

La confluencia entre el juicio y el *sensus communis* en la deliberación política, según Hannah Arendt**

RESUMEN

Hannah Arendt fue, entre los filósofos, una de las primeras en plantearse la cuestión de cómo podemos reconciliarnos con un mundo en el cual el fenómeno del totalitarismo ha disuelto nuestras categorías tradicionales de reflexión moral y de juicio. Según ella, la crisis de comprensión de este fenómeno no sólo atañe a las teorías políticas, sino que nos afecta a todos los seres humanos en nuestra capacidad de deliberación, en el ámbito de la esfera pública en la que cotidianamente actuamos. En este artículo intento mostrar cómo esta autora esclarece la relación entre juicio y acción, apoyándose para ello en una polémica interpretación neo-aristotélica de la *Crítica de la capacidad de juzgar* de Kant. Ella vislumbró en el «juicio reflexionante» kantiano una herramienta para fundamentar la 'validez intersubjetiva' de la acción política, que procede como una facultad capaz de contextualizar -'prudencialmente'- lo universal; rechazando, de esta manera, el enfoque reduccionista de subsumir un particular en un universal dado de antemano, tal como lo han pretendido establecer la mayoría de las concepciones teleológicas contemporáneas. En suma, la propuesta arendtiana nos provee de criterios hermenéuticos relevantes para reflexionar acerca de los problemas teóricos y prácticos asociados a la política democrática, en un mundo carente de certezas como resultado de la así llamada «crisis de la modernidad».

Palabras clave: Filosofía política, racionalidad comunicativa, hermenéutica arendtiana, Kant.

* Instituto de Filosofía. Universidad Central de Venezuela

** Este artículo es una versión revisada y ampliada de una ponencia titulada: «Entre Aristóteles y Kant: La influencia del *juicio* en la deliberación política según Hannah Arendt», que fue presentada en el Coloquio: *Dimensiones Filosóficas de lo Político*, organizado por el Post-Grado de Filosofía de la UCAB, en el marco de las V JORNADAS NACIONALES DE INVESTIGACIÓN HUMANÍSTICA Y EDUCATIVA (Caracas, 1,2 y 3 de diciembre, 2004).

ABSTRACT

Hannah Arendt was, amongst other philosophers, one of the first in question how we can reconcile with a world in which the phenomenon of totalism has dissolved our traditional categories of moral reflection and of judgment. Through her point of view, the crisis of comprehension of this phenomenon not only involves the political theories, but also affects all human beings in our capacity of deliberation, in the ambit of the public sphere in which we daily act. In this paper I intend to demonstrate how this author clarifies the relation between judgment and action, holding on to a polemic neo-aristotelic interpretation of the *Critic of our capacity to judge* by Kant. She saw in the «notion of reflective judgment» a kantian tool to fund the «Introspective Validity» of the political action, which proceeds as a faculty capable of contextualizing «prudentially» – the universal; rejecting in this way, the reductionism focus of subsume one particular in one universal given before hand, just as it has been pretended to establish the majority of contemporary teleological conceptions. In all, the arendtian proposal provides us with hermeneutic criteria relevant to have a reflection about the theoretical and practical problems associated to a democratic politic, in a world lacking of certainty as a result of the so called *crisis of modernity*.

Keyword: Philosophy, Politics, Communicative Rationality, Arendtian Hermeneutics, Kant.

Tal como lo he afirmado en otro ensayo (Kohn, 2003, pp. 79-80), la premisa de la que parte mi investigación sobre el aporte de Hannah Arendt a la fundamentación de una teoría de la deliberación política establece que, para emprender un examen riguroso y exhaustivo de los aspectos más relevantes del *ethos* político se debe desarrollar una reflexión crítica que permita determinar «el momento hermenéutico»¹ de las prácticas sociales, inherentes a la *vita activa* de los hombres en un ámbito particular. Es decir, que cualquier explicación en este ámbito, que aspire alcanzar un alto grado de verosimilitud, debe asumir como *telos* poner de relieve la posible significación que las experiencias analizadas puedan representar para los actores -y espectadores- políticos, y no intentar someter a prueba sus hipótesis (lo cual de todas formas es imposible, porque los hechos humanos son únicos e irrepetibles), bajo la equívoca presunción de que la *única 'verdad' científica* sólo se puede obtener a través de la corroboración o «falsación» de sus enunciados. En otras palabras, sostengo que las teorías políticas no pueden, ni deben, fundamentarse en la lógica 'estándar' de las ciencias sociales, sino, más bien, requieren buscar su fuente de certeza recurriendo a la *phronesis* (Aristóteles) y al *juicio reflexionante* (Kant).

En efecto, la *experiencia política*, como modo específico de *ser en el mundo* (Arendt), está constituida por el discurso y por la acción, por la capacidad de los seres humanos para humanizar el mundo por medio del diálogo, de la racionalidad comunicativa, de la participación en el debate y en la acción pública, acerca de lo que se comparte y que, por ello, está sujeto a 'la intervención' del juicio intersubjetivo; es decir, a la formación de un «pensamiento representativo» que cristalizará en un verdadero *sensus communis* entre los ciudadanos de una comunidad política.

¹ Utilizo la expresión *momento hermenéutico* desde la misma perspectiva de K.-O. Apel (1981, p. 217 y sig.), cuando afirma que *la verdad* ha de encontrarse -dilucidarse- siempre en una determinada construcción de sentido, que el propio Apel define como «la historicidad del sentido», en tanto ésta apunta hacia la *finitud* de los seres humanos, hacia su inmersión en la historia. De allí que, en última instancia, el momento hermenéutico -arguye el mencionado filósofo- consiste en tener en cuenta la *precomprensión* ya siempre articulada lingüísticamente en el sentido del «público estado de interpretado» del mundo, entretejido con las formas de vida correspondientes.

Desde este punto de vista, el uso discursivo de nociones tales como poder, libertad, autoritarismo, sociedad civil, régimen democrático -por mencionar algunos de los conceptos más frecuentes que hoy se utilizan en el ámbito de la así llamada ciencia política-, implica que sus significados se infieren y articulan a partir de formas relevantes de relaciones y prácticas humanas, por lo que de ninguna manera podrían ser analizados ni definidos de forma abstracta, ni considerados aisladamente. La *validez* de la argamasa categorial de una teoría social radica, entonces, en la capacidad que ésta tiene para aprehender experiencias específicas, que luego deberá contextualizar en concordancia con las implicaciones y consecuencias que éstas han generado.

