



LA NOCIÓN DE REVELACIÓN EN LA FILOSOFÍA DE HANNAH ARENDT. EL PUENTE ENTRE LA FENOMENOLOGÍA Y LA HERMENÉUTICA

MARÍA CAMILA SANABRIA CUCALÓN*

doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.nrha

RESUMEN

En la filosofía arendtiana, el significado o el sentido de los fenómenos tiene un carácter de revelación. La pregunta que motiva esta investigación es cómo llegan los espectadores a este significado revelado. Para responderlo, divido el texto en tres momentos. En primer lugar, argumento que desde la perspectiva del pensamiento, la revelación es de carácter fenomenológico, por lo que la tarea del espectador sería la contemplación tras la puesta en cuestión de prejuicios. En segundo lugar, argumento que desde la perspectiva del juicio la revelación consistiría en un *dokei moi* ('a mí me parece'), e implicaría un ejercicio hermenéutico por parte de los espectadores. En tercer y último lugar, concluyo que la revelación del significado conecta el método fenomenológico y el hermenéutico, al ser tanto percibida como interpretada por una comunidad de espectadores.

Palabras clave: revelación; Hannah Arendt; juicio; pensamiento; espectador

* Investigadora independiente, Cali, Colombia.
Correo electrónico: msc111@hotmail.com
Para citar este artículo: Sanabria Cucalón, M. C. (2021). La noción de revelación en la filosofía de Hannah Arendt. El puente entre la fenomenología y la hermenéutica. *Universitas Philosophica*, 38(77), 91-115. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph38-77.nrha



DISCLOSURE IN THE PHILOSOPHY OF HANNAH ARENDT: THE BRIDGE BETWEEN PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS

ABSTRACT

In the philosophy of Hannah Arendt, the meaning or sense of phenomena has a character of disclosure. The question that motivates this research is how spectators arrive at this revealed meaning. To answer it, I divide the text into three moments. First, I argue that from the perspective of thinking, disclosure is phenomenological in nature, so the spectator's task would be that of contemplation after questioning prejudices. Second, I argue that from the perspective of the judgment, the disclosure would consist of a *dokei moi* ('it seems to me'), and would imply a hermeneutical exercise on the part of the spectators. Third and lastly, I conclude that the disclosure of meaning connects the phenomenological and hermeneutical methods, as it is both perceived and interpreted by a community of spectators.

Keywords: disclosure; Hannah Arendt; judgment; thinking; spectator

1. Introducción

EL PRESENTE TEXTO tiene como tema la revelación del significado en la filosofía de Hannah Arendt. Mi propósito es dar cuenta de cómo el espectador llega al significado de los fenómenos. Propongo que el término *revelación* constituye un puente entre dos metodologías presentes en la filosofía arendtiana, la fenomenología y la hermenéutica. Desde la perspectiva del pensamiento, la revelación así definida parecería ser de carácter fenoménico, referida a un desocultamiento por parte del fenómeno. Desde el juicio, el sentido parecería ser de carácter hermenéutico y estar condicionado por la reflexión y la pluralidad de espectadores. Así, la tesis se encuentra en la línea de interpretación de Di Pego (2016), en tanto reconoce la presencia de ambos métodos en la filosofía arendtiana, según la cual “resultará manifiesto que [el pensamiento arendtiano] se estructura en torno de una concepción metodológica no convencional, en la cual confluyen elementos de una perspectiva crítico-fragmentaria proveniente del legado benjaminiano junto con otros provenientes de una fenomenología-hermenéutica de cariz heideggeriano” (pp. 63-64).

Siguiendo a Beiner (2003), se ve que a partir de 1970 Arendt cambia el énfasis de su concepción de juicio, entendiéndolo ya no como pensamiento representativo, sino como reflexión sobre el pasado. Desde esta segunda perspectiva encontraríamos el término *revelación* como puente metodológico entre fenomenología y hermenéutica. Beiner (2003) afirma que:

para Arendt, la política se define por su carácter fenoménico, como revelación de sí en el espacio de aparición. Las cosas políticas, como las concibe Arendt, se manifiestan de modo fenoménico: “Las grandes cosas son evidentes por sí mismas, brillan por sí mismas” (p. 192).

Este pasaje permite destacar tres ideas que se mantendrán como fundamento del hilo argumentativo de este trabajo. En primer lugar, la revelación está condicionada por el espacio de aparición, ya que es ahí donde puede ser percibida, es decir, está condicionada por la presencia de espectadores, lo que muestra su carácter fenoménico. En segundo lugar, parecería que el espectador cumple una función pasiva que solo consistiría en percibir lo que se hace evidente. Aquello que se manifiesta necesita de los espectadores para ser percibido. En tercer lugar, la relación condicional entre la revelación y los espectadores, junto con el espacio

de aparición, apunta hacia el carácter hermenéutico de la revelación y, por tanto, de una función activa de los espectadores.

En relación con esta tercera idea, Arendt (2002a) advierte que: “Aunque ajenos a la característica particular del actor, los espectadores *no están solos*. *Tampoco son autosuficientes*, como el “dios supremo” que el filósofo trata de emular en el pensamiento (...)” (p. 116; énfasis añadido). Los espectadores no están solos porque no son autosuficientes, y, aunque cuentan con la posición privilegiada para ver el fenómeno, deben tener en cuenta a los otros también presentes en ese mundo en común. De ahí que el espacio de aparición sea una condición para la revelación. No solo garantiza la mirada de los espectadores, sino que permite que estos se reúnan y expresen sus *dokei moi*, lo que les parece.

Antes de continuar con el desarrollo argumentativo, quisiera ofrecer tres aclaraciones metodológicas al lector. Primera: la presente investigación tiene el propósito de acercarse a la noción arendtiana de revelación de sentido en el marco de la *vita* contemplativa. No obstante, la bibliografía primaria incluye *La condición humana* (2011), puesto que en su exposición de la categoría de *acción* encontramos la noción de revelación del *quién*. Además, incluyo esta obra puesto que comparte características con la noción de revelación del significado, que se puede leer desde *La vida del espíritu* (2002a) como propósito de la actividad de pensamiento. Tanto respecto de la *vita* activa como de la contemplativa, la revelación es descrita desde su carácter fenoménico y se la concibe condicionada por la presencia de los espectadores.

