

EL VALOR DE JUZGAR DE HANNAH ARENDT

TOMÁS VALLADOLID BUENO

1. De Hannah Arendt nos han sido legadas un conjunto de reflexiones, con marcado tinte kantiano, sobre la problemática del juicio; reflexiones que, al presentarse diseminadas a lo largo de una serie de estudios y de conferencias, no conforman un verdadero cuerpo de libro (Cf. Arendt, 1995, 136ss; 1997, 54–57; 2002, 31ss y 116ss; y 2003a). Además, tales aportaciones eran sólo el adelanto de un estudio exclusivo y sistemático que esta pensadora tenía en proyecto realizar una vez que habían visto la luz sus aportaciones sobre el pensamiento y la voluntad.

A pesar de esta diseminación y provisionalidad de los textos, su contenido ha provocado a lo largo de los años una serie de ensayos interpretativos que en buena medida han dejado, hasta donde pueden estarlo, las cosas en su sitio. Quienes a día de hoy deseen acercarse a lo que Arendt consideró sobre el juicio, no sólo habrán de trabajar los textos de la propia autora, sino que no deberán pasar por alto la exposición y valoración que en su momento realizó Ronald Beiner sobre el tratamiento dado por Arendt a la facultad de juzgar (Cf. Beiner, 2003, 157–270). Este texto es ineludible para situar el contexto evolutivo en el que se mueven las ideas de Arendt, pero también para dirigirse, por contraste, ha-

cia otros derroteros de corte aristotélico que llevarán, a quienes estén interesados en la cuestión, por caminos donde transitan las ideas de Gadamer y Habermas (Cf. Gadamer, 1977, 61–64; Habermas, 1986, 205–222).

Por otra parte, quienes no se conformen y quieran saciar algo más su sed de interpretaciones críticas, podrán encontrar otros acercamientos a Arendt y comprobar cuál de ellos se presenta más fructífero en contraste con ciertas lecturas que, al final, resultan ser sólo excusas para un paripé filológico. Me refiero, entre las lecturas críticas, a un trabajo de Albrecht Wellmer en el que, siguiendo la estela de la crítica de Habermas a Arendt, reflexiona sobre las limitaciones del pensamiento de ésta debido a su deficiente concepción de la ciencia (Cf. Wellmer, 1996, 321–341). Asimismo hay que mencionar un par de trabajos realizados en el ámbito del pensamiento francés: uno, el que nos dejó Cornelius Castoriadis poniendo en aviso sobre las posibles fallas que amenazan al prestar atención a la noción de juicio kantiano antes que a la idea de creación latente en la tercera *Crítica* (Cf. Castoriadis, 1998, 103–113); y otro, el que tiene por autor a Paul Ricoeur, donde la pensada relación entre juicio estético y juicio político llevará a éste a mostrar una reserva sobre el enfoque

retrospectivo de Arendt (Cf. Ricoeur, 1999, 139–155).

Por lo demás, quienes opten por una lectura contextualizada en base al *Diario filosófico* de Arendt tendrán un buen punto de apoyo en un estudio de Pierre Bouretz (Cf. Arendt, 2006; Bouretz, 2006). Y para terminar esta breve referencia a algunos estudios, a los que habría que acudir en busca de controversias y diatribas, hago mención al intento llevado a cabo por Fernando Bárcena de ubicar la facultad del juicio en terrenos de la educación política y en el siempre más que problemático asunto de la reconciliación; así como también señalaré los insoslayables tratamientos del tema realizado por Aurelio Arteta, Antonio Campillo y María Pía Lara (Cf. Arteta, 2010, cap.6; Bárcena, 1997, 215–245; Bárcena, 2006, 227–255; Campillo, 2009, cap. 5; Pía Lara, 2009).