Siguiendo este orden de ideas, sugiero que el filósofo político debería estar principalmente interesado en dilucidar aquellas experiencias -pasadas y presentes- que hoy son significativas para la vida del hombre. Además, debería procurar analizar las experiencias seleccionadas apelando al *sensus communis*, instando a que las opiniones debatidas le permitan determinar *la relevancia relativa* («el momento hermenéutico») de las actividades, instituciones y manifestaciones de la existencia humana dentro del contexto histórico en el cual se insertan. Sólo así puede la instancia crítica de este enfoque mostrar el carácter restrictivo del universo discursivo de la verdad dominante -denunciar su rigidez y ceguera ideológica- y ayudar a su desmitificación.

En las obras de Hannah Arendt he encontrado un sugerente *contexto de justificación* para la contrastación de estas hipótesis. De hecho, desde su Tesis Doctoral de 1928: *El concepto de amor en San Agustín* hasta su obra póstuma inconclusa *La vida del espíritu* (1975/77), esta autora buscó explayar una densa y compleja reflexión sobre los discursos y las acciones políticas, a fin de dar cuenta del carácter excepcional de la experiencia humana. Se adentró por tortuosos caminos y encrucijadas -poblados de relatos y violencia, de intelectuales y gente común, de gobernantes y víctimas- en busca de «destellos de luz» para poder interpretar los acontecimientos históricos y políticos, sin subsumirlos a una ley que los predetermine o supeditarlos a una verdad que los trascienda, es decir, 'visitando' la especificidad de la acción, pero, al mismo tiempo, resguardando la pluralidad de interpretaciones por parte de otras teorías explicativas.

Así, en su ensayo «Comprensión y política» -escrito en 1953 (Arendt, 1995)- la filósofa judía planteó la cuestión de cómo el fenómeno del totalitarismo ha afectado directamente a la política práctica y le ha asestado un duro golpe a las teorías políticas *ad usum*, las cuales han sido incapaces de confrontar este complejo dilema interpretativo debido a que siguen obstinadas en utilizar las mismas claves hermenéuticas que heredaron de la razón ilustrada. Y, como corolario, esta *crisis de la comprensión* tiene su equivalente *crisis del juicio* en el ámbito de la deliberación; es decir, se ha menguado nuestra capacidad de evaluar significados relevantes.

Arendt (1978, pp. 174-175) incluso llegó a sostener que aunque un discurso muestre que posee una estructura semántica cabalmente coherente, ello no sería suficiente garantía para asegurarnos de la ausencia de error, debido a que en el lenguaje hay «pensamiento congelado», ya que muchos de sus vocablos expresan significados petrificados o manipulados, por lo que deben ser contrastados, recurriendo a la confrontación pública entre distintas posturas, con la finalidad de reconstituir su sentido original.

La discípula de Heidegger se propone *des-cubrirlos*.² Trabaja estructurando conceptos, siguiéndoles la pista, contextualizándolos, de manera que, para ella, el «acto de conocer» tiene algo que ver con reencontrar y revivir un sentido que se ha diluido. Su *intencionalidad* radica en rastrear las huellas de los conceptos políticos hasta llegar a las experiencias concretas que les dieron vida a través de la búsqueda de su *relevancia* histórica y actual. De manera que, en este *espacio de apariciones*, compuesto por los hechos de los hombres que hablan y actúan, necesitamos una facultad mental por la cual asimilemos los fenómenos del mundo público y le demos sentido a los relatos de lo que los hombres han

² Siguiendo a Heidegger, Arendt considera que *la verdad* se da sólo como resultado de la *aletheia*, es decir, «de revelar lo que está oculto». Cabe acotar que el vocablo alemán utilizado por Heidegger en este contexto es el de «*Lichtung*», que significa *despejamiento* o, más precisamente, un claro de luz que se ha abierto en un espacio que se encontraba previamente a oscuras. Para Arendt, al igual que para Heidegger, *el acto de conocer* puede ser definido prosaicamente como una: «apertura a lo visible».

hecho. Esta facultad es precisamente la del *Juicio*, la que nos guía en este mundo en que constantemente irrumpen nuevas apariciones, y la que nos capacita para encontrar nuestro lugar apropiado en él. Por esta razón, en su ensayo *El pensamiento y las consideraciones morales*, ella concluye que «la facultad del juicio es la más política de las capacidades mentales del hombre» (Arendt, 1971, p. 446).

Arendt describe este enfoque ‘fenomenológico’³ como un proceso de cuidadosa atención hacia la respuesta inmediata de alguien ante un suceso que ha irrumpido y que le atañe; es decir, *la deliberación* (o «juicio reflexionante») de una comunidad de sujetos acerca de cómo una vivencia personal ante un fenómeno particular se convierte en significativo para el *sentido común* de la gente que ha compartido la experiencia en cuestión, obteniendo así el *status* de objeto para el conocimiento político; y, finalmente afirma, que la *comprensión* o entendimiento crítico intersubjetivo de un acontecimiento *político* «está estrechamente relacionada con esa *facultad de la imaginación* que Kant denominó: *Einbildungskraft*» (literalmente, ‘des-estructuración’) (Arendt, 1953, p. 79), que significa la capacidad para aprehender algo sin la presencia del objeto. La tesis medular de esta postura -desarrollada por Kant en su *Crítica a la facultad de juzgar*, y que tanto impactó a Hannah Arendt- es el problema de establecer que *la imaginación* es justamente una especie de juicio por medio de la cual se explica cómo una apreciación espontánea puede ser más que una mera ficción, sin necesidad de probar que es objetivamente necesaria, sino que basta con que sea compartida.

³Tiene razón Bhikhu Parekh (1981) cuando sostiene que «Hannah Arendt es la primera gran pensadora política en el mundo anglosajón en aplicar el método fenomenológico a la comprensión de la política»(p. X). Sin embargo, la propia Arendt aclara que «soy una especie de fenomenóloga, pero ¡cuidado!, no al modo de Hegel o de Husserl», Young-Bruehl (1982, p. 514).

La imaginación es, según ella, el «viento del pensamiento», la práctica que libera la facultad de juicio entendida como la capacidad de ascender con imparcialidad, es decir, sin la guía de ninguna norma, de lo particular a lo universal. Y, sobre todo, «la capacidad de distinguir [ecuánimemente] lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo» (Arendt, 1971, p. 446).