Segunda: me acerco a esta noción desde el concepto arendtiano de pensamiento y de juicio, y no desde su noción de comprensión. En *Comprensión y política* (2002b) podemos leer una propuesta del concepto de comprensión que resulta cercana a la del pensamiento y que comparte con esta facultad el estar dirigida a la búsqueda de sentido. Afirma Arendt (2002b) que “el resultado de la comprensión es el sentido, que hacemos brotar en el mismo proceso de vivir, en la medida en que intentamos reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos” (p. 18). Sin embargo, aunque la comprensión comparte con el pensamiento el diferenciarse del conocimiento y el ser una *actividad* sobre cuyos resultados siempre regresamos, el énfasis está puesto más en la reconciliación que en el sentido, de ahí que elija el concepto del pensar y no el del comprender.

La comprensión (*understanding*), diferenciada de la información correcta y del conocimiento científico, es un proceso complicado que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin final, en constante cambio y variación, por medio de la cual aceptamos la realidad y nos reconciamos con ella, esto es, intentamos sentirnos a gusto en el mundo (Arendt, 2002b, p. 17).

Tercera: para aproximarme a la noción de revelación desde la facultad de juicio, parto, principalmente, de obras que corresponderían con lo que Beiner (2003) propone como la segunda teoría de juicio, donde “el acento se desplaza del pensamiento representativo y de la mentalidad amplia de los actores políticos al espectador y al juicio retrospectivo de los historiadores y de los narradores de historias” (p. 161). La mentalidad amplia, la retrospectión y la figura del espectador son elementos que utilizo para caracterizar el acceso al sentido que se revela, desde la perspectiva de la facultad de juzgar. No obstante, además de los textos posteriores a la década de los años setenta, también tomo referencias del capítulo “Socrates” de *La promesa de la política* (2016). En este texto, Arendt (2016) propone una defensa de la *doxa* como *dokei moi* de los espectadores, basada en una concepción fenomenológica de la realidad, que se mantendrá hasta sus escritos de *La vida del espíritu*.

2. El pensamiento y la revelación fenomenológica

EN EL PRESENTE APARTADO me propongo mostrar que en la concepción arendtiana de pensamiento, la revelación sería de carácter fenoménico. Aquí, la revelación se anunciaría como una manifestación del fenómeno que podría ser captada por el espectador. Antes de esto, cabe aclarar que el término *revelación* en la filosofía arendtiana es frecuentemente asociado a su noción de revelación del *quién*¹.

1 Si bien en este texto abordo la noción del *quién* en la filosofía arendtiana, tomo la descripción de Porcel (2018) pues se centra en el carácter de revelación. Me parece que es plausible extender la definición de revelación del *quién* hacia la revelación en general. La noción de revelación del *quién* coincide con la propuesta arendtiana de la mirada retrospectiva del espectador. Para reconocer el significado de una historia (*story*) o para responder a la pregunta por el *quién*, la reflexión estaría condicionada por la mirada retrospectiva y, por tanto, la historia y la vida deberían haber finalizado para revelar su significado. En palabras de Arendt (2002a): “el significado de lo que realmente

Un registro de las palabras usadas por Arendt en el tema que pasamos a analizar muestra *revelación* (disclosure), *luz*, *aparición*, *automostración*. Resuena, en ellas, el *pathos* del ver y del ser visto, el movimiento de exponerse a los otros y ser reconocido en la dimensión pública entendida como ‘apertura a la visibilidad’. *The disclosure of who*, la revelación del *quién*, remite a la disposición o facultad alética de la praxis; revelación que también puede traducirse como ‘exposición’, cualidad que permite comprender de qué manera el *quién* es solamente su exposición y no una entidad venida a la luz, porque el *quién* es entre otros en el ámbito de aparición común, y esos otros son receptores de apariencia. El *quién* revelado no es un logro dado, sino mejor un logro performativo (Porcel, 2018, p. 130).

Esta descripción reafirma una concepción de revelación que pone el énfasis en el fenómeno. Sea una persona que revela quién es, sea una historia (*story*) que revela su significado, la relación fenómeno-revelación-espectador asigna a este último la única tarea de *ver*, de percibir aquello que se manifiesta. Aquí, la revelación depende de la cosa expuesta y no tanto de quien la percibe. Claro que, para Arendt (2002a), la realidad está condicionada por la presencia de espectadores, pero el último fragmento citado parecería no reconocer ninguna actividad en el espectador más que el ver aquello que se manifiesta.

En esta línea leemos, también, el siguiente pasaje: “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano” (Arendt, 2011, p. 208).

De acuerdo con Di pego (2012), “la utilización por parte de Arendt de términos como ‘mostrar’, ‘revelar’ y ‘aparecer’ no es casual sino que enfatiza el ya mentado carácter fenoménico de la identidad” (p. 63). Estas referencias sostienen la interpretación del carácter fenoménico de la noción de revelación. Sin embargo, el presente texto no trabaja el problema de la identidad o del *quién*, sino del fenómeno de desocultamiento que alguien o algo tiene frente a un espectador. Por tanto, parto del presupuesto de que la noción de revelación arendtiana no

acontece y aparece mientras está ocurriendo *se revela* cuando ha desaparecido; el recuerdo, gracias al cual hacemos presente al espíritu lo que realmente está ausente y pasado, revela el significado en forma de una historia” (p. 155).

es exclusiva del quién o de la historia (*story*), sino que es válida para todo aquello que aparezca ante los espectadores.

Rodríguez Suárez (2011) señala el carácter fenomenológico presente en el análisis de la facultad de pensamiento que nos ofrece Arendt. Este rasgo fenomenológico se encontraría en el carácter de “regreso”, es decir, en el retorno al mundo de las apariencias. Como advierte la autora, la actividad de pensar arendtiana implica una actitud fenomenológica porque, si bien comienza con una retirada de este mundo (Arendt, 2002a), exige la relación con el mismo para poder dotar al pensamiento de objetos sobre los cuales reflexionar.

No obstante, además del retorno al mundo de las apariencias, podemos reconocer todo el proceso de pensamiento como un método fenomenológico² que podría concluir en la revelación del significado de aquello sobre lo que se reflexiona. A continuación propongo que la actividad del pensamiento, al ser una búsqueda de significado, es una búsqueda de la revelación y que esta, por estar condicionada por el pensar, también se entiende desde su carácter fenoménico. Si el pensamiento es la búsqueda de significado, encontrarlo es poder *ver* lo que se revela.

2.1 PENSAR PARA PODER VER

ARENDT emplea el término *revelación* para referirse al desocultamiento que se produce ante la contemplación del espectador. A manera de ejemplo se leen las siguientes líneas:

El héroe trágico, al volver a vivir lo que se ha cometido en forma de sufrimiento, llega a conocerlo, y en este *pathos*, sufriendo nuevamente el pasado, la red de los actos individuales se transforman en acontecimiento, o en un todo significativo. El clímax de la tragedia se produce cuando el actor se ha convertido en alguien que sufre, en esto consiste su peripecia, la revelación del desenlace (Arendt, 2006, p. 31).