2. Dar cumplimiento a la tarea de hacer el *introito* bibliográfico no exonera de la obligación de justificar una escritura que responde a la exigencia reflexiva de situar a Arendt en el epicentro de los problemas actuales. Para esto encontramos estimulante que al final del mencionado ensayo de Beiner se aluda a una posible referencia benjaminiana desde la que sacar partido a la problemática suscitada por las reflexiones de Arendt. Y en

efecto, es posible que la noción de “instante” –reactivada por Benjamin ante la necesidad de interrumpir la hipocrática marcha del mundo– unida a la idea de un juicio reflexionante –emitido en momentos de peligro y al desamparo de principios universales– sean los lugares del pensamiento desde los cuales puedan atisbarse las desfiguradas formas de unas incipientes fisuras por las que cabría hablar –con Arendt– de una posible *brecha entre el pasado y el futuro*. Ahora bien, aventurarse a tejer con hilo benjaminiano obliga a no desdeñar los usos que se hacen de metáforas, imágenes o comparaciones; sobre todo si estas se incorporan con miras a exponer la idiosincrasia de la propia época y la función que al propio pensamiento le corresponde respecto a ésta.

En efecto, la elección que un pensador ha realizado de determinada metáfora o imagen puede orientarnos a la hora de ensayar una lectura comprensiva y actual de las ideas centrales en torno a las cuales se va erigiendo su obra. Si además ponemos en contraste dicha elección con la llevada a cabo por otros, entonces la consecución de nuestro objetivo puede verse facilitada en buena medida. Sabido es, en este sentido, que entre Hannah Arendt y Leo Strauss no existía, como se dice ahora, una buena química (Bouretz, 2003, 632–633). Pero más

allá de esto sería importante comprobar cómo estos dos representantes del pensamiento contemporáneo, que han vuelto su mirada hacia el mundo clásico con objeto de superar las aporías del mundo moderno, sin embargo, han sostenido un diferente punto de vista que les ha llevado a propuestas de solución también divergentes. Esta heterogeneidad se deja ya ver en las diferentes metáforas que cada uno de ellos ha privilegiado como instrumento figurativo para interpretar y valorar la construcción del mundo en clave moderna. Mientras que Strauss recurrió, siguiendo la estela dejada por el lenguaje platónico, a la imagen de “la segunda caverna”, Arendt, por su lado, acudió al mundo metafórico de Kafka, en el que se habla figurativamente de fuerzas contrapuestas que presionan la existencia de los seres humanos, para dejarnos sobre el tablero lo que ella designa con la expresión “habitar en la brecha”, que es precisamente eso con lo cual, de una manera o de otra, tendría bastantes dificultades para habérselas el pensamiento contemporáneo (Cf. Arendt, 2003c, 19ss).

Pues bien, hablando ya directamente sobre nuestro tema, sostenemos la opinión de que la recuperación del juicio a la que llama Arendt, no sería sin más identificable con todo lo que lleva aparejado eso que pueda entenderse por salir de la caverna. Antes bien, si en alguna medida la banalidad del mal puede y debe ser entendida en relación con la pérdida de la capacidad de juzgar, entonces la recuperación de ésta consistirá en un peculiar proceso de re-habitación, gracias al cual los seres humanos estén preparados de modo que sus criterios

de valoración y de actuación no queden a merced de cualquier fuerza que de manera ocasional resulte ganadora. De acuerdo con esta opinión, recuperar la capacidad de juicio es recuperar el talento para habitar en la brecha, para no dejarse arrastrar por ninguna de esas fuerzas que, en sentidos contrarios, nos empujan con la intención de desplazarlos en beneficio e interés de una de ellas.