Con esta advertencia, nuestra autora se propone preservar la relación interna entre *la imaginación y la razón discursiva*, es decir, definir al juicio, incluso el estético, como una facultad intelectual. Lo consiguió mediante un recurso muy peculiar. Para ella, pensar es una actividad más de demolición que de construcción; su tarea es vencer obstáculos. Estos impedimentos son los dogmas que rigen nuestras vidas, aquellos valores, principios y conceptos que tienden a determinar nuestros juicios (o mejor: *pre-juicios*) como salvaguardas engañosas de una vida social irreflexiva. Arendt (1968, pp. 219-224) concluye que, aunque la 'verdad' del juicio («del gusto») no puede ser 'probada', su validez (*relevancia*) podría ser defendida sobre la base de acuerdos libremente alcanzados (el «sentido común») como resultado de una serie de debates públicos acerca de los juicios en cuestión; y como es intersubjetiva, está siempre sujeta a posibles reconsideraciones futuras.

Lo que Arendt plantea, siguiendo a Kant, es que el *Juicio reflexionante* actúa en una situación contingente, es decir, es un procedimiento que no debería fundamentarse en conceptos generales o normas, sino mostrar cómo fenómenos particulares afectan nuestro sentido moral. Pero ello no significa que los juicios que se emiten están desprovistos de significado, pues tal como afirmaba Kant, la facultad de juzgar opera a través de

la subsunción de la propia imaginación (a propósito de una representación por la que un objeto es dado) bajo la condición de que en general el entendimiento avance desde la intuición hacia conceptos (...) [el juicio del gusto debe] reposar, por tanto, en un sentimiento que permite juzgar el objeto, [de] conformidad [con su] representación (...) para el fomento de la facultad de conocimiento en su libre juego. (Kant, 1991, §. 35, p. 198)

El acto de juzgar implica además, para el filósofo de Königsberg, un compromiso para comunicar el juicio y para intentar persuadir a los *otros*, siendo la persuasión la propia razón de ser del juicio y no una acción externa a él. En palabras de Kant (1991, p. 252): «toda pretensión a la necesidad de asentimiento universal es una vacía ilusión sin fundamento, y un juicio [imaginado por el] gusto sólo merece ser tenido por correcto porque se encuentra que muchos convienen en vista del mismo».

De esta frase Arendt infiere que cuando Kant distingue el gusto de la preferencia subjetiva y de la verdad objetiva, lo hace, precisamente, para argumentar que el gusto es intersubjetivo; que cuando alguien alega que algo es bello, expresa una preferencia en la que asume que otros estarán de acuerdo. Incluso, aunque esta persona le atribuya a alguien más su juicio de que algo es bello, no estaría emitiendo un juicio objetivo, porque si le piden su justificación, no podría hacerlo en términos de un concepto universal abstracto de belleza. Más bien, la relevancia de dicho juicio es que es compartido; se fundamenta en un *sensus communis*⁵ sobre el significado estético que nos produce el objeto a nuestros sentidos, una vez que ha sido sopesado por el *pensamiento representativo*. En ello radica la ‘objetividad del analista político’, no en la neutralidad axiológica.

Arguye Arendt (1968, p. 241):

Me formo una opinión considerando el asunto dado desde distintos puntos de vista, teniendo presentes los (...) de [aquellos] que están ausentes; es decir, me los represento [mentalmente]. Este proceso de representación no adopta ciegamente las opiniones reales de aquellos que están en otra parte y por ello contemplan al mundo desde una perspectiva distinta; no es una cuestión de empatía, como si se tratara de ser o de

⁴ Para captar mejor la argumentación del filósofo de Königsberg, véase Kant, 1991, §. 40, pp. 246-251.

⁵ Para Arendt, al igual que para Gadamer, el *sensus communis* no es simplemente *sentido común*, entendido como una vaga opinión compartida por un grupo de seres humanos, sino «el sentido que funda la comunidad. Lo que da orientación a la voluntad humana. No una generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta.» (GADAMER, 1977, p. 50). A mi entender, es posible que para Arendt esta noción de *sentido común* no coincida con la racionalidad (*Rationalität*) pero, de ningún modo, está deslindada de la racionalidad (*Vernunftigkeit*) que rige nuestra vida y las ideas que dan cuenta de ella.

sentir como algún otro, ni (...) adherirme a la mayoría, sino de ser y pensar con mi propia identidad donde en realidad no estoy. Cuantos más puntos de vista tenga presentes en mi mente mientras estoy ponderando un asunto dado, y cuanto mejor pueda *imaginar* cómo podría sentir y pensar si estuviera en su lugar, tanto más fuerte será mi capacidad para el pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones finales, mi opinión.

Según Arendt, esta capacidad para el «pensamiento representativo» no es otra cosa que la *mentalidad ampliada* -expuesta por Kant en *La crítica del Juicio*- sin la cual no se hubiera podido conformar la facultad que tiene el hombre de juzgar. Y, si bien, ella misma sostiene que, a pesar de que Kant «no reconoció las implicaciones políticas y éticas de su descubrimiento» (Arendt, 1968, p. 241), el gran filósofo alemán tuvo el mérito de haber expuesto esta capacidad *imparcial* del juicio ‘intersubjetivo’.

Arendt (1982, p. 40)⁶ enfatiza que esta comunicabilidad de los juicios es precisamente a lo que apuntaba Kant cuando destacaba la importancia del *uso público de la propia razón* y la necesidad de someter las tradiciones, las ideas, los propios intereses a un examen libre y público. Ciertamente, de esta manera de ejercer el pensamiento crítico -aduce ella- se desprende la conexión esencial entre la libertad de expresión y la libertad de pensamiento, es decir, la mutua implicación entre el juicio político y la razón comunicativa.

El objetivo que se propone Arendt, al investigar la naturaleza del juicio, es revelar una facultad del pensar a través de la cual nos situamos en el mundo de la experiencia sin depender de reglas ni métodos contruidos *a priori*, y así, abrir un espacio a la deliberación que está siendo cada vez más restringida como consecuencia de la usurpación de la libre confrontación de opiniones por la aplanadora de las supuestas verdades de la razón tecno-científica.

⁶ Así, en otro ensayo, Arendt (1995, p. 46) afirma: «Sin este tipo de imaginación, que en realidad es la comprensión, no seríamos capaces de orientarnos en el mundo. Es una brújula interna de la que disponemos. Somos contemporáneos sólo hasta donde llega nuestra comprensión. Si queremos estar en armonía con esta tierra, incluso al precio de estar en armonía con este siglo, debemos participar en el interminable diálogo con su esencia».