2 En *La vida del espíritu* la autora dedica el primer capítulo a una fenomenología de la facultad de pensar, y esta propuesta ha sido resultado de su propio pensamiento. Quizá por ello, y evidenciando una coherencia, encontramos una concepción de pensamiento de carácter fenomenológico.

Y aún más:

No es a través de la acción sino de la contemplación como se revela el “algo más”, es decir, el significado del todo. No es el actor, sino el espectador, quien posee la clave del significado de los asuntos humanos; algo de suma importancia es que los espectadores kantianos existen sólo en plural (Arendt, 2002a, p. 118).

Este elemento de desocultamiento apunta a la revelación del significado como algo que depende del fenómeno, como si estuviera contenido en él y los espectadores solo tuvieran que verlo, y donde su única tarea fuera, quizá, deshacerse de sus prejuicios para poder ver.

Arendt (2002a) retoma a Platón y a Heidegger para referirse a la noción de *dialegesthai* y reafirma el carácter fenomenológico del pensamiento. Citando al segundo nos dice:

El *dialegesthai* posee en sí mismo una tendencia hacia un *noein*, una visión [...] este es el significado básico de la dialéctica platónica, que se orienta hacia una visión, un *desvelamiento*, que prepara la intuición original mediante los discursos. [...] El *logos* permanece unido a la visión; si el lenguaje se separa de la evidencia dada en la intuición, entonces degenera en cháchara que impide la visión (citado en Arendt, 2002a, p. 141; énfasis añadido).

Arendt (2002a) agrega que la anterior afirmación se refiere a un pasaje del *Filebo* de Platón en el que se presenta la verdad como evidencia visual y propone que, cuando el discurso se separa de la evidencia visual, al repetir opiniones o pensamientos, pierde su autenticidad, tal y como si la imagen fuera comparada con el original. Puesto que el *dialegesthai*, el pensamiento discursivo, es la búsqueda de sentido, podemos concluir de estas afirmaciones que la revelación del significado sería de carácter fenoménico, se *desvela* ante la mirada del espectador que reflexiona al verlo.

En las anteriores afirmaciones, la función del espectador no es meramente contemplativa. La autora retoma a Platón y a Heidegger para insistir sobre la reflexión como requisito para enfrentarse a este desvelamiento de significado. Formarse una opinión o juzgar un fenómeno implica la búsqueda de su significado, de ahí que la facultad de pensar sea la condición para el juicio realizado por el espectador:

El ser que piensa no es el actor sino el *espectador*, que se retira de la actividad para contemplar el conjunto, pues “no es a través de la acción sino de la contemplación que se revela el ‘algo más’, es decir, el significado del todo” (Camps, 2006, p. 70)³.

Si el juicio es la manifestación del pensamiento (Arendt 2002a), el pensamiento es la condición para *poder ver* las cosas tal cual aparecen y para juzgarlas sin partir de prejuicios. En este sentido, entendiendo el momento de la *revelación* desde la perspectiva de la actividad de pensar, parecería que este es de carácter meramente fenoménico: un acto de percepción, por parte del espectador, sobre lo manifestado por la cosa que se re-presenta.

Siguiendo a Arendt (2002a), el pensar se caracteriza por ser destructivo. Este carácter lo expone haciendo referencia a la metáfora socrática del *viento del pensar* que, paradójicamente, resulta ser una manifestación invisible. El pensamiento, que no tiene otra manifestación que la de una aparente distracción (Arendt, 2002a), y la retirada del mundo de las apariencias, que llega como respuesta al viento del pensar, son de carácter invisible. Pero esta invisibilidad resulta ser la condición para *ver* el significado que el pensamiento busca.

Este mismo viento, cuando se levanta, tiene la peculiaridad de llevarse consigo sus *manifestaciones previas*. En su naturaleza se halla el deshacer, descongelar, por así decirlo, lo que el lenguaje, el medio del pensamiento, ha congelado en el pensamiento: palabras [...]. La consecuencia de esta peculiaridad es que el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo, socava todos los criterios establecidos, todos los valores y las pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética (Arendt, 2002a, p. 198; énfasis añadido).

El pensamiento, como advierte Arendt (2002a), no crea definiciones sino que cuestiona y disuelve prejuicios. En otras palabras, esta facultad es más destructiva que constructiva. Para Arendt (2002a), el pensamiento es una búsqueda de sentido: “la búsqueda de sentido, que sin desfallecer disuelve y examina de nuevo todas las teorías y reglas aceptadas” (p. 199), pero esto no significa que

3 Referencia original en Arendt, 2002a, p. 109.

esta facultad lo encuentre. De ahí que lo compare con los diálogos socráticos de Platón: circulares, aporéticos. El pensamiento busca el significado pero no lo encuentra, su tarea consiste en despejar el espacio para el juicio.

En el anterior fragmento vemos que Arendt dice que el pensar se lleva consigo sus *manifestaciones previas*; entonces, ¿cuál es la manifestación del pensamiento? “La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo” (Arendt, 2002a, p. 215).

El juicio es el final de la retirada del mundo de las apariencias y el retorno al mismo. El juicio llega con el desvelamiento del significado del fenómeno. La revelación, hacia la que se ve impulsado el yo pensante, no es hallada mediante esta facultad pero sí gracias a ella. El pensar *permite ver*, porque cumple una función purgativa, como si deshiciera los filtros que se anteponen a aquello que aparece.

Para Arendt, pensar es una actividad mucho más destructiva que constructiva, que limpia el terreno y elimina los obstáculos para ejercer la facultad de juicio. Esos obstáculos son las falsas generalidades, tales como normas, conceptos y valores que tienden a determinar nuestros juicios como salvaguardas engañosas de una vida no reflexiva. Al dispersar las falsas generalidades de una vida social irreflexiva, el “viento del pensamiento” libera la facultad del juicio entendida como la facultad de ascender, sin la guía de ninguna norma, de lo particular a lo universal. Y más concretamente, como la facultad “para distinguir el bien del mal y lo bello de lo feo” (Wellmer, 1996, p. 260).

