abrir el sendero de la concordancia en lo concerniente a la política y al juicio como gusto estético; apelando a la imaginación y al sentido común (que nos hace ver la naturaleza del mundo que compartimos con nuestros congéneres y, produce la “adaptación de los cinco sentidos” a la realidad de ese mundo compartido):

“Las siguientes máximas del común entendimiento humano no pertenecen, es cierto, acá, como partes de la crítica del gusto, pero pueden servir a la dilucidación de sus principios. Son estas: 1. Pensar por sí mismo; 2. Pensar en el lugar de cada uno de los otros. Pensar siempre acorde consigo mismo. La primera es la máxima del modo de pensar desprejuiciado, la segunda lo es del amplio y la tercera, del consecuente³ (Kant. Cf. § 40).

Una “razón pasiva” se halla sometida al prejuicio, y la Ilustración fue una época de liberación de prejuicios, de pensamiento autónomo, como nos dice Arendt (pensar por sí mismo) para no aceptar pasivamente los que los demás piensan.

Mientras que la segunda máxima nos habla de mentalidad amplia, de ubicarnos en las múltiples perspectivas, ignorando la subjetividad de nuestro propio juicio. Recordemos en Kant, las condiciones de necesaria imparcialidad que anteceden la conformación del juicio en los asuntos humanos, con la ayuda de la imaginación:

El pensamiento crítico sólo es posible cuando las perspectivas de todos los demás están abiertas a la inspección. De ahí que el pensamiento crítico, aunque siga siendo una ocupación solitaria, no se ha desvinculado de “todos los demás mediante la imaginación hace presentes a los otros y se mueve así potencialmente en un espacio que es público...pensar con la mentalidad extensa -esto quiere decir- que se entrena la imaginación para ir de visita ...” (Arendt, 1984:519).

Tan sólo consolidando el vínculo entre mente extensa y autonomía de criterio, pueden alcanzar los seres humanos la tercera máxima de la no autocontradicción que, según la autora, Sócrates fue el primer filósofo occidental en plantear, en sus disertaciones sobre lo que acaece al filósofo en la labor contemplativa, la máxima: “mejor estar en desacuerdo con el resto del mundo que consigo mismo”.

Esta condición posibilita el silencioso diálogo interior del pensamiento, del cual a su vez procede, en Arendt, el juicio reflexionante que se integrará a lo político con la previa transformación del sujeto pensante en espectador (juez):

“...Y es en este olvido de sí donde se establece la afinidad entre lo político (que es la pluralidad de los sujetos) y lo crítico (que es la capacidad de pensar por sí mismo), entre el sujeto y la pluralidad de sujetos. Por lo tanto, es a través de la llamada “mentalidad amplia” donde se hace posible que la crítica refiera a lo que

³ El principio socrático de la no autocontradicción, para Arendt el inicio de la lógica y la moral en Occidente.

tiene que referir...al mundo, a la realidad...capaz de crear mundo...” (Mejuto, 1994:178).

Es decir, aunque Kant emprendiera su proyecto relativo a la facultad de juzgar, con la intención de disertar sobre lo bello, Arendt se enfrentó a esta obra con su particular genio⁴ supo detectar el vínculo latente del juicio del gusto estético con la política, donde aparentemente no era posible hallarlo, esto es, el rasgo compartido de ser elementos expuestos a la luz de la mundanidad, entendida como espacio compartido y no como generalidad propensa a subsumir las particulares perspectivas constituyentes de ese mundo de los fenómenos; dicho de otra forma:

“...Para ella lo bello y lo político están vinculados por características comunes. “La cultura y la política...dependen una de la otra, y tienen en común el ser fenómenos del mundo público”... Arendt leyó a la *Crítica del Juicio* como una teoría de la mundanidad del mundo calificada políticamente...la mundanidad de este mundo -*ta anthropina pragmata*- se constituye como un espacio fenoménico de aparición de las personas en sus acciones, apercepciones...y el juicio, en tanto facultad reflexiva, es el sentido para este carácter comunitario ...” (Vollrath, 1994:155).