De este modo, la filósofa judía recurre a la *Crítica del Juicio* de Kant para obtener los recursos conceptuales que necesita para resolver el problema que ella denomina «*Denken ohne Geländer*» («pensar sin barandilla») (Cf. Arendt, 1992, pp. 17-21; Arendt, 1995, pp. 167-171), con lo cual quiere decir reflexionar, sin aferrarse a aquellas ideas⁷ que han sido impuestas sobre los acontecimientos por la *autoridad* de la ideología o la *coerción* de la historia ('oficial'). O, como la propia Arendt lo expresa: «[consiste en] un nuevo tipo de pensamiento que no necesita ni pilares ni soportes, ni normas ni tradiciones que se muevan con libertad en un terreno nada familiar» (Arendt, 1992, p. 20). La verosimilitud que pretende un *juicio reflexionante* -que se pronuncia sobre un fenómeno, justamente porque que no debe fundarse en conceptos preestablecidos- no tiene el carácter coactivo de la verdad o de la prueba concluyente, sino que requiere solicitar el asentimiento de los otros; es decir, «cotejarlo» como sostiene Arendt; y esto significa la liberación de las condiciones privadas subjetivas del juicio, para reflexionar sobre la experiencia desde el punto de vista *del sensus communis*.

Arendt es atraída hacia este enfoque porque si ella puede argumentar que el juicio político no es una derivación de la razón práctica (o juicio moral) sino, en cambio, es una forma de gusto, entonces ella puede justificar perfectamente la posibilidad de deslastrarse de las 'verdades', dogmas, o -parafraseando a Foucault- saberes disciplinarios, que las ciencias nos quieren imponer como fórmulas de acceso al conocimiento. En otras palabras, se trata de estimular la elaboración de *juicios* que tengan el valor de interpelar a la realidad, en vez de elegir la comodidad de atrofiarse como en el caso de los dogmas que se vuelven insensibles a ella, y que les basta con fundamentarse en normas preestablecidas.

El «pensar sin asideros» es, en efecto, una de las pautas hermenéuticas que más se vincula con la interrelación entre la imaginación y el «juicio reflexionante» intersubjetivo.

⁷ Arendt las define como: «categorías y fórmulas que están fuertemente inculcadas en nuestra mente, pero cuyas bases de experiencia han sido olvidadas y cuya plausibilidad reside más bien en su consistencia intelectual que en su adecuación con los eventos actuales» (Arendt, 2003, p. 37)

Arendt lo define como «la facultad de juzgar *particulares*, sin subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden ser substituidos por otros hábitos y reglas» (Arendt, 1978, pp. 192-193). Es, finalmente, un modo de proceder del *Selbsdebken* («pensar por uno mismo») en el que las nociones básicas no son utilizadas como *muletillas*. De esta manera, hace un llamado a renunciar al uso -o mejor, abuso- de conceptos estandarizados y a crear nuevas o *resignificar* viejas categorías de análisis que estén inspiradas en el compromiso propio con el fenómeno que se desea examinar; es decir, aproximaciones a la realidad que surgen como producto del *sentido común*, del imaginario colectivo, del juicio intersubjetivo, respecto de una experiencia particular.

Se trata de una forma de estar juntos (juicio compartido, comunidad de gusto) donde nadie gobierna y nadie obedece. Donde las personas se persuaden unas a otras (...) Esto no significa negar que el interés, el poder y la norma (...) sean conceptos políticos muy importantes y hasta centrales (...) La interrogante es: ¿Son conceptos fundamentales o se derivan de la vida-en-común que, a su vez, surge de una fuente distinta? (Compañía-Acción). (Arendt, citado por Beiner, 1982, p. 141).

No cabe duda que, la *metáfora de la barandilla* es una de las ingeniosas maneras por medio de la cual Arendt intenta resolver la antinomia entre el escepticismo particularista y el universalismo abstracto. Subir o bajar por una escalera sin pasamano puede ser más agotador y quizás más arriesgado que asido a él, pero es más vigorizante. Si las fórmulas abstractas son al pensamiento crítico lo que una innecesaria muletilla sería para un ágil escalador, entonces debería ser posible pensar sin fórmulas y sin abandonar completamente el compromiso con los principios. El valor de este esfuerzo consiste en elaborar *juicios* que tengan el valor de interpelar a la realidad, en vez de elegir la comodidad de atrofiarse como en el caso de los dogmas que se vuelven insensibles a ella y que les basta con fundamentarse en normas preestablecidas. (Cf., Arendt, 1978, pp. 75-79 y 85-89).

En sus ensayos recogidos en *Entre pasado y futuro* y en su libro *Hombres en tiempo de oscuridad*, la autora explicita su aproximación epistemológica como un «relato vivo» contado por un 'visitante', quien -a través de su *imaginación*- va descubriendo un sentido que se le pudo haber escurrido a los actores o protagonistas del suceso. Para la filósofa judía, la reconciliación con un mundo hostil sólo se da en la comprensión, y comprender es «atraer» los fenómenos al campo de su significación posible; es darle un sentido a lo que aparece. Empero, la teoría política resultante no podría pertenecer al reino de la verdad científica. Sólo la facultad de *juicio intersubjetivo* de investigadores acuciosos y sensibles puede determinar si un suceso merece ocupar un sitio en el tiempo y si debe ser conmemorado como tal. Así lo expresa, en el mentado artículo: «Comprensión y Política» de 1953.

Sin este tipo de imaginación, que en realidad es la comprensión, no seríamos capaces de orientarnos en el mundo. Es la única brújula interna de la que disponemos. Somos contemporáneos sólo hasta donde llega nuestra comprensión. Si queremos estar en armonía con esta tierra, incluso al precio de estar en armonía con este siglo, debemos participar en el interminable diálogo con su esencia. (Arendt, 1995, p. 46)

No obstante, la propia Arendt admite que las estructuras significantes de nuestro pensamiento, y de nuestra acción, no son fácilmente aprehensibles y, por ende, requieren de indagaciones exhaustivas y, también, como hemos visto, de *mor* imaginativo. Por ello, 'contra Kant' -y, por cierto, muy cercana a Aristóteles, en este punto- sostiene que los conceptos se hallan 'incrustados' en la experiencia y no son 'impuestos' por el *visitante*; es decir, por el filósofo o el científico. Obsérvese cómo lo expresa la filósofa judía (1968, pp. 14-15) en el siguiente pasaje de su «Prefacio» a *Entre pasado y futuro*:

Cuando el hilo de la tradición [Arendt se refiere a la *razón ilustrada*] finalmente se rompió [con el advenimiento del totalitarismo], la brecha entre pasado y futuro cesó de ser una peculiar condición del pensamiento y de estar restringida, como experiencia, a los pocos que habían hecho del pensamiento su principal actividad, convirtiéndose así

en (...) una perplejidad para todos; es decir, se transformó en un hecho políticamente relevante (...) Esta *experiencia* es una experiencia en el pensamiento (...) y, al igual que todas las vivencias, [éste] (...) sólo puede ser [realizado] a través de la práctica (...) mi suposición es que el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de la experiencia vivida y que debe mantenerse vinculado a ellos como los únicos indicadores para orientarse. (p. 14)⁸

"Este gradual desplazamiento", que yo interpreto que va de la *comprensión fenomenológica-prudencial a la crítica del juicio* no es, según Arendt,

arbitrario, porque hay un elemento de experiencia en la interpretación crítica del pasado, una interpretación cuyo principal objetivo es descubrir los auténticos orígenes de los conceptos tradicionales para poder destilar de ellos nuevamente su espíritu original, el cual se ha evaporado tristemente de las mismas palabras clave del lenguaje político - tales como libertad y justicia, autoridad y razón, responsabilidad y virtud, poder y gloria - dejando tras sí cáscaras vacías con las que ajustar casi todas las cuentas. (p. 15).

Visto de esta manera, la percepción, intencionada o no, ocurre mas bien durante el proceso de la interpretación hermenéutica,⁹ y para fundamentarlo, la autora de *La condición humana* recurre a la *phronesis* (la sabiduría práctica) aristotélica, la cual nos revela la naturaleza del mundo hasta el *momento* en que -a través de la aprehensión que realiza nuestro *sentido común*- el mundo deviene la *experiencia* que tenemos en común. La *doxa* expresa la diversidad de perspectivas humanas sobre el mundo y el juicio es la actividad en la que compartimos el *Amor Mundi*. (Cf., Arendt, 1968, p. 221 y Cf., Kohn, 2001).

Como corolario, Hannah Arendt sostenía que la mundanidad de este mundo -*ta anthropina pragmata*- se constituye como un espacio fenoménico de aparición de las personas en sus acciones, opiniones e instituciones; y el juicio, en tanto facultad de juzgar intersubjetiva, es el sentido que le da el carácter de *koinonía*, de lo común, a los asuntos humanos-mundanos.

En otras palabras, tal como lo he estado señalando a lo largo de este ensayo, Arendt define el Juicio como aquella actividad del pensamiento que en su percepción del mundo, logra proporcionar el horizonte de sentido que

⁸ Los entre-corchetes son míos.

⁹ He abordado este tema con cierto detenimiento en otro ensayo. (Kohn, 2003, pp. 72-79).

conforma el espesor de la experiencia de los hombre; y, ciertamente, esta fuerza imaginativa del pensamiento, al retraerse de lo que aparece, mantiene una relación con la intuición acerca de lo que ya dejó de ser y lo que todavía no es.

Por lo tanto, la facticidad del *Juicio reflexionante* se circunscribe a un ámbito que ni existe objetivamente ni se puede intuir subjetivamente; se trata de una razón que es interpersonal y *mundana*. La pérdida de ese sentido es lo que ella expone como «la peligrosa marca de la modernidad». (Arendt, 1993, pp. 344-349). La amenaza al juicio planteada por el sojuzgamiento del hombre, «que no es más que un aspecto del aún creciente mundo de la alineación del hombre en la época moderna», por la cual toda realidad pública es radicalmente privatizada y toda pretensión de verdad se convierte en dogma. Contra ese sojuzgamiento «no hay juicio que pudiera sostenerse: todos ellos fueron reducidos al nivel de sensaciones y cayeron al nivel sensorial más bajo de todos, la sensación del sabor (...) [p. ej.] la preferencia por el consomé de almejas sobre la sopa de guisantes» (Arendt, 1968, p. 53).

Si bien muchos autores señalan que, por mucho tiempo, Arendt vinculó ese «fracaso del sentido común» principalmente al abandono por parte de los modernos del concepto aristotélico de *phronesis*, (Cf., Beiner y Nedelsky, 2001, pp. 155-156, 166-168, 194-196 y 300-302) sugiero, sin embargo, que ella nunca pretendió ‘renunciar’ a Aristóteles para ‘recuperar’ a Kant, sino que su intención fue siempre la de fusionar el punto de vista aristotélico de la comprensión, como un aspecto de la *phronesis*, con la interpretación kantiana del Juicio (estético), como una facultad de *mentalidad extendida* o de *pensamiento representativo*. «Pensar en el lugar de todos los demás» (Arendt, 1968, p. 220)

Arguye nuestra autora:

La capacidad para juzgar es una habilidad política específica en el exacto sentido denotado por Kant, es decir, la destreza para ver las cosas no sólo desde el punto de vista propio, sino desde la perspectiva de todos aquellos que estén presentes; (...) El juicio es la habilidad que permite orientarse en el reino público, en el mundo [que tenemos] en común (...). Estas percepciones son virtualmente tan viejas como la experiencia política articulada. Los griegos llamaron a esa habilidad *phronesis*, o perspicacia, y la consideraron la principal virtud o la excelencia del hombre de Estado, a diferencia de la sabiduría del filósofo. (Arendt, 1968, p. 221)

Si bien, un análisis minucioso del Libro VI de *Ethica Nicomachea* nos advierte que de ningún modo *sabiduría práctica* debe confundirse con *capacidad de juicio*, no cabe ninguna duda que, para Aristóteles la segunda es un componente esencial de la primera. No se puede poseer *phronesis* sin un juicio madurado (*gnome*) por la auscultación de la experiencia, y la capacidad de juzgar, que sólo es posible respecto de «hechos particulares últimos» es una de las *virtudes* que distinguen al hombre de sabiduría práctica. En palabras del estagirita:

El entendimiento (*kritike*) implica el uso de nuestra facultad de opinión al juzgar los enunciados hechos por otra persona acerca de cuestiones que pertenecen a la esfera de la sabiduría práctica (...) y al juzgar correctamente tales enunciados, pues 'buen' entendimiento significa que el juicio es 'sólido'. (Aristóteles, 1143^a12-16, 1978, p. 392)

Arendt interpreta la *phronesis* como un proceso de formación de opinión, determinado por aquellos en cuyos lugares alguien piensa y aplica su propia mente, de manera tal que «una cuestión particular tiene que develarse para que pueda ser apreciada desde toda perspectiva posible, hasta [el momento en que su aparición] (...) se hace transparente por toda la luz de la comprensión humana» (Arendt, 1978, p. 242). El juicio discrimina entre las apariencias tal como éstas se revelan, y capta toda la riqueza fenoménica de ellas. Por lo tanto, la capacidad de *phronesis* para percibir las cosas como son, es decir, como se manifiestan fenoménicamente, está estrechamente relacionada con la naturaleza de la política como descubrimiento (Cf. Arendt, 1978, pp. 64 y 81). De este modo, *la política* queda definida por la fenomenalidad, como autorrevelación, en un mundo lleno de nuevos *espacios de aparición*; y el juicio, por decirlo así, confirma el *sentido* de aquello que se ha descubierto.