Una vez el yo pensante se ha cuestionado sus propias opiniones está preparado para juzgar el fenómeno, lo que sería la manifestación del pensamiento. Pero el juicio, al menos visto como conclusión de este proceso, parece ser el reconocimiento de lo revelado. Es decir, parecería que cuando Arendt propone purgarse de las propias opiniones, poner en cuestión los juicios previos, perder la certeza en lo que antes se asumía sin cuestionar, sugiriera que solo así podría *verse* el significado que el fenómeno *revela*. De ahí que exprese:

Solo la imaginación nos permite *ver las cosas con su verdadero aspecto*, poner aquello que está demasiado cerca a una determina distancia de tal forma que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio, colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si nos fuera familiar (Arendt citada por Beiner, 2003, p. 169; énfasis añadido).

Si bien en el anterior fragmento Arendt se refiere a la imaginación, resalto la expresión “ver las cosas con su verdadero aspecto”. Como vimos, la filósofa propone una facultad de pensar que nos prepara para juzgar porque consiste en cuestionar nuestros prejuicios. Al encontrarnos libres –tan libres de opiniones previas como sea posible– podríamos reflexionar sobre el fenómeno y ver su significado.

Es como si el pensamiento consistiera en una actividad de despejar, y el juicio (aunque dividido en varios momentos y condicionado por otras facultades además del pensar) se concretara en una acción de encontrar esa revelación que permite decir “esto es bueno”, “esto es malo”, “esto es bello”, “esto es feo”. Estas afirmaciones, al menos siguiendo la argumentación en esta perspectiva, dependerían más del fenómeno que se nos muestra, serían reflejo de esa *revelación*, más que ejercicio mental del espectador.

2.2 SOBRE EL TEETETO

ARENDT (2007) menciona al *Teeteto* y al *Sofista* de Platón para referirse a la facultad de pensar entendida como un diálogo interior del yo consigo mismo. Puesto que Arendt presenta estos dos diálogos socráticos como referencias de su concepción de la facultad de pensar, quisiera volver sobre el *Teeteto*, ya que conduce a precisar la diferencia entre la facultad de pensamiento y de juicio.

Como indica Vallejo Campos (1988), el *Teeteto*, diálogo aporético, aborda un problema epistemológico al intentar averiguar qué es saber. Solamente hasta aquí podríamos destacar algunas características de la facultad de pensar: el diálogo representa el pensamiento en tanto discurso de carácter aporético, entre *dos* interlocutores, y cuyo propósito es la búsqueda de significado.

En este diálogo encontramos el símil de la comadrona con el que, según Arendt (2002a), Sócrates da cuenta de su capacidad para sacar a la luz las opiniones de los demás. En el siguiente fragmento Sócrates se refiere a ello, reconociendo su incapacidad para dar respuestas:

Muchos, en efecto, me reprochan que siempre pregunto a otros y yo mismo nunca doy ninguna respuesta acerca de nada por mi falta de sabiduría, y es, efectivamente, un justo reproche. La causa de ello es que el dios me obliga a asistir a otros pero a mí me impide engendrar. Así es que no soy sabio en

modo alguno, ni he logrado ningún descubrimiento que haya sido engendrado por mi propia alma (*Teet.*, 150c-d).

Si partimos de la similitud entre la actividad de pensar y la actitud de Sócrates, cabría reconocer que el preguntar y el responder conducen a la perplejidad, no a la búsqueda de significado. De la misma manera en que Sócrates pregunta sin dar una respuesta definitiva, el *yo pensante* que se cuestiona a sí mismo, puede que no encuentre respuestas, pero sí se vea desprovisto de las que tenía. El final del pensamiento sería, según el símil de la comadrona, dar a luz la propia opinión. Sin embargo, vemos como este mismo diálogo acaba sin una respuesta definitiva, tal y como podría concluir la actividad de pensar.

Este es el carácter destructivo del pensamiento al que hace referencia Arendt (2002a) y que encontramos en las siguientes palabras de Sócrates:

Ahora bien, si al examinar alguna de tus afirmaciones, considero que se trata de algo imaginario y desprovisto de verdad, y, en consecuencia, lo desecho y lo dejo a un lado, no te irrites como las primerizas, cuando se trata de sus niños. Pues, mi admirado amigo, hasta tal punto se ha enfadado mucha gente conmigo que les ha faltado poco para morderme, en cuanto los he desposeído de cualquier tontería (*Teet.*, 151c).

Parecería que la actividad de pensar, en su intento por buscar el significado, se limitara a desechar los prejuicios. Cuando Teeteto le pregunta a Sócrates a qué se refiere con *pensar*, este le responde:

Al discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración. Por lo menos esto es lo que yo puedo decirte sin saberlo del todo. A mí, en efecto, me parece que el alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras. Ahora bien, cuando se decide, su resolución es manifiesta y, aunque esta se produzca con más o menos rapidez, mantiene ya sus afirmaciones y no vacila, de ahí que la consideremos su opinión. En conclusión, al acto de opinar yo lo llamo hablar, y a la opinión un discurso que no se expresa, ciertamente, ante otro ni en voz alta, sino en silencio y para uno mismo. ¿No te parece a ti? (*Teet.*, 189e-190a).

A partir de este fragmento podríamos reiterar que el pensamiento es seguido del juicio, tal y como lo propone Arendt. Incluso Sócrates, como se lee, hace

referencia a la diferencia entre las dos facultades. El pensamiento es la actividad de preguntarse y responderse a sí mismo, pero la respuesta final corresponde a otra facultad, la de juzgar. El juicio es la manifestación de que ha habido un ejercicio reflexivo en el que se han dejado atrás los prejuicios para dar lugar a la propia opinión.

2.3 LA REVELACIÓN FENOMÉNICA

EL PENSAMIENTO, comprendido como la búsqueda de sentido o de significado, aparece como una precondition para salir al encuentro del fenómeno:

Así, creo que este “pensar” sobre el que escribí y estoy escribiendo ahora –pensar en el sentido socrático–, es una función mayéutica, es obstetricia. Es decir, uno saca a la superficie todas sus opiniones, sus prejuicios, cosas por el estilo; y uno sabe que nunca, en ninguno de los diálogos [platónicos], Sócrates descubrió jamás a ningún hijo [de la mente] que no fuera un huevo hueco. Que uno queda, en un sentido, vacío después de pensar... Y una vez que uno está vacío, entonces de un modo que es difícil de expresar, uno está preparado para juzgar. Es decir, sin tener libro alguno de reglas bajo las cuales incluir un caso particular, tiene uno que decir “esto es bueno”, “esto es justo”, “esto es injusto”, “esto es hermoso” y “esto es feo”. Y la razón por la que creo tanto en la *Crítica del juicio*, de Kant, no es porque yo esté interesada en la estética, sino porque creo que el modo en el que decimos “esto es justo, esto es injusto”, no es muy diferente del modo en el que decimos “esto es hermoso, esto es feo”. Es decir, ahora estamos preparados para salirle al encuentro al fenómeno, por decirlo así, de frente, sin ningún sistema preconcebido. Y, por favor, ¡incluyendo el mío propio! (Arendt citada por Young-Bruehl, 1993, p. 571)⁴.

