

1-1-2014

## La política en la obra de Hannah Arendt

Gehimy Mahecha Ruiz  
*Universidad de La Salle, Bogotá*

Follow this and additional works at: [https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia\\_letras](https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras)

---

### Citación recomendada

Mahecha Ruiz, G. (2014). La política en la obra de Hannah Arendt. Retrieved from [https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia\\_letras/82](https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/82)

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Facultad de Filosofía y Humanidades at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact [ciencia@lasalle.edu.co](mailto:ciencia@lasalle.edu.co).

# LA POLÍTICA EN LA OBRA DE HANNAH ARENDT

GEHIMY MAHECHA RUIZ

UNIVERSIDAD DE LA SALLE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Bogotá D.C., MAYO

2014

# LA POLÍTICA EN LA OBRA DE HANNAH ARENDT

GEHIMY MAHECHA RUIZ

30041247

Trabajo de grado para aspirar al título de Profesional en  
Filosofía y Letras.

Director: ENZO ARIZA DE ÁVILA

UNIVERSIDAD DE LA SALLE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Bogotá D.C., MAYO

2014

## CONTENIDO

### INTRODUCCIÓN

#### CAPÍTULO I

##### PRESENTACIÓN GENERAL DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

1. PRINCIPALES PLANTEAMIENTOS ARENDTIANOS
2. LA FORMACIÓN INTELECTUAL DE HANNAH ARENDT

#### CAPÍTULO II

##### CRÍTICA DE ARENDT A LA FILOSOFÍA POLÍTICA TRADICIONAL

1. LA CRÍTICA A PLATÓN
2. LA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA POLÍTICA MODERNA
- 2.1 EL PROYECTO POLÍTICO ARENDTIANO
3. CONCEPTOS CLAVE EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HANNAH  
ARENDT

#### CAPÍTULO III

##### LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT

1. LA POLÍTICA COMO ACCIÓN PÚBLICA Y LO PÚBLICO COMO  
LUGAR PARA LA ACCIÓN
2. PLURALIDAD Y POLÍTICA
3. LA POLÍTICA EN EL MARCO DE LA CONDICIÓN HUMANA

### BIBLIOGRAFÍA

## INTRODUCCIÓN

El pensamiento político de Hannah Arendt pretende llevarnos a comprender el acontecer de la política en nuestro tiempo. Desde los planteamientos arendtianos entendemos que el llamado a la edificación del mundo es para todos, nuestra contribución no sólo nos deja ver como parte de un todo, sino que le da validez a esa parte que si se encontrara fuera del todo no podría considerarse existente como tal, en el sentido político de la existencia al que nos introduce Hannah Arendt.

En uno de los textos referentes a la originalidad de su pensamiento se cita parte de la carta que envía a Gershom Scholem en la que Arendt afirma: “El problema es que soy independiente. Por eso entiendo, por un lado, que no pertenezco a ninguna organización y que siempre hablo por mi misma, y por otro, aquello que Lessing denominó *Selbstdenken* –pensamiento independiente– para el que ni la ideología, ni la opinión pública, ni las convicciones, pueden ser sustitutos” (Sánchez, 2003:2). De ahí el llamado para dar una mirada detenida y repetida al pensamiento arendtiano. Consideramos que Arendt no sepulta el pensamiento bajo conceptos rígidos e irrefutables, sino que nos invita a descubrir y escudriñar, nos lleva a la tradición del pensamiento político y, por otro lado, revela su pensamiento de manera abierta, sin encasillamientos.

La mejor manera de abordar el planteamiento político de Hannah Arendt es conversando con ella, teniendo como mediador a Gunter Gaus en la entrevista que le concediera en el año 1964<sup>1</sup>. Inicialmente, ante la consideración de Gaus, que ve a Hannah Arendt como filósofa, ella sale al paso protestando por no verse como tal, aclarando que su profesión es la de teórica política; a pesar de haber llevado sus estudios en filosofía, dice haberse despedido de ella de forma definitiva.

Al ser cuestionada con respecto a la Filosofía Política nos habla de una tensión presente en este concepto, del que además debe cuidarse y que por tanto prefiere no usar. Esta tensión está dada “entre el hombre como ser que filósofa y el hombre como ser que actúa”. Así prefiere ser reconocida como teórica política antes que como filósofa. De esta manera la sencillez de su planteamiento aviva aún más la curiosidad y la sospecha que tenemos como lectores modestos, acerca del acierto y la vigencia de su pensamiento.