Entonces podríamos afirmar con Arendt, no sólo la relación, sino la existencia de una capacidad política en la facultad de juzgar reflexionante, con el mundo de los fenómenos como condición *sine qua non*; la razón fundamental de ello es que el juez es el espectador que se abstiene de la acción (la acción es el corazón mismo del hecho político), y los actores, en la medida en que se han implicado, carecen de las condiciones elementales de observación para elaborar un juicio en torno a los acontecimientos. Sus juicios no serían más que prejuicios debidos al interés propio que está en juego.

Además, si la facultad de juzgar (y Arendt nos aclara que en un principio los jueces eran los historiadores), es retrospectiva y opera con particularidades que están a nuestro alcance; significa que se ocupa del pasado, así como el pensamiento es en el *nunc stans* y la voluntad se proyecta a futuro. Teniendo en cuenta que, en lo concerniente a la facultad de pensar, cuya manifestación es la metáfora socrática del viento del pensar, el juicio deviene en “subproducto liberador” en su examen crítico.

La explicación arendtiana sobre el rol que los historiadores tuvieron en un principio como jueces, aparece mejor argumentada en las siguientes líneas:

“...Cuando Ulises llega a la corte de Feacia y, por orden del rey, es entretenido por el aedo, que canta una historia extraída de la misma vida de Ulises, aquella de su disputa con Aquiles: al oírla Ulises se cubre la cara y comienza a llorar, él que no había llorado nunca, y ciertamente tampoco cuando aconteció lo que ahora está oyendo. Sólo cuando escucha la historia llega a ser plenamente consciente de su significado...Dado que los hombres aparecen en un mundo de fenómenos, tienen necesidad de espectadores, y aquellos que vienen como espectadores a la fiesta de la vida están llenos de pensamientos de admiración que enseguida se expresa en palabras.” (Arendt, 1984:158-159)

Llega el juicio a resultar en subproducto liberador, porque no es imperativo como la voluntad y no trabaja con invisibles como el pensamiento; el juicio nace del “*placer meramente contemplativo o del goce inactivo...Este “sentimiento de placer contemplativo se llama gusto”* (Arendt,1984:518).

En el mismo sentido, agrega Arendt que el mismo Kant había considerado que lo tocante a lo particular (propio de juicio), en tanto que contingencial, era un tema un poco marginal. No obstante, él en calidad de espectador y juez de los acontecimientos del momento (la revolución francesa) los siguió con entusiasmo, aunque sin involucrarse. Por tal motivo Arendt visualizo ciertamente los vínculos con lo político, existentes en ambas partes de la *Crítica de la facultad de Juzgar* de Kant.

De entrada, el filósofo de Königsberg, no se plantea el proceso cognoscitivo del hombre; pero sí se refiere a la pluralidad de los hombres en tanto que sociedad y a mayor nivel en tanto que humanidad. En segundo término se refirió a lo particular que, como hemos mencionado, es propio del juicio, y he aquí el más relevante vínculo: facultad de Juzgar- Política. En ello hemos de detenernos sobre todo si, en términos arendtianos, lo que nos mueve es comprender.

Lo particular tiene carácter de eventualidad (sello contingencial), en oposición a lo universal que es normativo, regla general necesaria con la cual opera el pensamiento. En la esfera de los asuntos humanos (política) la pluralidad es el *fundamentum* no en el sentido en que los hombres se adosarían a un gran criterio, sino en la medida en que la conforman diversas individualidades.

“Ahora bien: un juicio de *validez universal objetiva* es también siempre subjetivo; esto es, si el juicio vale para todo lo que está contenido en un concepto dado, vale también para todos los que representan un objeto a través de este concepto. Pero de *una validez universal subjetiva*, es decir, de la validez universal estética, que no descansa en concepto alguno...” (Kant.Cfj § 8)

Este sentido de lo particular no es subsumible (susceptible de contenerse en el predicado de la preposición), por el carácter contingencial ya expresado. Dentro de este particular insubsumible se encuentra la apreciación de lo bello, incluyendo la incapacidad de la razón para extraer juicio o explicación alguna de la esencia de las “causas naturales”

“...Cuanto más amplio sea el marco en el que el hombre ilustrado sea capaz de moverse, desde una perspectiva a otra, tanto más “general” será su pensamiento. Esta generalidad, sin embargo, no es la generalidad del concepto...Está, por el contrario, íntimamente conectada con lo particular, las condiciones particulares a través de las que hay que pasar para poder llegar al propio “punto de vista general” (Arendt, 1984:520)

De modo que tal vez sea esta una de las máximas destrezas del juicio kantiano, la habilidad para comprender la realidad desde la perspectiva de los otros; también sucede en nuestra apreciación de la belleza, es decir, el deleite se “consolida “y afianza su razón de ser en tanto que lo comunicamos.