Aunque de ello no nos ocupamos en este texto, cabe aclarar que el pensamiento es más que una preparación para el juicio; esta facultad, en sí misma, está relacionada con la conducta moral y podría entenderse como el fundamento de la filosofía moral arendtiana (Sanabria, 2018). No obstante, dentro de este

4 Referencia original: Transcripción de las observaciones de Arendt a la American Society for Christian Ethics, Richmond, Va., 21 enero, 1973, Library of Congress.

marco conceptual, podemos acercarnos al término de revelación para indicar lo siguiente: en primer lugar, la *revelación* del significado implica su manifestación ante un espectador y este *aparecer* es, por definición, fenomenológico. En segundo lugar, el que el pensamiento sea una condición para juzgar (o para opinar) significa que la validez de esto último depende de lo que el espectador pueda *ver* en aquello que se manifiesta. Esto es, el significado del fenómeno pertenece al fenómeno y no al espectador. En tercer lugar, ocurre un doble desocultamiento como condición de la significación. Por un lado, el pensamiento desvela los ojos de la mente para que puedan enfrentarse al fenómeno y ver su significado. Por el otro, el fenómeno mismo se revela ante el espectador.

En suma, la *revelación*, vista desde la perspectiva del pensamiento, es un momento en el que el fenómeno muestra su significado ante un espectador, que, previamente, habría puesto en cuestión a modo de preparación sus prejuicios para poder *ver* el significado que se descubre ante sus ojos. Entonces, ¿implica esto la unicidad del significado? ¿Podría pensarse que cada fenómeno tiene un único sentido? ¿Se manifestaría ante todos de la misma manera?

3. El juicio y la revelación hermenéutica

EN EL PRESENTE APARTADO propongo que, desde la perspectiva del juicio, la revelación adquiere un carácter hermenéutico. Para esto, parto principalmente de la concepción de juicio expuesta en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, que pone el énfasis en la perspectiva del espectador. Hago esta clarificación teniendo en cuenta que:

la obra *Lectures on Kant's Political Philosophy* representa una “teoría” del juicio que enfatiza y desarrolla esta concepción del “espectador” y del “juicio retrospectivo” de los historiadores y los narradores. Se trata de una concepción que sitúa el juicio en la “*vita* contemplativa” y no en la “*vita* activa”. Pero no siempre fue así en la obra de Hannah Arendt. Tal y como ha puesto de relieve R. Beiner, en los primeros textos arendtianos, el juicio se analizaba desde la “*vita* activa”, como una característica de la “mentalidad amplia” de los actores, y el “juzgar” era considerado como un rasgo de la política (Campillo, 2002, pp. 132-133).

El juicio visto como mera opinión, en contraste a una posible pretensión de *verdad*, pone a los espectadores en una posición de apertura para ver la perspectiva del otro y su validez. Si juzgar sobre lo revelado implica tener en cuenta a los otros, el juicio aparece como un ejercicio no solamente fenomenológico, sino también hermenéutico.

3.1 JUICIO U OPINIÓN

“NUESTRA TRADICIÓN DE PENSAMIENTO POLÍTICO COMENZÓ cuando la muerte de Sócrates hizo que Platón perdiera la fe en la vida dentro de la polis y, al mismo tiempo, pusiera en duda ciertas enseñanzas fundamentales de Sócrates” (Arendt, 2016, p. 44). Platón, agrega Arendt (2016), puso en duda la validez de la *persuasión* y rechazó radicalmente la *doxa*⁵: “La verdad platónica, incluso cuando no se menciona la *doxa*, siempre es entendida como lo contrario de la opinión” (p. 45).

Arendt (2016) afirma que la conclusión más antisocrática que tuvo Platón, a partir de la condena de Sócrates, fue la oposición entre verdad y opinión. Esta *doxa* u opinión era, para Sócrates,

la formulación en el discurso de lo que *dokei moi*, esto es, de lo que “me parece a mí” [...]. Esta *doxa* no versaba sobre lo que Aristóteles denomina el *eikos* [...], sino sobre la comprensión del mundo “tal y como se me muestra a mí” (pp. 51-52).

He traído estos pasajes para mostrar una concepción de significado entendido desde la perspectiva de la opinión. Mientras que desde la perspectiva del pensar, la revelación del significado parece ser algo que puede verse, desde la perspectiva de la opinión, la revelación se muestra como un acto de significación por parte de los espectadores.

Vimos que ambas facultades son condición para poder *ver* y *decir* algo sobre el fenómeno que se revela. Pero, cuando lo abordamos desde el pensar, el énfasis parecía estar puesto en el fenómeno. El yo pensante debía prepararse para

5 Para referirme a esta noción, utilizo los términos *opinión* y *juicio* pues, aunque el segundo se refiere a una facultad que amerita un trabajo para ser presentada, en este apartado el énfasis está puesto en el acto de expresar un “parecer” sobre un fenómeno.

ponerse en la posición del espectador, cuya única tarea era estar tan libre de prejuicios como fuera posible, para así poder *ver el significado revelado*.

Sin embargo, al dar el paso hacia el juicio, el énfasis se traslada hacia *los* espectadores. En *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, el significado es algo que pertenece más al espectador que al fenómeno:

lo importante en la Revolución francesa, aquello que la convirtió en un acontecimiento de la historia del mundo, un fenómeno inolvidable, no fueron las acciones gloriosas o los errores de los actores, sino las opiniones y el aplauso entusiasta de los espectadores, de las personas que no estaban implicadas en el acontecimiento (Arendt, 2003, p. 122).