Sin embargo, el juicio es condición necesaria pero no suficiente de la *phronesis*; según Eric Voegelin, el juicio mantiene una distancia *apropiada* entre el sujeto y el objeto, mientras que la *phronesis* trata, precisamente, de colmar esta brecha, convirtiéndola en *euopraxia*. «El *synetos*, el hombre de buen juicio, sabe cómo evaluar correctamente, pero no por ello se vuelve *phronimos*, quien actúa correctamente (*virtuosamente*) y con eficacia» (Voegelin, 1978, pp. 69-70).

En resumen, la prudencia, sería para Aristóteles, en términos austinianos, la ‘acción perlocucionaria’ que se deriva del ‘buen juicio’ ilocucionario.

Empero, cabe advertir que la reivindicación de la *phronesis*, en el caso de Arendt, tiene que ver más con la comprensión que con la prescripción, y que la prudencia, en su caso, opera dentro de una perspectiva a partir de la cual resultaría inconsistente recomendar soluciones instrumentales o políticas específicas. Ella nunca pretendió fundamentar (alejándose así de Aristóteles) a la teoría política como una ‘filosofía práctica’,¹⁰ es decir, como una extensión de una doctrina filosófica orientada a la vida (política) ‘buena’; por el contrario, destinó, sus escritos a estimular la deliberación (y sobre todo *la imaginación*) en torno a criterios propios de investigación y de producción de conocimiento, dentro de una disciplina, a saber, el pensamiento político, cuyos métodos y *corpus* teórico difieren, según ella, tan diametralmente de aquellos que por convención han recibido la rúbrica de ‘científicos’.

De allí que Arendt reitere con tanta frecuencia su convicción de que los acontecimientos políticos, al configurarse dentro de una red conformada por una pluralidad de eventos, no pueden ser objeto de indagación a través de los cánones de otras disciplinas, sino que -tal como lo hemos venido señalando a lo largo de este artículo- deben ser apreciados como ‘objetos estéticos’, porque, al igual que estos últimos, la experiencia política no puede ser explicada en términos cuantitativos, ni juzgada con referencia a un propósito externo o principio:

La actividad del gusto decide cómo este mundo tiene que verse y sentirse, independientemente de su utilidad y de nuestros intereses vitales en él. (...) El gusto juzga al mundo en sus apariciones y en su mundanidad; su interés en el mundo es puramente ‘desinteresado’ (...)

¹⁰ Interpreto la noción de *filosofía práctica* en el mismo sentido que le da Henry Sidgwick (1981) cuando utiliza este término para distinguir a la filosofía moral normativa y a la ética aplicada de la metafísica y de la ontología moral. Por otro lado, la filosofía práctica a la que me refiero nada tiene que ver con una pragmática comprensión cotidiana de una ‘sabiduría’ filosófica siempre dispuesta a poder aplicarse en la práctica, sino más bien se trata, como muy bien lo ha dicho Richard Bubner (1984, pp. 249 y sig.), de una teoría, en cuyo lugar más elaborado comienza una práctica que debe protegerse siempre contra la manipulación o sustitución por una ideología.

Además, lo corriente es considerar a los juicios del gusto como arbitrarios, ya que no son vinculantes en el sentido de los hechos demostrables o de la verdad susceptible de ser contrastada a través de la argumentación. (Arendt, 1968, p. 222)

Los juicios (del gusto), en contraste con el argumento filosófico orientado a la verdad, son persuasivos (al igual que las opiniones políticas) y persuaden con la esperanza de que, a la postre, el mismo 'placer' (i.e. *razonamiento*) sea compartido por otros (Cf. Arendt, 1968, pp. 222-223).

No es de extrañar, entonces, que Arendt prefiera acudir a la *Tercera Crítica* de Kant para nutrir su propio enfoque epistemológico. Esto se debe a que ella encuentra en la formulación kantiana sobre el juicio y, en particular, en su definición de la *mentalidad ampliada*, la consideración de la *sociabilidad básica del hombre*, una condición que articula la pluralidad de los hombres como seres sensibles y dotados de sentido común en relación a otros hombres dentro de una comunidad y que hace comunicable nuestro sentimiento como una representación dada, sin que medien conceptos preestablecidos (Arendt, 1982, pp. 19-27, 63 y 70).

De modo que, para Arendt, el Juicio es la facultad política por excelencia; y el pensamiento representativo y la equidad son los atributos exigibles a aquellos que deseen participar en el reino público. Ella asume la *mentalidad ampliada*, o *pensamiento extendido* -vislumbrada por Kant en la *Tercera Crítica*- como la disposición de un sujeto a tomar en cuenta y confrontar su parecer con las opiniones de distintos sujetos, durante el proceso de su aprehensión de un objeto dado, con el fin de encontrar el *sensus communis* entre todos los puntos de vista particulares que se han emitido sobre el objeto en cuestión. Más aún, Arendt (1968, p. 220) describe a la facultad del Juicio crítico intersubjetivo como un proceso de reflexión que está «siempre y principalmente sujeto a una comunicación anticipada con otros con quienes yo sé que debo finalmente llegar a algún acuerdo, en torno a lo que favorece al mundo común y lo que lo amenaza».

Es así como el Juicio coloca en primer plano la relación original entre pensamiento y acción, a través de la imaginación, que según ella ha estado desempeñando, siempre, un valor fundamental en la *revelación* de 'la verdad' de los hechos que compartimos los hombres en el mundo. Juzgar significa pensar y expresar lo que se hace o la opinión que se tiene sobre algo acontecido, es decir, asumir posición sobre lo que sucede. Un pensamiento político novedoso y esclarecedor es aquel que es capaz de transmitir el sentido profundo y original de un acontecimiento que se ha *comprendido* desde múltiples puntos de vista; al mismo tiempo, no teme *juzgar* intersubjetivamente las influencias de ese suceso o producto cultural. Además, el juicio «decide no sólo cómo debe apreciarse el mundo sino también quiénes están ligados a él» (Arendt, 1968, p. 223). Define un *sentido común* de pertenencia y, al igual que la política misma se «revela a sí misma hasta el punto en que se ha liberado de las idiosincrasias meramente individuales» (*Ibid.*). De esta manera, el «gusto es la capacidad *política* que verdaderamente humaniza lo bello y crea una cultura» (Arendt, 1968, p. 224).