Pero habitar en la brecha también significaría abrazar la incertidumbre como algo constitutivo de nuestra forma de habitar democráticamente y, por tanto, no dejarse llevar por las soluciones que nos ofrecen desde latitudes de lo trascendente, donde no hay fuerzas que soportar, ni brechas que abrir, ni en las que residir. Por el contrario, la brecha abierta a causa del choque dialéctico producido permanentemente entre lo particular y lo general nos acompaña siempre; y sólo desde el valor de vivir en ella, es decir, desde el valor de juzgar, puede el ser humano ir convirtiendo la nuda vida en una forma de habitar en lo político. Que éste, además, lo sea en un sentido democrático es la cuestión que hoy día nos exhorta a pensar: ¿en qué consiste hacerse presente en el espacio público a modo de un habitar en la brecha, es decir, ocupando sin *temor y temblor* el espacio donde pueda aflorar el juicio y, por tanto, los fragmentados índices de la verdad?¹ Esta llamada, a comprender el habitar en la brecha como forma democrática de

¹ Sobre cómo Arendt entiende el aparecer público, en su doble modalidad de *autopresentación* y *autoexhibición*: Cf. Arendt, 1993, 59ss; 2002, 42–64.

juzgar, está emparentada con aquella otra de Benjamin en la que se nos exhorta a que *mantengamos despiertos los sentidos y los sometamos a una disciplina hasta que los sufrimientos hayan abierto no ya el abrupto camino de la aflicción, que lleva cuesta abajo, sino al sendero de la rebeldía* (Benjamin, 1987, 30).

Si a fin de cuentas para Heidegger—quien según decir de no pocos es el más grande pensador del siglo XX— Hannah Arendt sólo sabía contar hasta tres, cuando se trataba de interpretarlo a él mismo (Cf. Wolin, 2003, 91), ¿por qué nosotros—con riesgo de provocar la risa y el comentario mordaz e irónico de algunos heideggerianos— osamos pensar el presente prestando atención a las reflexiones de esta mujer acerca de la política, de la moral, de la historia o de la propia condición humana a propósito de cada una de estas temáticas? Ciertamente, si nuestro interés por Arendt ha de sortear bravamente el desdén machuno de Heidegger, entonces las razones de ese interés nuestro nos han de conducir a hablar de su pensamiento no sólo con seriedad, sino hasta con gravedad. Y, de una manera o de otra, hablar sería y gravemente sobre lo dicho por alguien consiste, al menos, en decir algo en razón de lo que se puede evaluar como relevante y fundamental en el momento que nos ha tocado vivir.

En el caso que nos ocupa no me cabe la menor duda de que tomar en serio a Arendt obliga a pensar sus aportaciones reflexivas en relación con la democracia como cuestión ya siempre ineludible del pensar. Ciertamente, atañe a la democracia como problema del pensar, en su núcleo, el

asunto de los derechos humanos tal y como se plantea en la conexión entre ciudadanía y humanidad. Así, por ejemplo, en un momento como el actual en el que la inmigración nos lleva a debatir en torno a la conexión entre ciudadanía y nacionalidad, la crítica de Arendt a la idea de derechos humanos no puede pasarse por alto. De esto han sido bastante conscientes, y a la vez bastante críticos, autores tan significativos como Claude Lefort y Jacques Rancière, quienes no dudan en concluir negativamente sus valoraciones sobre Arendt en virtud de cierta ceguera de ésta para captar las bonanzas de la modernidad democrática (Cf. Lefort, 1985, 517–535; 1986, 65–78; 1999, 193–222; Rancière, 2005, 23 y 65–67).

Pero aun teniendo en cuenta la importancia de la temática que se desarrolla alrededor de los derechos humanos, como fundamento de la vida democrática, no deberíamos abandonar otros senderos por los que rastrear la pertinencia de Arendt respecto a lo que podríamos denominar, en algún sentido, *situaciones límite* de lo político en nuestra actualidad. En este sentido hay una consideración de Giorgio Agamben que podría servirnos de referente. Escribe este autor italiano:

“¿Qué es el hombre, si es siempre el lugar—y a la vez, el resultado—de divisiones y cesuras incesantes? Trabajar sobre estas divisiones, preguntarse de qué modo—en el hombre—el hombre ha sido separado del no-hombre y el animal de lo humano, es más urgente que tomar posición sobre las grandes cuestiones, sobre los llamados valores y derechos humanos. Y quizá, hasta la esfera más luminosa de las relaciones con lo divino dependa, de algún modo, de esa otra esfera, más oscura, que nos separa del animal” (Agamben, 2005, 28–29).