Si bien, lo anterior hace referencia a la posición de Kant y no de Arendt, cabría suponer que ella estaría al menos parcialmente de acuerdo, pues sabemos que su teoría del juicio está basada en la teoría kantiana de juicio estético. Cuando un mismo fenómeno se muestra a los distintos espectadores, ya no se trata del *significado revelado*, sino de una pluralidad de perspectivas desde las cuales se percibe un mismo fenómeno. En palabras de Arendt (2016):

Por tanto, no era arbitrariedad y fantasía subjetiva, pero tampoco algo absoluto y válido para todos. Se asumía que el mundo se muestra de modo diferente a cada hombre en función de la posición que ocupa dentro de él, y que la “mismidad” del mundo, su rasgo común (*koinon*, como dirían los griegos, “común a todos”) u “objetividad” (como diríamos nosotros desde el punto de vista subjetivo de la filosofía moderna), reside en el hecho de que el mismo mundo *se* muestra a cada cual, a pesar de todas las diferencias entre los hombres y sus posiciones en el mundo –y, por tanto de sus *doxai* (opiniones)–: “tanto tú como yo somos humanos” (Arendt, 2016, p. 52)

Quizás el cambio de tono no sea gratuito, sino que reivindique la facultad de juicio como “la más política de las capacidades mentales del hombre” (Arendt, 2002a, p. 215). Esta perspectiva resalta la pluralidad, condición de toda vida política, y vuelve a poner sobre la mesa capacidades como la comunicabilidad o la persuasión. En lo que respecta a este texto, cabría señalar que tanto desde la perspectiva del pensar como del juicio el fenómeno sigue manteniendo un rol activo.

En la última cita que leímos, Arendt insiste en que el mundo “*se*” muestra. No está ahí y lo vemos, sino que se nos aparece. La revelación, aunque ahora tan

plural como los espectadores, sigue estando presente. Aquí, sin embargo, podemos añadir lo siguiente: el fenómeno de la *significación* articula la unicidad y la pluralidad. Ser uno y múltiple es la condición originaria del sentido. La unicidad corresponde al objeto, la pluralidad a sus manifestaciones. ¿Significa esto que todas las opiniones, aunque contradictorias, son válidas?

3.2 CRITERIOS DE VALIDEZ DEL JUICIO

CUANDO ARENDT (2016) expresa que, “a pesar de todas las diferencias entre los hombres y sus posiciones en el mundo –y, por tanto de sus *doxai* (opiniones)–, ‘tanto tú como yo somos humanos’” (p. 52), pone de presente una concepción de *doxa* que es, además de un requisito para la vida en comunidad, una lección de humanidad. Me parece que en estas palabras de Arendt está la insinuación de que todas las opiniones son, al menos, susceptibles de ser tenidas en cuenta. Esta posición se sostiene, en adición, si recordamos que para Arendt (2002a), ni el pensamiento ni el juicio son prerrogativa de unos pocos, sino facultades presentes en todos. Esto es, todos, independientemente de nuestro lugar en el mundo o de nuestros conocimientos, somos capaces de pensar y de tener nuestras propias opiniones.

Pero no todas las opiniones son válidas, y para definir los criterios de validez debemos acercarnos a la concepción kantiana de juicio estético. Los criterios de validez aludidos son una reivindicación del sentido común que está relacionada con la crítica que la autora hace a la modernidad en *La condición humana*:

La creencia de que la verdad se revela, muy extendida en la antigüedad pagana y hebrea, porque aparece espontáneamente y el hombre tiene la capacidad para percibirla, se vio superada. Esa certeza se perdió en la época moderna. En buena medida, Galileo desafió esa creencia, según la cual los sentidos son suficientes para revelar la verdad, al incorporar un punto de vista moderno del mundo astrofísico (Villalobos, 2002, p. 59).

Arendt (2003) explica que, para Kant, el juicio deriva del gusto, lo cual conduce a un problema de comunicabilidad por la privacidad de este sentido. El problema se soluciona mediante dos precondiciones del juicio: la imaginación y el sentido común.

El criterio para determinar la validez del juicio es la imparcialidad, que estaría garantizada por estas precondiciones. La imaginación garantiza la distancia necesaria para que el espectador reflexione sobre el fenómeno: “el alejamiento, la falta de implicación o el desinterés requerido para aprobar o desaprobar, para evaluar algo en su justo valor. Al distanciar el objeto, se establecen las condiciones para la imparcialidad” (Arendt, 2003, p. 125).

Mientras que la imaginación resuelve el problema de la implicación, el sentido común soluciona el de la subjetividad intrínseca al gusto:

En lo que se refiere al sentido común, Kant fue consciente muy pronto de que había algo no subjetivo en lo que parecía ser el sentido más privado y subjetivo. Esta toma de conciencia se expresa como sigue: el hecho es que, en cuestiones de gusto, “(nos) interesa lo bello sólo (cuando estamos) en la *sociedad* [...]. Por consideración a los otros debemos superar nuestras especiales condiciones subjetivas. En otros términos, el elemento no subjetivo en los sentidos no objetivos es la intersubjetividad. (Para pensar se debe estar solo; para disfrutar de una comida, se necesita compañía)” (Arendt, 2003, p. 126).

En otras palabras, en cuestiones de juicio debemos tener en cuenta a la comunidad; para juzgar tenemos en cuenta las opiniones de los otros, las demás subjetividades. Cuando expresamos que algo nos gusta o disgusta no estamos suponiendo las opiniones de los demás sobre esa cosa, pero si decimos que algo es bello, presuponemos cierto acuerdo sobre esta percepción, tenemos en cuenta a los otros, aunque sea mediante la imaginación.

El juicio –y sobre todo los juicios de gusto– se refleja siempre sobre los demás y sus gustos, toma en consideración sus posibles juicios. Esto es necesario porque soy humano y no puedo vivir sin la compañía de los otros. Yo juzgo como miembro de esta comunidad y no como miembro de un mundo suprasensible (Arendt, 2003, p. 126).

Arendt (2003) advierte que, puesto que la referencia al otro es fundamental en el juicio y no se da en el gusto, el primero podría no derivar del segundo tal y como lo sugiere Kant. De esta crítica podemos concluir que, para Arendt, el juicio es de carácter comunitario, es decir, que independientemente de la pluralidad de manifestaciones que tenga un mismo fenómeno, cada espectador está en el deber de tener en cuenta las percepciones de los otros para que su opinión sea válida.

La validez de estos juicios nunca es la validez de las proposiciones científicas o cognitivas, que no son juicios propiamente dichos. (Si uno dice “el cielo es azul” o “dos y dos son cuatro”, no está “juzgando”; dice lo que es, obligado por la evidencia de sus sentidos o de su mente). Del mismo modo, no se puede obligar a nadie a estar de acuerdo con los propios juicios –“esto es bello” o “esto es malo”– (Arendt, 2003, p. 133).