---

<sup>1</sup> Las citas correspondientes al texto introductorio pertenecen en su totalidad a la entrevista titulada “Zur person. Hannah Arendt . ¿Qué queda? Queda la lengua materna”, concedida a Gunter Gaus en el año 1964.

Con respecto al tema que nos ocupa, su pensamiento político, Arendt, siguiendo esta misma línea, advierte que quiere “mirar a la política, por así decirlo, con ojos no enturbiados por la filosofía”; pues bien esto tiene que ver con la mencionada tensión entre filosofía y política, y lo descubrimos en su obra cuando se halla en contra de la visión contemplativa e idealista presente desde Platón y el paso restringido de esta visión presente en la Modernidad.

El filósofo, cuando se refiere a la política “no tiene una postura neutral. Hay una suerte de hostilidad a toda política en la mayoría de los filósofos”, esto según sus propios términos debido a que la política se halla sobrecargada por la tradición, impidiendo una mirada y una reflexión que dé respuesta a las inquietudes propuestas en el fenómeno de la política en tanto cambiante e imprevisible. Y afirma que “esta hostilidad hacia la política (por parte del filósofo) es de extraordinaria importancia en todo este problema, pues no se trata de una cuestión personal. Esta es la esencia de la cosa misma”. Esa subjetividad denunciada por Arendt significa que la política está siendo abordada con predisposición, sin corresponder enteramente al desarrollo de los acontecimientos y a sus variantes.

Siguiendo con sus cuestionamientos, Gunter le pide que explique su interés por la filosofía, refiriéndose a sus estudios. Arendt se confiesa inclinada por el estudio de la filosofía a partir de su temprana lectura de Kant y Jaspers, además de complementar sus estudios con la teología, por hallarla tan cercana a la filosofía misma, y por el griego, lengua en la que leía poesía desde muy joven. Pero al referirse a la filosofía declara que se sintió siempre motivada por su deseo de comprender. En sus propias palabras “la necesidad de comprender me acompañó desde muy pronto”.

Posterior a su salida de Alemania, en París, Arendt se dedica a trabajar en una organización que ubica a los exiliados alemanes en Palestina. A partir de esta experiencia entiende la situación de los judíos alemanes como una conmoción, no dependiente de la toma del poder por Hitler en 1933. Considera que la amenaza de los nazis en contra del pueblo judío era un hecho y una certeza que se conocía con anticipación, incluso una situación que permeó el mundo intelectual al que pertenecía en la Alemania pre hitleriana, y que contaba con la aprobación de gran parte del pueblo alemán. Por tanto, este fenómeno político pasó a convertirse en una condición personal para todo aquel que se viera obligado a abandonar Alemania, eso como un primer elemento de la conmoción, lo sorprendente y desconcertante fue encontrar que la “uniformización”, término que se refiere al acuerdo y complicidad de algunos alemanes con las políticas nazis, especialmente tendientes al antisemitismo, que caracterizó la conducta, y aquí viene lo

desconcertante, de aquellos que se podían considerar como amigos, por ejemplo en el mundo intelectual al que Arendt se hallaba tan cercana. A pesar de estar relacionada con otros medios o grupos de personas, esta connivencia la notó específicamente entre los intelectuales que de forma voluntaria, asumieron desde muy temprano esta postura, sin siquiera verse constreñidos por el terror como práctica abierta por parte de las autoridades nazis.

En este punto Arendt declara haber partido a su exilio convencida de no querer relacionarse con este medio intelectual que tanto la había decepcionado, y podemos concluir que tal experiencia marca su pensamiento respecto a la conformación y pertenencia de grupos ideológicos que determinen y reglamenten la forma de pensar de sus integrantes, en la que considera limitada la acción del hombre y su pluralidad, elementos fundamentales para formar parte de un espacio político real.

Posteriormente, aparece el tema de Auschwitz al que se refiere como un hecho que “nunca debió permitirse que ocurriese” por considerarlo “algo a lo que ninguno de nosotros podremos hacernos nunca”. Es la originalidad del régimen totalitario el que, en este punto, nos deja sin elementos de juicio dado lo atroz de su accionar en contra de todo lo conocido hasta el momento. Esa aniquilación sistémica, la anulación del hombre sin que corra sangre, sin detonar las armas convencionales, el aislamiento y el terror como elementos de una estructura sin precedentes, es lo que parece presentarse ante sus ojos como un hecho irreparable.