Aún sin tener que compartir la radicalidad de este juicio sobre las prioridades indagadoras del pensamiento, bien es verdad que si prestamos atención al modo en que Arendt pone en marcha lo que Agamben denomina *máquina antropológica* occidental, entonces tendremos a nuestro alcance algunas de las dimensiones del pensamiento arendtiano que, sin lugar a demasiadas dudas, siguen ocupando un lugar preferente en la esfera de lo político actual.

Es muy común, en efecto, ver cómo en libros de iniciación a la Ética se trata la cuestión relativa a la diferencia entre el animal y el ser humano. Así en la mayoría de las ocasiones la moralidad es presentada como una característica específica y constitutiva de la persona; incluso se llega a estimar que cuando el ser humano se comporta de un modo contrario a la moral, entonces se produce un regreso a la animalidad. Con esto se nos quiere decir que la inmoralidad o la amoralidad son entendidas como una especie de brutalidad. Pues bien, contra esta representación cabría aducir que, en un cierto número de casos especialmente dolorosos, lo contrario de la moralidad no es la animalidad, sino la inhumanidad o la deshumanización. En coherencia con esto no se consideraría a un criminal “desalmado” un bruto o un monstruo, sino una persona inhumana o deshumanizada. Esto permite comprender la tesis de “la banalidad del mal” en el sentido de que aquellos que llevan a cabo acciones propiamente inhumanas tienen rostro humano porque son humanos. La barbarie, el horror producto de la deshu-

manización, no tiene un rostro distinto de la persona, sino que ésta es su máscara.

La figura de lo inhumano es humana, no se corresponde con la imagen de la bestia. El exterminador, el torturador, el violador, etc., no es un animal que ha desarrollado un aspecto terrorífico pero humano, sino alguien que sigue siendo alguien, un sujeto deshumanizado. La explicación del mal en el mundo, que no en la tierra, no debería ser construida ni gracias a una antropomorfización del animal ni a una animalización del hombre. La pérdida del juicio, o el desquiciamiento de lo humano, continua siendo algo humano para ser pensado por humanos. Así como los hombres son capaces de realizar un bien inmensamente superior al que puede ocasionar un animal, también pueden producir un mal que ni por asomo cabría esperarse de éste. La bestia no llega a la altura de las zapatillas de lo inhumano. Y no debemos de olvidar de que éste camina en chinelas de andar por casa. El enemigo del hombre está en el mismo hombre; sólo que en su caso se trata de un hombre con el cerebro en los pies y el corazón fuera de sitio.

3. Visto lo cual, aunque hablar o escribir sobre el pensamiento de alguien puede ser tomado como una especie de aventura, sin embargo, hacerlo sobre la obra de Arendt, en el sentido ya indicado, sería una exigencia derivada en primer lugar de su propia reflexión sobre las condiciones del pensar o, más bien, de *repensar las cosas* (Arendt, 1964, 106); y, en segundo lugar, se desprende de la naturaleza del enfoque que constriñe a pensar en la dirección que

lleva hasta el epicentro de los problemas actuales. Efectivamente, si uno quiere pensar a Arendt en relación con el núcleo de nuestra problemática actual, entonces es perfectamente válida la consideración de nuestra autora de que no se puede creer como posible *ningún curso de pensamiento sin experiencia personal* (Ibíd.). Hablar de Arendt hoy tiene el efecto de *aventurarse en el dominio público* para hacerse cargo, para responsabilizarse, ante un fenómeno que sea digno de ser tenido en cuenta como un acontecimiento determinante de la actualidad (Arendt, 1964, 109). Y si uno asume esta aventura en sentido arendtiano, entonces ha de asumir que este repensar, sobre y desde la teoría del juicio de Arendt, en el centro político de nuestro mundo, sólo será posible *sobre una confianza en las personas, una confianza en lo humano de todos los seres humanos* (Arendt, 1964, 110).