3.3 *LA REVELACIÓN HERMENÉUTICA*

¿Qué significa ser espectador en una comunidad de espectadores? Arendt (2003) retoma la diferencia kantiana entre la subjetividad del gusto y la intersubjetividad del juicio. En el gusto, la discriminación se da con respecto al agrado o desagrado, mientras que en el juicio se da con respecto a la aprobación o desaprobación. El criterio para elegir entre la aprobación o desaprobación es la comunicabilidad o la publicidad:

No se siente demasiada ansia por expresar alegría ante la muerte del padre o los sentimientos de odio y envidia; en cambio, no se tendrá escrúpulo alguno al comunicar que se ama el trabajo científico ni se ocultará la pena ante la muerte de un excelente esposo (Arendt, 2003, p. 129).

Al respecto, afirma Birulés (2007) que “compartir el juicio significa comunicación; apelar al sentimiento de los demás, persuadirlos, significa estar juntos en un mundo común” (p. 228). Para saber si querríamos o no hacer pública nuestra opinión, tendríamos que, por definición, haber supuesto las opiniones de los demás: ¿qué dirían sobre lo que pienso?, ¿qué pensarían sobre este fenómeno? Esto es, apelariamos al sentido común para contrarrestar la soledad del pensamiento: primero sostenemos un diálogo con nosotros mismos, después lo sostenemos con los otros. En palabras de Camps (2006):

Gracias a la publicidad, a la contrastación con el pensamiento ajeno, el propio juicio se revestirá de imparcialidad, una característica que no podría tener si el pensamiento se quedara en la fase de diálogo interno del individuo con su propio yo (p. 72).

Las máximas del *sensus communis* kantiano son: “pensar por uno mismo (la máxima de la Ilustración); situarse con el pensamiento en el lugar del otro

(la máxima de la mentalidad “amplia”); y la máxima del pensamiento consecuente: estar de acuerdo con uno mismo” (Arendt, 2003, p. 131). El elemento comunitario del juicio tendría lugar en el segundo momento, en la mentalidad amplia. En palabras de Arendt (2003), juzgamos siempre como miembros de una comunidad. Pero ¿qué nos dice esto sobre la revelación del significado de los fenómenos?

El *dokei moi*, el “me parece”, ya no es un asunto de mera percepción. La revelación, vista desde la perspectiva del juicio, pierde relevancia; el fenómeno mismo pierde protagonismo en un escenario que se abre. Desde el pensamiento nos preparábamos para una relación fenómeno-espectador. Al llegar al juicio, encontramos una comunidad que “ve y dice” y en la que “aquello que dice” podría ser más relevante que el mismo fenómeno, como interpreta Arendt (2003) que sucedió con la Revolución francesa.

El significado de los acontecimientos depende no solo de los hechos, sino, más aún, de los espectadores. Estos últimos realizan una doble tarea interpretativa. Como vimos, por un lado, están sujetos a sopesar sus opiniones con las de los otros, a remediar la parcialidad de sus perspectivas poniéndose en el lugar de los demás, a evaluar la comunicabilidad de sus juicios pensando como miembros de una comunidad:

La mentalidad amplia asegura la intersubjetividad, que es la forma actual de la objetividad. Intersubjetividad o sentido común, da lo mismo. En ambos casos se quiere expresar la necesidad de compartir el juicio, o de someterlo a contraste (Camps, 2006, p. 74).

Por otro lado, realizan un ejercicio interpretativo sobre el significado de los fenómenos. Arendt (2011) expresa que “el ‘héroe’ de la historia, nunca nos es posible señalarlo de manera inequívoca como autor del resultado final de dicha historia” (p. 213). Con esto hace referencia al ejercicio interpretativo en el que el narrador de una historia indica quién es su protagonista. Me parece que el mismo proceso se da en el momento de formarse una opinión, de juzgar moralmente o estéticamente algún fenómeno. Así como el “quién” fue alguien en una historia, el significado de esta historia se revela con el tiempo y no de manera inequívoca. Esta última siempre está sujeta a reinterpretación desde la mirada *retrospectiva* de los espectadores: “Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y ‘hace’ la historia” (Arendt, 2011, p. 219).

Si el significado solo estuviera ahí, en el fenómeno que se revela, la tarea del espectador se limitaría a “captarlo”. Pero *además*, y no “en lugar de”, el espectador-narrador hace la historia. El juicio es un acto de significación, más que de percepción del significado, que implica un ejercicio interpretativo sobre los hechos aislados que acaban por convertirse en una historia con sentido. Este carácter interpretativo del significado de los hechos se reafirma en el siguiente pasaje:

La ciencia de la sociedad debe su origen a la ambición por fundar una “ciencia positiva de la Historia” que pudiera equipararse a la ciencia positiva de la naturaleza. Por este origen derivativo, no es sino natural que la “ciencia positiva de la Historia” haya ido siempre un paso por detrás de la ciencia de la naturaleza que era su gran modelo. Así, los científicos naturales saben hoy lo que los científicos sociales no han descubierto aún, a saber: que casi cualquier hipótesis con la que se acerquen a la naturaleza funcionará de un modo u otro y arrojará resultados positivos; *la maleabilidad de los hechos observados* parece ser tan grande que ellos siempre darán al hombre la respuesta que espera. Ocurre como si en el momento en que el hombre plantea una pregunta a la naturaleza todo se aprestara a reordenarse de acuerdo con su pregunta. Llegará el día en que los científicos sociales descubrirán, para su consternación, que esto mismo es *incluso más verdadero en su propio campo*, que en él no hay nada que no pueda ser probado y muy poco que pueda ser refutado; la Historia se ordena tan adecuada y consistentemente bajo la categoría de “desafío-y-respuesta” o de acuerdo con “tipos ideales”, como lo hace bajo la categoría de luchas de clases (Arendt citada por Di Pego, 2016, pp. 73-74)⁶.

Si bien este fragmento refiere a las ciencias sociales, podríamos extender sus implicaciones al ámbito de la comprensión de un fenómeno (bien sea un hecho, una historia o el quién de una persona) y concluir que el significado revelado ya no es visto como una propiedad del fenómeno, sino como el resultado del ejercicio interpretativo del espectador. En ese caso, la revelación del significado sería de carácter hermenéutico pues “la ‘maleabilidad de los hechos observados’ se debe precisamente a la mediación interpretativa que subyace y constituye a los hechos mismos” (Di Pego, 2016, p. 74).

6 Referencia original Arendt, 2005, pp. 457-458.

4. Conclusión

LA REVELACIÓN aparece como un momento que tiene lugar durante el juicio, es decir, podría entenderse como un descubrimiento cuyo resultado se ofrece al espectador. Este último *ve*, percibe el significado revelado y, a partir del mismo o gracias a éste, juzga. El juicio, a la luz de la revelación, es un acto de significación: este *sensus communis*, como destaca Birulés (2007), emerge del juicio y se entiende como un *significado compartible* que permite que nos identifiquemos como una comunidad de humanos, la humanidad, con quienes compartimos un mundo no-subjetivo.