Dentro de los conceptos expuestos en esta conversación encontramos el pensamiento ligado de forma dependiente con la experiencia personal. Si no surge de ella no podemos hablar del pensar en Arendt. Esta certeza se encuentra amenazada por la supresión del sentido común, característico de lo político, a manos de la modernidad, en la que el laborar y el consumir se han convertido en punto de reclusión del hombre moderno, manifestándose en una despreocupación del mundo. Se desdeña de esta manera ese espacio en el que lo público marca lo relevante y nos hace parte del mismo, este desprecio nos autorelega al espacio privado y a la satisfacción de los intereses personales.

En la parte final de la entrevista Arendt explica lo que significa la siguiente cita de Jaspers que ella utilizó en su intervención durante un homenaje al autor: “La *humanitas* nunca se alcanza en soledad y nunca tampoco por el hecho de dar a la luz pública la obra que uno hace. Sólo quien aventura en el dominio público su vida y su persona puede adquirirla”. Pues bien,

aventurarse en el dominio público significa aparecer en público por medio de nuestras acciones, en donde el hablar se constituye, sin ninguna duda, en acción. En un segundo momento de esta aventura aparece el inicio, ese momento en el que nos introducimos con la intención de proponer algo nuevo, un punto de partida del que no conocemos con certeza su desenlace. Este proceso, nos dice Arendt, sólo es posible si está fundamentado en una confianza en los seres humanos, más claramente, “una confianza en lo humano de todos los seres humanos”.

Si bien, el punto de partida del pensar arendtiano es la experiencia del totalitarismo nazi y sus horrores en la vida social alemana, sus interpretaciones sobre el “mal radical”, y la esfera de la política en general son de una profundidad y originalidad tales, que se constituyen en punto de referencia para un estudio de la política en la actualidad.

En sus trabajos teóricos, Hannah Arendt se refiere a temas relacionados con la naturaleza del poder, la política, la autoridad, la violencia, entre otros, en el marco de sus consideraciones sobre lo que llama la “condición humana”.

Los análisis que hacemos en esta monografía sobre el pensamiento político de Hannah Arendt, quieren dar cuenta de su lógica, de su argumentación y conclusiones, buscando en ese pensamiento luces para la comprensión de la política y del fenómeno humano-social en nuestros tiempos.

La monografía la hemos dividido en tres capítulos, así: en el primero de ellos encontramos una presentación general del pensamiento filosófico – político de Hannah Arendt, centrándonos en sus principales planteamientos, y formulando aspectos sobre su formación intelectual.

En el capítulo segundo, desarrollamos lo que Arendt llama “críticas a la filosofía política tradicional”, deteniéndonos en la crítica a la Modernidad, en esta misma temática. Además hacemos un registro de los conceptos clave en la filosofía política de la autora alemana.

En el capítulo tercero desarrollamos el tema de la política arendtiana como acción pública, y lo público como ámbito para la acción libre. Aquí nos detuvimos en conceptos clave de Arendt como “pluralidad” en el marco de sus consideraciones sobre la condición humana, desde la perspectiva de la autora.

Al final, unas ideas a manera de conclusiones:

Como parte final del trabajo, presentaremos una especie de conclusiones, aún en forma preliminar, pero que apuntan a la vigencia de la filosofía política



de la pensadora alemana, en términos de comprender a través de ella situaciones de la política actual.

Nuestro trabajo aquí como punto de partida, la idea de que Hannah Arendt, encaminó su esfuerzo reflexivo hacia la pregunta por lo enteramente humano, de allí que su pregunta fundamental fuera por las condiciones de posibilidad para la realización plena del hombre, a través, en este caso, de la política.

Esta es la razón de la Antropología arendtiana, entendida como soporte de su pensamiento, y desde donde se abren paso conceptos suyos como los de “pluralidad”, “reino de la acción”, “poder”, “violencia”, “nacimiento”, etc.

Nuestro interés teórico se centró en exponer la reconstrucción que Hannah Arendt hace de la política como forma de abrirse al desarrollo de lo plenamente humano, a veces hecho a partir del análisis del totalitarismo, esa mancha negra que según ella oscureció la política de la modernidad.

Para Hannah Arendt la política fue el tema que orientó la trayectoria de su pensamiento, tema en el que trabajó hasta el momento de su muerte, no sin antes hacer suya la reflexión sobre la condición humana. La mirada antropológica de Arendt fue moldeando su teoría política, la cual es complementada por sus estudios sobre el totalitarismo alemán que la llevan a sus mejores páginas sobre la existencia humana, individual y colectivamente considerada, en el marco de un soporte fundamental, que es la libertad.