Esta cláusula de la confianza como condición del pensar obliga pues, a su vez, a reflexionar sobre los acontecimientos desde un horizonte de humanidad, cualquiera que sean los hechos contra-humanos que podamos ir constatando a lo largo de nuestra aventura. Además, aventurarnos con Arendt no es simplemente tratar de estimar qué categorías de su pensamiento siguen siendo válidas para pensarnos hoy en nuestra problemática; antes bien, pensar el decir de Arendt en el epicentro de nuestra problemática actual es valorar sobre si el acontecimiento que movió el pensamiento de Arendt es también nuestro acontecimiento; tarea que no está divorciada de la que consiste en especificar cuáles son actualmente los

hechos o fenómenos que, dadas ciertas condiciones, serían susceptibles de considerarse como los acontecimientos de nuestro mundo. Pues bien, estimo que hay un par de ideas en el discurso de Arendt que, al margen del desarrollo dado por la propia autora y sin necesidad de ser totalmente fieles al sentido fijado por ella, pueden servirnos de apoyo en el momento de pensar nuestra problemática o a la hora de problematizar nuestra aparente ausencia de aporías fundadores de pensamiento.

Arendt estaba convencida de que el hombre moderno era un ser que se encontraba *arrojado contra sí mismo e incapaz de orientarse en las cosas mismas* (Arendt, 1964, 107–108). En realidad lo que Arendt consideraba como acontecimiento digno de tenerse en cuenta era que el hombre moderno estaba tan afectado en su capacidad de pensar, que había visto afectada otra facultad que, sin ser idéntica a la del ejercicio del pensamiento, estaba relacionada con ésta: la facultad de juzgar. La problemática consistía en que los hombres tienen el juicio en los talones, es decir, que observan y reflexionan con los pies; por lo cual, aquellos actos que requerían ser valorados en el marco del bien y del mal, de lo correcto o incorrecto, pasaban a una especie de tierra de lo neutro donde quien lleva las riendas es un tipo de *movimiento político específicamente ideológico* en el que la política cede su lugar a la historia, el juicio al prejuicio y la acción al proceso. Este movimiento ideológico se caracteriza, según Arendt, por *la convicción de que la libertad del hombre debe ser sacrificada al desarrollo histórico*. Algo decisivo en esta situación, en la que los hom-

bres caminan con el juicio en los pies, es que *la libertad no se localice ni en el hombre que actúa y que se mueve libremente ni en el espacio que surge entre los hombres, sino que se transfiera a un proceso que se realiza a espaldas del hombre que actúa, y que opera ocultamente, más allá del espacio visible de los asuntos públicos* (Arendt, 1997, 72). En efecto, cuando el espacio público se convierte en flujo, cuando lo político en tensión se resuelve en mero proceso que discurre, entonces el mero discurrir puede convertirse en ajeno o extraño a los habitantes de la *polis*.

Esta situación de merma o pérdida del juicio va acompañada de una pérdida del habla que, en ocasiones, resulta ser una especie de mudez voluntaria causada por un excesivo apego a ventajosos modos de existir o a la mismísima seguridad que florece en medio de este “espacio sin espacio” que ocupa el movimiento ideológico. Por esto, en tales situaciones donde los seres humanos siguen una corriente contraria a ellos mismos, la capacidad de juzgar, el juicio mismo, se debe redoblar como un *valor*, y ello en la doble acepción del término: primero, como algo que se hace digno de aprecio, porque hace virtuoso o digno a quien los posee; y, en segundo lugar, en el sentido de la valentía (Cf. Arendt, 1993, 47s; 1997, 54–57; 2003c, 247). En efecto, el juicio –ya sea el del actor o del espectador– no sólo supone un desafío para el hombre moderno (en virtud de la inestabilidad, indeterminación o incertidumbre respecto de la universalidad normativa que por sí mismas llevan inscritas las sociedades democráticas), sino que debido a esto mismo se convierte en una exigencia,

no ya como condición ineludible para ser lo que somos, es decir hombres, sino para ser hombres libres frente a los nuevos lazos de coyunda que se ocultan detrás de las nuevas lealtades, bien sean de academia, de partido, de gobierno, o de cualquier otra institución que no sólo alimenta a los individuos, sino que los aturde hasta una sutil domesticación. Para juzgar es preciso pensar y para pensar hay que tener el valor de posicionarse en un desacomodo que facilitaría que, como diría Arendt, *el pensamiento descongele al pensamiento* (Cf. Arendt, 1995, 125).