“Empíricamente interesa lo bello sólo en la *sociedad*; y cuando se concede como natural al hombre el instinto de la sociedad y, en cambio, la aptitud y la propensión a ella, esto es, la *sociabilidad*, como una propiedad que pertenece a los requisitos del hombre en cuanto criatura destinada a la sociedad y que, por tanto, pertenece a la *humanidad*... Un hombre abandonado en una isla desierta no asearíase por sí solo su cabaña ni a sí mismo, no buscaría flores ni menos las plantaría para acicalarse con ellas; sino que solo en la sociedad le viene en mientes ser no sólo hombre, sino también, a su modo, un hombre fino (es el comienzo de la civilización)...” (Kant. Cfj § 41)

En el hecho político, el ejemplo emblemático para Kant, según Hannah Arendt, será la revolución francesa, que a su modo de ver, movía a los espectadores con exaltación, aun cuando no hubiesen pedido presenciar los hechos. Siendo justamente esa “participación empática” lo que le otorgó la relevancia mundana a los acontecimientos, con la esperanza de que tal vez esa revolución o en el futuro, hechos de similar magnitud permitiesen que: “... *pueda realizarse al fin el más elevado propósito de la naturaleza, una existencia cosmopolita*...” (Arendt, 1984:521). Lo cual no significa que Kant militase en causa revolucionaria alguna, pues a su juicio, era necesario considerar los medios empleados en las drásticas transformaciones emprendidas, en una contradictoria postura hacia la violencia⁴ que evidencie la divergencia entre el principio de un acto y el principio que origina el juicio de la acción.

Ahora bien, para Kant los objetos bellos que enjuiciamos (gusto estético) son producidos por el genio y, éste a su vez trabaja con base en la imaginación productiva y en la autenticidad, en el marco de una cultura progresista que otorgue universalidad a esa creación digna de goce, pero únicamente se logra esto cuando el juicio del gusto regula y clarifica la obra del genio:

“El espíritu...aquello que inspira al genio, y sólo a él, y que ninguna ciencia pueda enseñar ni ninguna técnica aprender”, consiste en expresar “el inefable elemento que determinadas representaciones producen en el estado de ánimo” de todos nosotros, pero para las que no tenemos palabras y, por lo tanto, no las podemos comunicar sin el auxilio del genio; la labor propia del genio radica en hacer este estado de ánimo “generalmente comunicable”. La facultad que guía esta comunicabilidad es el gusto...el juicio del espectador crea el espacio sin el cual ninguna de esas cosas podría llegar a aparecer.” (Arendt, 1984:524-525).

La facultad del juicio (herramienta esencial del espectador) logra que a pesar de la distancia entre los roles del genio creador (actor) y el juez (espectador), ambos cumplan lo que deben en la esfera pública, fortalecida en la multiplicidad de espectadores (solo así es concebible la figura del espectador en plural).

⁴ Sorprendentemente conseguimos en Kant la convicción de que una paz prolongada adormece el espíritu de los pueblos; de allí que vea en la guerra algo “sublime en sí”, con la consecuente apreciación y consideración hacia el guerrero, que no doblega su espíritu. Este es un ejemplo de juicio estético del espectador.

¿Cómo es posible esta comunicabilidad del gusto si, de los cinco sentidos que nos informan del mundo exterior, dos (olfato y gusto) experimentan “sensaciones privadas” incomunicables? ¿Por qué debería tornarse fiable la facultad del juicio, basada en lo que sólo una parte de los sentidos puede comunicar?