Sin embargo, parecería que el carácter fenoménico de la revelación tiene mayor énfasis desde la perspectiva del pensar. Cuando Arendt nos presenta esta facultad como una actividad pre-condicional para el juicio, sugiere que al cuestionar nuestros prejuicios y poner en duda nuestras certezas, nos preparamos para enfrentarnos al fenómeno y juzgarlo directamente, para *verlo* sin filtros, por decirlo de algún modo.

En este sentido, la comprensión de este significado revelado parecería ser un ejercicio meramente fenomenológico. Sería pura manifestación del fenómeno, que tiene el protagonismo, y percepción del espectador. Este significado se asemeja al *quién* de las personas que solo se revela *ex post facto* (Arendt, 2011), es una noción de revelación desde la cual la tarea del espectador parecería limitarse a ver algo que aparece en su totalidad una vez ha concluido ya que su privilegio está en la perspectiva, en poder ver en un ejercicio retrospectivo aquellos hechos aleatorios que, al final, cobran sentido.

Cuando digo que desde el pensamiento la revelación se anuncia desde su carácter fenoménico, me refiero a que se expone como una experiencia. La revelación sería algo que podría experimentarse, percibirse, de haber cumplido con el requisito del pensamiento. No obstante, al llegar al juicio descubrimos que el espectador no se limita a *decir* sobre lo que el fenómeno le revela, es decir, no solo tiene en cuenta su percepción. El juicio, gracias a su apelación al *sensus communis*, aparece como una actividad que precisa un ejercicio en el que se interpreta el mundo desde perspectivas que no son la propia. Además, exige la interpretación de los hechos vistos en retrospectiva. En este sentido, la revelación ya no es solo entendida como un desocultamiento del significado sino como el acto mismo de la significación.

Birulés (2007) advierte que, para Arendt, la esfera pública es el lugar donde la realidad se *revela*, ya que nuestra sensación de realidad depende de la apariencia. El que la revelación esté condicionada por la esfera pública, resalta su carácter fenoménico debido a la necesidad de la presencia de los espectadores. A esto agrega Birulés (2007) que:

Arendt no se limita a afirmar que la realidad se manifiesta en los espacios humanos, sino que sostiene además que el ámbito en que aparece es el espacio público y político que los humanos pueden formar entre ellos, de modo que para que la realidad se revele es necesaria una política libre (p. 74).

En esta cita podríamos reconocer el carácter hermenéutico de la revelación de significado, o de la significación. La realidad solo se revela ante espectadores, pero esto no basta. Además, los espectadores deben coexistir en circunstancias en las que puedan manifestarse mediante la acción y el discurso. Deben tener la posibilidad de hacer uso de su facultad de la razón –en el sentido kantiano–, que está relacionada con la intersubjetividad, con la capacidad de tener en cuenta al otro y a su percepción sobre la realidad que se manifiesta ante ambos:

con Arendt no nos encontramos ante un pensamiento kantiano que considera al hombre como ser inteligible o cognoscente, sino que entiende que la facultad de la razón está vinculada a la *publicidad* e implica comunicabilidad, y que por ello concibe la libertad política como una forma inequívoca de hacer uso público de esta libertad en todas partes (Birulés, 2007, pp. 222-223).

Parecería que la revelación del significado es algo que se experimenta pero que también requiere de un ejercicio interpretativo. El término de revelación como puente entre lo fenomenológico y lo hermenéutico podría compararse con el ejercicio de la lectura: el lector toma un texto, que es el mismo para todos, lo interpela como preguntándole ¿qué dices? y espera que su lectura corresponda con lo que, de hecho, *ahí* dice. Pero cuando lee no solo pasa la mirada por las palabras, se detiene y se pregunta qué significan. Después se remite a sus pares, contrasta su interpretación con la de ellos, entonces finalmente llega a una conclusión en la que el significado es, articuladamente, encontrado y otorgado.

Referencias

- Arendt, H. (2002a). *La vida del espíritu*. Paidós.
- Arendt, H. (2002b). Comprensión y política. *Daimon, Revista de filosofía*, 26, 17-30.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Caparrós.
- Arendt, H. (2006). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Paidós.
- Arendt, H. (2011). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2016). *La promesa de la política*. Booket.
- Beiner, R. (2003). Hannah Arendt y la facultad de juzgar. En H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (pp. 157-270). Paidós.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento*. Herder.
- Campillo, N. (2002). Comprensión y juicio en Hannah Arendt. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 26, 125-140. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/11911>
- Camps, V. (2006). La moral como integridad. En M. Cruz (Comp.), *El siglo de Hannah Arendt* (pp. 63-85). Paidós.
- Di Pego, A. (2012). La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricœur. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 43, 45-78. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5579/pr.5579.pdf
- Di Pego, A. (2016). La comprensión como perspectiva metodológica en Hannah Arendt. *Andamios*, 13(31), 61-83. <http://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v13n31/1870-0063-anda-13-31-00061.pdf>
- Platón (1988). Teeteto. En *Diálogos V* (pp. 137-318; M. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos y N. L. Cordero, Trad.). Gredos.
- Porcel, B. (2018). Hannah Arendt: El “quién”, una antropología para la filosofía política. *Pensando. Revista de filosofía*, 3(17), 126-138. <http://doi.org/10.26694/pensando.v9i17.7377.g4442>
- Rodríguez Suárez, L. (2011). Fenomenología y política en el pensamiento de Hannah Arendt. *Investigaciones filosóficas*, 3, 419-431. https://www2.uned.es/dpto_fm/InvFen/InvFen_M.03/pdf/27_RODRIGUEZ.pdf

- Sanabria Cucalón, M. C. (2018). Constitución de la conducta moral en la filosofía de Hannah Arendt: el testigo en el pensamiento y en el mundo de las apariencias. *Perseitas*, 6(1), 23-47. <https://doi.org/10.21501/23461780.2681>
- Vallejo Campos, A. (1988). Introducción. En Platón, *Diálogos V* (pp. 139-172). Gredos.
- Villalobos, O. (2002). El concepto de Verdad en Hannah Arendt. Una lectura desde la óptica de la comunicación. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 7(16), 53-66. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27901605>
- Wellmer, A. (1996). Hannah Arendt sobre el juicio: La doctrina no escrita de la razón. En F. Birulés (Ed.), *Hannah Arendt: El orgullo del pensar* (pp. 259-280). Gedisa.
- Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt*. Edicions Alfons el Magnànim.