4. Desde esta perspectiva, el juicio es comprendido como la realización del pensar en situaciones donde ya no hay últimos principios desde los que valerse, pero precisamente por ello, y más que nunca, el *juicio reflexionante*, que sustituye a la determinación universal basada en certezas absolutas, no debería adulterarse con la socorrida y maniquea consigna política que en nuestros días reduce toda valoración a la alternativa entre ser progresista y ser conservador. Posiblemente este esquema de evaluación sea un exponente bastante revelador del hecho de que en la actualidad, como en otras épocas, también tenemos el juicio en los talones. De ahí que recuperar la capacidad de juzgar debe suponer la restauración de la libertad para siquiera intentar representarse, desde lo incierto del bien y del mal, tanto lo progresista como lo conservador. En esos momentos en los que el pensar se hace cargo de una nueva situación, la facultad de juzgar no puede banalizarse con una irreflexiva elección entre progresista y

conservador, porque como bien advertía el muy juicioso Juan de Mairena *muchas cosas que están mal por fuera están bien por dentro y que lo contrario también es frecuente*, y esto sin olvidarnos de *que no basta mover para renovar, de que no basta renovar para mejorar y que no hay nada que sea absolutamente impeorable* (Machado, 1981, 78). Bajo estas premisas, quienes quieran abrir verdaderas brechas de justicia no tendrán más remedio que hacerse con el valor de superar la banalización del juicio. En el espacio público actual, en el mundo de la política, donde –como decía Arendt– *la obediencia y el apoyo son una misma cosa* (Arendt, 2003b, 404), habría que armarse de valor y emanciparse de tantas servidumbres voluntarias justificadas en el nombre del futuro, de la seguridad, de la reconciliación, del perdón, del amor y de la paz.

Para mostrar que *el viento del pensamiento* –aludido en las reflexiones de Hannah Arendt– puede servir para comenzar a descongelar lo que de reflexivo aún pudiese estar latiendo debajo de nuestros actuales prejuicios, bastaría con asumir coherentemente una proposición escrita por esta mujer: *LA JUSTICIA, QUE NO LA MISERICORDIA, ES LA FINALIDAD DE TODO JUICIO* (Arendt, 2003b, 429). Sólo desde este convencimiento pudo Arendt hacer frente a *la ingenua creencia de que la tentación y la coacción son una misma cosa*, pudo asimismo mostrar como falaz *la argumentación según la cual aquellos que no estuvimos presentes e implicados en los acontecimientos no podemos juzgar* (Arendt, 2003b, 427). Cualquier discurso, como el de Arendt, que

nos hace saber que cuando se trata de la facultad de juzgar hay que hacerse fuerte ante el reproche ideológico que, una vez tras otra, cae contra quienes se atreven a juzgar, es ese un discurso susceptible de airear nuestra experiencia. Porque, en efecto, la irreflexiva banalización del juicio, clara manifestación del apego a la seguridad propia, utilizará como coartada el no correr el riesgo de una *irreflexiva severidad para con el prójimo* (Ibíd.). De ahí que si un movimiento ideológico hace prevalecer el proceso sobre la experiencia, entonces únicamente *nos permite juzgar algo tan general que ya no cabe efectuar distinciones ni mencionar nombres* (Arendt, 2003b, 429). El proceso que discurre sin otra dirección que aquella que señala hacia el futuro sirve de fundamento a teorías incontestables que *lo explican todo, merced a oscurecer todos los detalles* (Arendt, 2003b, 429). Es así cómo la prohibición y la evasión acaban convirtiéndose, respectivamente, en el modo por medio del cual gobernantes y gobernados se relacionan con la facultad de juzgar. Es decir, se transforman, respectivamente, en aquellos que esencialmente mandan y que exclusivamente obedecen.