Arendt proporciona las respuestas, a saber, mediante dos facultades conocidas y expuestas en lo relativo a la facultad de pensar; la imaginación y el sentido común

“La imaginación...transforma un objeto en algo con lo que no me he enfrentado directamente, pero que, de alguna forma, he interiorizado, de manera que ahora me puede afectar como si me hubiera sido proporcionado por un sentido no objetivo...La imaginación lo ha preparado de forma que yo ahora puedo reflexionar sobre ello...Se juzgan objetos que ya no están presentes...Y no pueden seguir influenciando directamente. Con todo mientras el objetivo se retira de los sentidos externos, se convierte ahora en el objeto de los sentidos internos”. (Arendt, 1984:527-528-529).

Debemos añadir que para Kant lo bello place en sí mismo, esto es, nos afecta en forma directa y, habiendo sido el objeto de gusto procesado por la imaginación convierte al gusto en juicio, porque la imaginación ha establecido distancia entre el objeto del deleite y el espectador que, “observa” con los ojos del espíritu cuando trae hacia sí mismo el material de su interés. En este sentido el gusto es selectivo, escoge; lo cual es un deleite adicional, además de disfrutar de lo bello, deleitarse en las aprobaciones al respecto.

Según Arendt, entre lo que se aprueba o desaprueba se erige la comunicabilidad o dicho de otra forma en este punto Kant apela al sentido común:

“Porque el sentido común, que en otro tiempo había sido el que ajustaba a los otros sentidos, con sus sensaciones íntimamente privadas, en el mundo común, al igual que la visión ajustaba al hombre al mundo visible, se convirtió en una facultad interior sin relación con el mundo. Se le llamó sentido común simplemente porque era común a todos. Lo que entonces tienen en común los hombres no es mundo sino la estructura de sus mentes, y ésta no pueden tenerla en común, estrictamente hablando; sólo su facultad de razonamiento puede ser común a todos”. (Arendt, 1993:309).

La ausencia de este sentido común (en Kant es locura) para Arendt, eventualmente haría peligrar (como ya lo demostraron los totalitarismos) la vida misma en la tierra, en tanto que bien máximo, devorando no sólo la pluralidad y el espacio de acción, sino cualquier intento de creación. Por ello el sentido común es el más humano de todos en substantiva relación con el lenguaje, para el proceso de comunicación y común entendimiento. De forma que los asuntos humanos comunes a todos, en cuantos humanos, atañen al juicio; aunque más bien a un juicio que ha pasado a ser un “sentido comunitario”, en un definitivo respaldo a la pluralidad (condición esencial de la política). Y hemos de reiterar su relación con lo bello, puesto que place por el sólo hecho de existir, “*Lo bello nos enseña a amar sin interés propio ...este interés radica en que “interesa a la sociedad”*” (Arendt, 1984:533).

Sobre lo cual concluimos que, en tanto que humanidad, las distancias actor-espectador, “desaparecen”, ya que la máxima aspiración es la convivencia pacífica, en una especie de pacto originario entre los hombres, cuyo motivo sea el pacto mismo, que en el mismo acuerdo se debe su magnanimidad, siendo universalizable sólo la mejor de las posibilidades (de ser en el mundo). Confirmando de nuevo, en Hannah Arendt y su análisis de las facultades mentales, en especial la facultad de juzgar; la preponderancia de la vida como valor en sí, en el entre todos, respetando aquellos espacios íntimos de descanso y preparación para las constantes apariciones en el espacio público: “*El poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás...En una comunicación anticipada con otros, con los que sabe que por fin llegara a un acuerdo.*” (Arendt, 1996: 232).

3. Pluralidad; natalidad; promesa y perdón: a modo de conclusión

A lo largo de estas líneas ha sido explicado cómo el pensamiento y la comprensión representan el fundamento de la filosofía arendtiana, en indisoluble relación con lo político, planteado ampliamente en *La Condición Humana*, basando su análisis en las condiciones del hombre en la tierra: labor, trabajo y acción. Esta última categoría es de especial relevancia, en tanto que corazón de la política; únicamente comprensible en relación con la pluralidad, y, adicionalmente, la natalidad o poder de comenzar. La ruptura del hilo de la tradición o de la historia y el fenómeno totalitario, son otros de sus más importantes conceptos.