Esta interpretación le sirve, finalmente, para describir la representación dialógica de un juicio; es decir, el circuito conductor entre un sentir y el pensar, en el contexto de una «comunidad de comunicación» que se forma como resultado de las múltiples 'visitas' efectuadas y cotejadas entre los participantes dispuestos a examinar y debatir un suceso que les ha llamado la atención.

Los juicios (*opiniones*) son el resultado de la *visita* que realiza el pensamiento crítico, a través de la imaginación, a un acontecimiento notable que ha llamado su atención y que es comunicado a otros actores y espectadores que lo comparten entre sí. En ello radica la 'objetividad del analista político', no en la neutralidad axiológica. En efecto, Arendt identifica la actividad del juicio con la distancia de la imparcialidad y considera que analizar la política desde la perspectiva de la hermenéutica, es decir, como resultado del debate público acerca de la validez de los discursos y de la facticidad de las acciones, implica de entrada asumir una postura crítica despojada de intereses subalternos.

La función del Juicio es, pues, -según Arendt (1982, p. 43)- entrenar «a la imaginación de uno para ir de visita» y *visitar* involucra el trabajo que hace el pensamiento representativo durante la acción de juzgar un acontecimiento.

El 'visitante' -es decir, el pensador político- decide cómo ver los acontecimientos que advienen al mundo y la pluralidad de puntos de vista le obliga a un cierto grado de 'imparcialidad' como requisito para sustentar la *relevancia* de su juicio; es decir, su validez depende siempre del asentimiento de los otros; debe ser permanentemente debatido. Dicho de otro modo, para que un juicio sea *significativo*, éste requiere de la existencia de una *koíné* del sentido -que no sea producto de una actividad privada que pueda ejercerse en soledad- hasta el punto que las opiniones de los ausentes también deben ser ponderadas, como si fueran nuestras. Y esto, porque son justamente los acuerdos -entendidos como consentimiento acerca de la verosimilitud de nuestros enunciados sobre el mundo- los que prefiguran la identificación entre *sentido constituido*, en tanto criterio de relevancia, y la *pretensión de verdad* de cualquier pensamiento político, en el seno de una comunidad política plural.

Además, el trabajo de la imaginación, *al visitar*, me distancia de lo familiar y me lleva a puntos de vista que no me son familiares. El propósito de esta instancia abstracta es alcanzar un tipo de igualdad formal entre uno mismo y los otros, al convertirme en 'otro' para mí mismo. El *momento hermenéutico* de la *visita* fomenta una igualdad práctica de los asuntos al multiplicar las historias en las cuales yo me imagino que soy un actor. Es por ello que para que un juicio sea válido es necesario remitirlo a un acuerdo fundamentante con el otro y esto significa la liberación de las condiciones privadas subjetivas del juicio para reflexionar sobre el propio juicio, tomando en cuenta los juicios de los otros, es decir, desde un «punto de vista universal», aunque contextualizado. O, para decirlo de una manera más sencilla, mientras el filósofo kantiano trasciende (universaliza) su propia posición para adoptar el punto de vista de cualquier hombre, el 'hermeneuta arendtiano' imagina cómo él podría sentir y pensar (particulariza) como si fuera uno de los personajes involucrados en cada una de las historias que resultan de los hechos acaecidos. Ciertamente, para Arendt, en *The Life of the Mind* -como bien lo explica Manuel Toscano- «(...) el juicio es una facultad autónoma encargada de hacer el camino inverso del pensamiento -la vuelta del sentido y lo universal hacia la singularidad y contingencia del mundo de los fenómenos- y de dar solución a los problemas que suscita el 'abismo de la libertad' que abre la voluntad» (Toscano, 1990, p. 118).

La '*visita*' hermenéutica a los fenómenos políticos posibilita, en efecto, apreciar cuán diferente se ve el mundo desde posiciones inusuales, precisamente porque se parte de que la verdad única no existe. Pero, el que hayan muchos 'visitantes' y se escuchen e investiguen diferentes teorías políticas, no excluye la posibilidad de entendimiento. El explicar eventos desde distintos puntos de vista implica que *la verdad* no es otra cosa que el resultado de un compromiso con la pluralidad humana, que las variopintas interpretaciones de los científicos sociales logren hacer significativo el mundo que tenemos en común las distintas comunidades y culturas. Por último, el juzgar los asuntos públicos como ciudadanos es indispensable para nosotros porque nos ayuda a comprender y respetar la diversidad de ideas que tenemos del mundo que compartimos, o como diría Arendt (1992, p. 75:

La unidad de la humanidad y su solidaridad no pueden consistir en un acuerdo universal sobre una religión, o una filosofía o una forma de gobierno sino en la creencia de que los varios aspectos que forman una Unidad se manifiestan y ocultan al mismo tiempo en la diversidad.

En suma, el proyecto de Hannah Arendt -al decir de una de sus más connotadas biógrafas: Elizabeth Young-Bruehl (1982, pp. 375 y 431)- era buscar una «forma de reunir moral y política», proyecto que podemos definir como una 'ética de la responsabilidad por el mundo que tenemos en común'. Un «*amor mundi*» que ha de ejercerse, a través del juicio y de la acción, que se derivan del diálogo y de la cooperación humanos, y que siempre está atenta a los límites que marca 'el contrato originario' de la libertad del pensar, con su irrevocable «principio de publicidad» como mediador y garante de la pluralidad.

Está claro, sin embargo, que el *amor mundi* no sólo se expresa a través de la actividad política (Kohn, 2001, pp. 161-191).¹¹ La historia, la narración, el arte y la poesía son todos caminos para encaminarse hacia el mundo y reapropiarse de él. Al *visitar* -prudencial y fenomenológicamente- las historias generadas por la acción los historiadores, narradores, artistas y poetas le otorgan al mundo su relevancia y nos proveen de una experiencia común plena de significados, sin necesidad de acudir para ello a las 'muñecas' de la ciencia.

¹¹Sobre el concepto arendtiano de *amor mundi* y su relación con la facultad de juzgar y con la imaginación, puede consultarse mi ensayo (Kohn, 2001b).