Desde esta perspectiva, si nos fijásemos en algunos ejemplos de nuestra vida pública cotidiana, no nos extrañaríamos de que al ser preguntado un ex presidente socialista del gobierno español por un periodista sobre su postura respecto a cómo se había resuelto la formación del gobierno autonómico catalán después de las elecciones del año 2006, contestase diciendo que no tenía opinión, para inmediatamente corregirse a sí mismo y aclarar que sí la te-

nía pero que no la iba a decir. Singular modalidad, ésta, de exilio interior. Este hecho, que para algunos puede resultar insignificante, nos hace traer de nuevo hasta el presente unas palabras de Juan de Mairena que muy bien podrían dar la ocasión, a algunos concienzudos lectores de Arendt, para un largo comentario desde los propios parámetros filosóficos de esta autora. Decía así el heterónimo de Antonio Machado: *En efecto, acción humana, acompañada de conciencia y, por ello, siempre de palabra. A toda merma en las funciones de la palabra corresponde un igual empobrecimiento de la acción.* (Machado, 1981, 158s). Pero, siguiendo con los ejemplos, podemos comprobar cómo contrasta esta ausencia de juicio público, por parte de un actor de la política, con el ejercicio de juicio cívico realizado, por un conocido docente universitario, al expresar como espectador una valoración a propósito del mismo hecho político, de la cual realizamos el siguiente resumen—extracto: *El camino que lleva a la duda tiene su origen sobre todo en los tiempos, en ese escasísimo plazo que ha transcurrido entre la celebración de las elecciones autonómicas y la formación del gobierno autonómico. No ha sido necesaria, o el actual Presidente del gobierno central ha juzgado innecesaria, toda reflexión sobre las causas del descalabro sufrido por su partido. La explicación tiene*

dos vertientes. Una es la escasa consideración que el presidente de gobierno central presta a las consecuencias a medio y a largo plazo para las decisiones políticas. La segunda explicación remite a la preferencia manifestada una y otra vez por este presidente de gobierno por el poder en sí mismo. ¿Enseñanzas? A estas alturas de la historia, confiemos en la fortuna del presidente antes que en su capacidad de elección racional².

He de añadir que el tono resignado de este último juicio deja muy a las claras, primero, que la confianza en la fortuna no es nunca la confianza en lo humano de la que habla Arendt; y segundo, que del ejercicio de la facultad de juzgar por parte del espectador no se sigue necesariamente la mejora de la capacidad reflexiva de los actores políticos. Al contrario, lo que puede ocurrir es que esta desafección de los actores respecto de la facultad de emitir juicios se extienda también a quienes, como espectadores democráticos, deberían actualizar con valentía el valor de juzgar a sus gobernantes. Entre la naturaleza ético-política del juicio y la naturaleza de la democracia hay una sólida interdependencia que, aunque no tematizada por Hannah Arendt, hace que algunas de sus ideas continúen ocupando un lugar dinámico en el vórtice del pensamiento sobre lo político y la política. Entre esas ideas se encuentra la de mantener la valentía, como virtud cívica por excelencia, enlazada con el valor de juzgar. ■

Bibliografía

² Cf. Antonio Elorza, *El Correo*, 7-11-2006. Dos semanas después, el 23 de noviembre de 2006, apareció publicado en el diario *El País* un artículo de este mismo autor que llevaba por título “La insostenible levedad de un presidente” y que es, igualmente, un claro ejemplo de ejercicio de lo que aquí denominamos valor de juzgar.

AGAMBEN, G.: *Lo abierto. El hombre y el animal*, Pre-Textos, Valencia, 2005.