Esta comprensión de la realidad a través del Juicio reflexivo no obedece a cualquier circunstancia, obedece nada menos que al hecho de haber sobrevivido al terror, pues es bien conocido que Hannah Arendt nació (1906) y se educó en sus primeros años en Alemania, en el seno de una familia judía cuyos padres compartieron las ideas socialistas. Vivió un forzoso exilio de ocho años en Francia, como consecuencia de las persecuciones de que fuera objeto por parte de la Gestapo. En tal sentido, como mencionamos, ante el vacío de tradiciones, valores, creencias a los cuales asirse, Arendt hizo del proceso de comprensión su brújula existencial.

De forma que el totalitarismo representa, según la autora, un acontecimiento inédito en los anales de la historia, acontecimiento cuya finalidad fue la dominación total de unos seres humanos, sobre otros, desvalorizados completamente, considerados menos que bestias, superfluos, descartables, guiados como zombis hacia el exterminio físico, precedido por la vejación moral y espiritual y la anulación del estatus jurídico y los derechos ciudadanos.

Recordemos todas las aristas del problema; los regímenes totalitarios (en sus distintas formas, tanto nazi como estalinista) tienen en común la destrucción de la posibilidad de un espacio en común, en el cual actuar en plural, impidiendo a la vez el necesario desarrollo en la esfera privada, arrasando cualquier posibilidad de inicio, de creación, por medio del aislamiento.

Sin embargo, tanto el nazional-socialismo como el estalinismo demandaban una fe ciega, la devoción del fanático, es decir, la ausencia del *Selbstdenken* Kantiano, retomado

por Arendt, como símbolo de autonomía espiritual; porque haber permitido el despliegue de la multiplicidad de criterios propios emanados del pensar auténtico y crítico, hubiese dado el traste con el régimen mismo; más aún habría impedido su surgimiento y apogeo. Es por ello que en lo concerniente a la facultad de pensar, incluyó Arendt la sospecha de que la humanidad dormía profundamente cuando todo sucedió. Y más aún le comunica a su apreciado maestro y amigo, el filósofo Karl Jaspers, la temible duda en torno a la inocencia de los filósofos y de la filosofía en este acontecimiento inédito.

Tal vez sus reticencias no fuesen del todo equivocadas, cuando importantes figuras del pensamiento (validando la creencia de que los filósofos son una especie de conciencia de la humanidad) filosófico se vieron oscuramente vinculados (en el nazismo y estalinismo por igual) a dichas propuestas.

Entonces, ¿qué podría esperarse de la masa, del pueblo común y llano, si al igual que el erudito intelectual “perdió” ese “sentido común” que ambos comparten para una necesaria estadía pacífica en el mundo? Además, según la autora, el pensamiento filosófico – político en occidente no expuso y enfatizó lo suficiente, la importancia de la pluralidad como condición para coexistir.

El juicio de los acontecimientos y la historia responden por sí mismos, a la permisibilidad con la cual se sucedieron los hechos. Nada fue posible hasta que el daño causado se hizo irreversible, debido a que un pueblo casi en su totalidad fue diezmado en los campos de exterminio, a través de la mal llamada “solución final”, el eufemismo del siglo, consumado el trastocamiento y sustitución del “no matarás” y “no levantarás falso testimonio”; horrorosa muestra terrenal del infierno, como lo denominó Arendt. Momento histórico en el cual el viento del pensar (socrático) y el juicio reflexivo parecieron esfumarse en una porción importante de la humanidad, y que lamentablemente tiene a repetirse en los albores del siglo XXI.

De esta manera nos encontramos ante la mismísima perversión de la acción, asociada por naturaleza a la mundanidad, por su esencia vital, de comienzo “*Archein*”, “comenzar”, “conducir” y “finalmente gobernar” (Arendt, 1993: 201). Es la nueva propuesta inherente al nacimiento de cada persona. El totalitarismo, como atavío vistoso del mal radical destruye el futuro, “detiene el tiempo” en un ahora prolongado por lo inefable de estar muerto en vida; impide no sólo todo acto creador, peor aún impide toda posible intención, amalgamando a los seres humanos en una unicidad espeluznante opuesta a cualquier manifestación de libertad, usurpando el razonamiento del juicio reflexivo (subproducto de la facultad de pensar) a favor de una lógica plena de tautologías vacías, una lógica en el sentido secuencial, es decir el planteamiento de una serie de premisas (carentes de sentido) de las cuales “irrefutablemente” se extraerá una conclusión (salvo que le opongamos las facultades de la mente).