Cultura y política, entonces, se mantienen juntas pues no es el conocimiento o la verdad lo que está en juego; lo están, más bien, el juicio y la decisión, el intercambio juicioso de opinión acerca de la esfera de la vida pública y del mundo común; y la decisión sobre qué tipo de acción debe efectuarse en su seno, al igual que la manera de cómo reflexionar a partir de este momento acerca de qué clase de cosas habrán de aparecer en él. (Arendt, 1968, p. 223)

De manera que el *amor a la libertad* (supuesto en la teoría de Arendt del *juicio político*) y la *responsabilidad por el mundo* (que provee un espacio y un registro y un contexto y una orientación *-phronesis-* para la acción) -a pesar de que son valores contingentes- son la sustancia nutriente para la *acción política* y, por ello, son quizás también un puente sobre el abismo del relativismo. Así, sólo cuando alguien se compromete con la política y practica ambos valores adquiere la condición humana de ciudadano. Ser un ciudadano, en sentido arendtiano, es amar la libertad y cuidar el mundo.

En efecto, tal como lo reitero en otro ensayo (Cf. Kohn, 2000, pp. 87-110), este interés por lo político -como autorrevelación de los hombres en el *public realm*, escenario en el que debaten e interactúan con sus pares dentro de una pluralidad irreductible conlleva a Arendt a una concepción comunicativa del poder (*macht*) que de ninguna manera puede ser arbitrariamente ejercida (*gewalt*) por una autoridad o élite gobernante. Nuestra autora plantea enfáticamente que «el debate constituye la verdadera esencia de la política» (Arendt, 1978, p. 241). Y ese diálogo, evidentemente, no tiene sentido si no se toma en cuenta *la pluralidad*. La idea de esfera pública, en suma, es entendida por Arendt como un *espacio de relaciones* entre individuos, quienes -a través del discurso y sus acciones- contribuyen a modelar el mundo que tienen en común como un horizonte de entendimiento y encuentro entre ciudadanos.

Es por ello que sostengo -siguiendo a Arendt- que todo juicio político, cuyo objetivo sea dar cuenta de la experiencia humana, debe asumir, como su punto de partida, que el *proceso de comprensión hermenéutico* de dicha experiencia es el resultado de la contrastación entre las distintas percepciones que los hombres comparten acerca de las consecuencias generadas por su propia *praxis*; proceso que, a su vez, deviene en un tipo de racionalidad discursiva que ha sido penetrada por el *juicio intersubjetivo* y, por su mediación, valida aquellas decisiones alcanzadas (no de manera procedimental, sino a través de una ponderación valorativa;

es decir, por medio de la *phronesis*) por el acuerdo resultante de la confrontación entre una *pluralidad de opiniones* que se han debatido en la esfera pública . En las inmejorables palabras de Arendt:

La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos (...). Vivir juntos en el mundo significa, en esencia, que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común (...). La realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común (...) Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad humana en el mundo. (Arendt, 1993, pp. 62 y 66).

Apoyándome en el pensamiento político de Hannah Arendt, y con ello concluyo, mi posición es que para *interpretar* hermenéuticamente el significado de las praxis y de los discursos políticos, es necesario desarrollar criterios y juicios de valor que sean debatidos por los miembros de cada comunidad de intereses compartidos, mediante un proceso de comunicación y aprendizaje, con el fin de que dichos *ciudadanos* sean capaces de pronunciarse acerca del cíclopeo problema de la coexistencia y el reconocimiento entre culturas, y la sustitución gradual de formas políticas que coartan su libertad a actuar, su derecho a opinar y a involucrarse con relación a todos los asuntos que les conciernen. La única manera de llevar a cabo este *élan*, con alguna expectativa de éxito, es cuestionando y modificando los discursos (sobre todo los de aquellos que pregonan poseer la única verdad posible) y asumiendo la responsabilidad solidaria de participar en la construcción de un mundo cívico común.

Referencias Bibliograficas

- APEL, K-O. (1981). *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.
- ARENDT, H. (1953). «Rejoinder to Eric Voegelin's review of *The origins of Totalitarianism*». *Review of Politics*, XV, 1, pp. 76-84.
- ARENDT, H. (1968). *Between past and future: Eight exercises in political thought*. New York: The Viking Press.
- ARENDT, H. (1971). «Thinking and Moral Considerations: A lecture». *Social Research*, 38, 3, pp. 417-446.
- ARENDT, H. (1978). *The life of the mind*, Vol. 1, *Thinking*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- ARENDT, H. (1982). *Lectures on Kant's political philosophy*. (Ronald Beiner, comp.). Chicago: The University of Chicago Press.
- ARENDT, H. (1992). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- ARENDT, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (1995). «Comprensión y política». *De la historia a la acción*. (Manuel Cruz, comp.). Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (2003). «Personal Responsibility Under Dictatorship». *Responsibility and Judgment*. (Jerome Kohn, edit.). New York: Schocken Books, pp. 17-48.
- ARISTOTLE (1978). *Nicomachean Ethics*. (*Britanica Greats Books*, T. 9, Vol. II.), Chicago: Encyclopædia Britannica Inc., pp. 335-436.
- BEINER, R. (1982). «Interpretative essay». ARENDT (1982), pp. 89-156.
- BEINER, R. Y NEDELSKY, J. (2001). *Judgment, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt*. Lanham. USA: Rowman & Littlefield.
- BUBNER, R. (1984). *La filosofía alemana moderna*. Madrid: Gredos.
- GADAMER, H. G. (1977). *Verdad y método*. Vol. 1, Salamanca: Sígueme.
- HABERMAS, J. (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1979). *Communication and evolution of society*. Boston: Beacon Press.

- KANT, E. (1991). *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila.
- KOHN, C. (2000). *Las paradojas de la democracia liberal: La ausencia del hombre en el 'Fin de la historia'*. Caracas: eXd.
- KOHN, C. (2001). «El papel de la imaginación en la recuperación del sentido de *Amor Mundi*: Hannah Arendt y la hermenéutica». *Filosofía* (Revista del Postgrado de la Universidad de Los Andes), 12, pp. 161-191.
- KOHN, C. (2003). «El problema de la 'verdad' histórica: Una aproximación a la hermenéutica arendtiana». *Episteme NS*, 23, 2, pp. 59-93.
- PAREKH, B. (1981). *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*. London: The Macmillan Press.
- RAWLS, J.(1979). *Una teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SIDGWICK, H. (1981). *The methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- TOSCANO MENDEZ, M. (1990). «Juicio y comunicación en Hannah Arendt: una lectura política de *La Crítica del Juicio*». *Sistema*, 99, pp. 117-127.