ARENDT, H.—GAUS, G.: (Entrevista-1964): “Hannah Arendt: ¿Qué queda? Queda la lengua materna”, trad. cast. y notas de Agustín Serrano

de Haro, en *Revista de Occidente*, sept. 1999, nº 220, pp. 83-100.

ARENDT, H.: *La condición humana*, introducción de Manuel Cruz, trad. cast. de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1993.

—: *De la historia a la acción*, introducción de Manuel Cruz, trad. cast. de Fina Birulés, Paidós, Barcelona 1995.

—: *¿Qué es política?*, introducción de Fina Birulés, trad. cast. de Rosa Sala Carbó, Paidós, Barcelona, 1997.

—: *La vida del espíritu*, trad. cast. de Carmen Corral y Fina Birulés, Paidós Barcelona, 2002.

—: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, introducción y edición a cargo de Ronald Beiner, trad. cast. de Carmen Corral, Paidós, Barcelona 2003a.

—: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. cast. de Carlos Ribalta, Lumen Barcelona 2003b.

—: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. cast. de Ana Luisa Poljak Zorzut, Península, Barcelona, 2003c.

—: *Diario filosófico 1950-1973. Notas y apéndices*, prólogo de Fina Birulés, trad. cast. de Raúl Gabás, Herder, Barcelona 2006.

ARTETA, A.: *Mal consentido. La complicidad del espectador indiferente*, Alianza Editorial, Madrid 2010.

BÁRCENA, F.: *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*, Paidós, Barcelona 1997.

—: *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Herder, Barcelona 2006.

Beiner, R. (2003): “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, en *Arendt*, 2003a.

BENJAMIN, W.: *Dirección única*, trad. cast. de Juan J. del Solar y Mercedes Allendesalazar, Alfaguara, Madrid 1987.

BOURETZ, P.: *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Gallimard, Paris 2003.

—: *Qu'appelle-t-on philosophe?*, Gallimard, Paris 2006.

CAMPILLO, A.: *El lugar del juicio*, Biblioteca Nueva, Madrid 2009.

CAMPILLO IBORRA, N.: “Comprensión y juicio en Hannah Arendt”, en *Rev. Daimon*, nº 26, 2002, 125-140.

CASTORIADIS, C.: “La polis griega y la creación de la democracia” (1982), en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, trad. cast. de Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona. 1998.

GADAMER, H.-G.: *Verdad y método*, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca. 1977.

GRIMALDI, N.: *L'inhumain*, PUF, Paris 2011.

HABERMAS, J.: “El concepto de poder en Hannah Arendt” (1976), en *Perfiles filosófico-políticos*, versión castellana

de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid 1986.

LEFORT, C.: “Hannah Arendt et le totalitarisme”, in *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, Le Seuil, Paris 1985.

—: «Hannah Arendt et la question du politique», in *Essais sur le politique*, Le Seuil, Paris 1986.

—: *La Complication*, Fayard, Paris 1999.

MACHADO, A.: *Juan de Mairena*, Alianza, Madrid, 1981.

PIÁ LARA, M.: *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*, Gedisa, Barcelona 2009.

RANCIÈRE, J.: *La haine de la démocratie*, La fabrique, Paris, 2005.

RICOEUR, P.: “Juicio estético y juicio político según Hannah Arendt” (1994), en *Lo justo*, introducción y traducción de Agustín Domingo Moratalla, Caparrós, Madrid, 1999.

RIVERA GARCÍA, A.: “El espacio de la intersubjetividad: una relectura política de La crítica del juicio”, en *Rev. Daimon*, nº 33, 2004, 203-209.

WELLMER, A.: “Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón” (1985), en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid, 1996.

WOLIN, R.: *Los hijos de Heidegger*, trad. cast. de María Condor, Cátedra Madrid, 2003.

T. Valladolid Bueno es doctor en Filosofía. Autor de *Por una justicia posttotalitaria y Ecología victimológica: las bases del habitar democrático en Hostigamiento y hábitat social*.