Esta negación de la vida, de la creación y de la pluralidad, constriñe sino es que neutraliza las facultades del espíritu; no hay posible viento del pensar que haga saltar al pensador de su contemplación a la acción, porque están vedados tanto los espacios comunes como el doméstico, y los actores exterminados, asimismo no hay voluntad que proyecte a

futuro, con el amor como motivo (San Agustín) porque es tan nula la libertad política como la ontológica; y no puede ser publicitado o comunicado (Kant) el juicio reflexivo que deriva del pensar porque los “canales publicitarios” o espacios de aparición (como dijimos) están obstruidos. Sólo hay cabida para la lógica vacía.

Finalmente ¿qué opción tienen el pensar y el juicio con respecto a las catástrofes políticas y ante la demostración de la superfluidad con que puede ser asumida la vida en la tierra? La labor es preventiva, lo cual significa que la dulzura de la contemplación no debe anquilosarse en el goce pasivo, debe articularse como una sólida red con la vida activa para saber prevenir las catástrofes, pues una vez que los seres humanos permitimos la sustitución e instalación del *eros* del entre nosotros por el *thanatos* del anillo de hierro que masifica y oprime. En una necesaria reiteración de la pluralidad, porque hasta los hombres más fuertes, nos dice Arendt, que hasta los héroes griegos de las historias de Homero, necesitaron de otros para que narraran sus hazañas y así inmortalizarse. Esa narración o especie de relato de los testigos, es un modo de congelar la acción en su impredecibilidad y en lo ilimitado de sus propias consecuencias.

Precisamente por la posibilidad de iniciar, que no es de uno en especial sino de todos, es que el actor o “agente” se encuentra revestido de un doble rol: ejecutante y paciente, porque no actúa sólo, su proceder rebota entre la multiplicidad de acciones, y cada una a su vez genera reacciones en cadena. Maravillosa capacidad de iniciar, nos resulta inherente a los humanos al nacer, pero inherente será también a nuestros actos la imposibilidad de controlar sus efectos. Esto es su fragilidad. En la trama de los asuntos humanos, incluso hasta la conclusión aparentemente más esperada, puede verse alterada en su curso:

Este círculo siempre inconcluso de múltiples acciones y reacciones no sólo aplica en lo político, aplica a todo lo humano en común y a las fronteras o marcos que pueda tener la acción. Ni siquiera las leyes (*corpus jurídicos*), son fronteras confiables ante la ilimitación de la acción, porque ellas mismas son creación humana y tiene sus límites (comprobadamente transgredibles). Por eso, nos dice Arendt, en la antigüedad griega era tan valorada la moderación (*Sophrosyne*), y su opuesto era la desmesura (*hubris*), “tentación política por excelencia”. (Arendt, 1993: 214).

Entonces, hemos de preguntarnos: ¿qué elemento introducir como solución o paliativo a esta fragilidad de los asuntos humanos? Sobre todo, si uno de los fines de la convivencia es el bienestar común, la existencia pacífica. Los seres humanos necesitamos medidas relativamente seguras o estables para esa misma convivencia.

Arendt encuentra en la historia, específicamente en el contexto religioso, una útil “salida”, el poder de la promesa, con la cual los hombres pactaban alianzas, desde Abraham, hasta formar parte del cuerpo legislativo romano y más allá. Por tal motivo la promesa cumple doble función, a saber, mantenernos seguros de nosotros mismos (cada uno en su individualidad), y ser confiados con respecto a las acciones de los demás, es decir, tratar de controlar la oscuridad de nuestro corazón, la versatilidad de la acción, definiendo entonces la promesa como: “(...) *el expediente, por decirlo así, en el que se arrojan ciertas islas de predicción y se levantan ciertos hitos de confianza (...)*” (Arendt, 1993: 263).

Pactar y regirnos por esos pactos (en el entre nosotros) le atribuye confianza, seguridad y cierto matiz de perpetuidad al mundo que habitamos, donde al igual que en el firmamento, cada ser que nace, brilla con la luz del comienzo, en una sucesión de procesos que le hacen contrapeso a la muerte. La muerte es la desaparición definitiva de ese escenario compartido. Sin embargo, no nos ocupa ese episodio ineludible de la vida; nos ocupa la vida misma y las bondades de compartirla, más los sinsabores de las rupturas y los disensos. La promesa, en definitiva, redime al “*ta ton anthropon pragmata*” de nuestro ser contingente, de la imposibilidad de predecir, oscuro lado de la acción.

No obstante, el poder de la promesa es concomitante a un poder aún más maravilloso y noble, el poder del perdón, surgido de la irreversibilidad de la acción; tratando de enmendar aquello que a claras luces es inmutable.

Del mismo modo en que la autora vio en Abraham al artífice de los pactos como garantía moral, es Jesús de Nazaret el descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos comunes. Sin restarle seriedad por el contexto y lenguaje religioso en que apareció, ella señala que no fue en ese el único sentido que Jesús lo propuso; por el contrario, lo hizo también con un mayor sentido político relacionado con los conflictos entre la comunidad de sus seguidores y las autoridades israelitas.

Son los hombres quienes “descubren” y ponen en marcha el perdón, tal vez una de las mayores facultades que poseemos, y que al igual que la promesa no tiene validez en la soledad o el aislamiento. Lo extraordinario del poder de perdonar se halla en su aparentemente imposible intento, de revertir lo acontecido, rompiendo la cadena de acciones y reacciones, estableciendo un inicio donde todo parecía haber culminado.

El perdón es necesario para liberar a los seres humanos de la culpa que paralizaría sus eventuales acciones, porque la culpa sumerge al agente en un ciclo interminable. Perdonar abre el sendero al recomenzar, pero ese perdón no debe estar exento de justicia histórica y de unas condiciones de pacto que resulten irrepetible los horrores del pasado.

El máximo poder liberador del perdón estriba en poner fin a su opuesto: la venganza, que es la reacción ante la trasgresión donde no ha tenido cabida este poder de liberar y los hombres no han disipado las desavenencias que laceran el alma. El perdón es la cura porque no es una acción que requiera respuesta. El perdón es el punto y final, liberando al agente y al paciente de la espiral: afrenta-venganza y abriéndoles la posibilidad de recomenzar, cuya máxima expresión es la natalidad, la súbita y constante iluminación del espacio compartido que denominamos mundo, con la aparición de nuevos potenciales iniciadores; pues el ser humano arendtiano, aunque sopesado en sus debidas dimensiones (una de ellas la más simbólica, la muerte, la retirada definitiva), no viene al mundo para morir sino para crear, innovar; sujeto *poietico*, de *filia*, de *eros* en mayor proporción que de *thanatos*.

Bibliografía

- ARENDT, Hannah (1970). *Sobre la violencia*. México: Ediciones Joaquín Motriz.
- _____ (1974). *Los orígenes del Totalitarismo*. (Tr. Cast: Guillermo Solana). Madrid: Taurus.
- _____ (1984). *La vida del Espíritu*. (Tr.Cast. Ricardo Montoro y Fernando Vallespín). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- _____ (1993). *La Condición Humana*. (Tr. Cast: Ramón Gil Novales). Barcelona: Paidós.
- _____ (1995). *De la Historia a la Acción*. (Tr. Cast: Fina Birulés). Barcelona: Paidós.
- _____ (1997). *¿Qué es la Política?* (Tr. Cast: Rosa Sala Carbó). Barcelona: Paidós.
- ANTICH, Xavier (1994). “Nuestra Desventurada condición de supervivientes. (Fraternidad, amistad, amor)”. En: *En torno a Hannah Arendt*. (AA.VV.) Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- BIRULÉS, Fina y CRUZ, Manuel (Compiladores) (1994). *En Torno a Hannah Arendt*. Madrid: centro de estudios constitucionales.
- BIRULES, Fina (Comp) (2000). *Hannah Arendt. El Orgullo de Pensar*. Barcelona: Gedisa.
- BOELLA, Laura (2000). “¿Qué significa pensar políticamente?”. En: **Hannah Arendt. El Orgullo de Pensar**. Barcelona: Gedisa.
- COURTINE – DENAMY, Sylvie (1997). “El concepto de política en Hannah Arendt”. En: **Metapolítica**. Vol.1, N° 2. Centro de estudios de política comparada. México.
- CORRAL, Carmen (1994). “La natalidad: la persistente derrota de la muerte”. **En torno a Hannah Arendt**. (AA.VV) Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- DENNENY, Michael (1994). “El privilegio de nosotros mismos: Hannah Arendt y el Juicio” En: **El Resplandor de lo Público**. (En torno a Hannah Arendt). Caracas: Nueva Sociedad.
- ESPÓSITO, Roberto (1994). Hannah Arendt entre “voluntad” y “Representación”: para una crítica del decisionismo”. En: **El resplandor de lo público. (En torno a Hannah Arendt)**. Caracas: Nueva Sociedad.
- ESPÓSITO, Roberto. (2000). “¿Polis o comunitas?”. En **Hannah Arendt. El Orgullo de Pensar**. Barcelona: Gedisa.
- ESQUIROL, Joseph (1994). “En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio”. En: **En torno a Hannah Arendt**. (AA.VV.). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- HABERMAS, Jürgen (1986). “Hannah Arendt”. En: **Perfiles Filosóficos – Políticos**. Madrid: Taurus.
- HEYMANN, Ezra (2000). “En torno a la imaginación en Kant.” En: **Apuntes Filosóficos** N° 17. UCV. Caracas.
- HILB, Claudia (Comp) (1994). *El Resplandor de lo público. En Torno a Hannah Arendt*. Caracas: Nueva Sociedad.

KANT, Immanuel (1999). *Crítica de la Facultad de Juzgar*. (Tr. Cast: Pablo Oyarzún). Caracas: Monte Ávila.

LAFER, Celso (1994). *La Reconstrucción de los Derechos Humanos. Un Diálogo con el Pensamiento de Hannah Arendt*. México: Fondo de cultura Económica.

MALDONADO, Medardo (1997). "Hannah Arendt: Variaciones de la experiencia política". En: **Metapolítica**. Vol. 1, N°2. Centro de estudios de la política comparada. México.

MARTINEZ, Elena (1994). "La historia, relato de infinitos comienzos y ningún final". En: **En Torno a Hannah Arendt** (AA.VV). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

MASÓ, Anna (1994). "¿Dónde estamos cuando pensamos?" En: **En Torno a Hannah Arendt**. (AA.VV) Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

MEJUTO, Anabel (1994). "Relato Mundi." En: **En Torno a Hannah Arendt**. (AA.VV). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

PRINZ, Alois. (2002). *La Filosofía como Profesión o el Amor al Mundo. La Vida de Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.

SÁNCHEZ, Cristina (1994). "Paria o ciudadana del mundo". En: **En Torno a Hannah Arendt**. (AA.VV). Madrid: Centro de estudios Constitucionales.

TAMINIAUX, Jacques (1994). "Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt". En: **El Resplandor de lo Público. (En Torno a Hannah Arendt)**. Caracas: Nueva Sociedad.

VALENZUELA BOUSQUET, Felicitas (1999). "Hannah Arendt: Filósofa de nuestro tiempo". En: **Cuadernos de Filosofía**. N° 17. Dep. de Filosofía, Universidad de Concepción. Chile.

VOLLRATH, Ernst (1994). "Actuar y Juzgar. Hannah Arendt y la lectura de la Crítica del Juicio de Kant desde una perspectiva política." En: **El Resplandor de lo Público. (En torno a Hannah Arendt)**. Caracas: Nueva Sociedad.



REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº ESPECIAL 2024 - IMMANUEL KANT. 300 AÑOS

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en noviembre de 2024,
por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

**www.luz.edu.ve www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org**