Es este soporte el que le permite a Arendt asumir que la vida humana se desenvuelve sobre todo en comunidad, lo cual ya de entrada constituye una ruptura en el orden del mundo natural. El tema de la libertad que no está en el mundo natural para Arendt, ni aparece de inmediato en la vida en comunidad. Pero esta filósofa, la libertad es un problema específicamente humano, que sólo adquiere realidad gracias al esfuerzo deliberado del hombre por instaurarla como fundamento del orden colectivo. Para Arendt, la libertad es lo que funda ese nuevo orden en el que se define lo humano: el espacio de lo político.

Hannah Arendt no dejará esta idea de que lo político, vale decir, es el espacio propicio para el ejercicio de la libertad, que es una invención del ser humano, es la condición humana propiamente tal. Por eso desde *Orígenes del Totalitarismo* hasta *La Vida del Espíritu*, Arendt se esfuerza por comprender el significado y las consecuencias de este problema consistente en devenir humanos como seres libres y políticos.

En los capítulos que siguen de nuestro trabajo, se reconstruyen y se presentan analíticamente los aspectos que Arendt fue encontrando en su reflexión sobre la condición humana tales como: pluralidad, acción, poder, espacio de lo político, labor, trabajo, ser-en-común, violencia, etc. Sin esta reconstrucción conceptual no nos hubiera sido posible adentrarnos en la teoría política de Hannah Arendt.

La obra de Hannah Arendt se ha convertido en un campo obligatorio de estudio, al punto de que esta pensadora ya brilla con luz propia en el ámbito de la filosofía política. Ella es indudablemente, es una de las grandes teóricas del siglo XX.

Nos hemos aproximado a su pensamiento desde sus principales obras y con el interés de abordar el tema de la política desde su antropología de la contingencia y pluralidad humanas, preferentemente, sin descartar del todo otros aspectos teóricos de esta gran filósofa alemana.

En momentos en que nos enfrentamos a situaciones políticas de molde autoritario y neoliberal, se nos hace necesario y útil reivindicar la perspectiva política de Hannah Arendt.

Revisar y recuperar conceptos arendtianos tiene como objetivo central buscar una alternativa política frente a la historia que vivimos.

Arendt fue crítica del estado de la ciencia y de la filosofía políticas, por no haber podido distinguir entre conceptos tales como poder y autoridad, por ejemplo.

Nuestro hilo conductor en el presente análisis ha sido la antropología que desarrolla Arendt para su reivindicación de la política como la forma de vida más distintivamente humana.

## **CAPITULO I**

### **PRESENTACIÓN GENERAL DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO-POLÍTICO DE HANNAH ARENDT**

#### **1. PRINCIPALES PLANTEAMIENTOS ARENDTIANOS. INTRODUCCIÓN**

En este capítulo hacemos una reconstrucción de los principales temas que aborda Hannah Arendt en su largo recorrido teórico como filósofa y analista del mundo político, y su interés porque tales planteamientos incidan en la realidad de la vida.

Nos veremos, pues, en este aparte con sus reflexiones críticas frente a la tradición filosófica y política de occidente y con la orientación de su pensamiento a la propuesta de vías para el futuro, a través de la recuperación de lo que ella misma llama el espacio de la política.

Se reconstruyen en forma enunciativa aspectos definitivos de su pensamiento, tales como: la experiencia de lo vivido, como punto de partida analítico; la relación de su esfuerzo intelectual con la experiencia de los modernos totalitarismos y la necesidad de actuar sobre ellos para producir allí mismo nuevos comienzos en el marco de una “natalidad” que es parte esencial de la condición humana; el papel que representa para ella el sentido común dentro del proceso del conocimiento, siempre en relación con la realidad; la defensa que hizo Arendt de un pensamiento apasionado que habla siempre desde el sufrimiento y el corazón.

Destacamos aquí que la perspectiva antropológica y vivencial de Hannah Arendt son las que moldean su reflexión filosófica a lo largo de cerca de cuarenta y cinco años de producción intelectual ininterrumpida.

Hannah Arendt (1906-1975), filósofa hebrea-alemana, es conocida en el mundo intelectual a través de su extensa obra filosófica, que constituye ya referencia obligada, especialmente en el campo de la teoría y la filosofía política. Su figura ha crecido en las últimas décadas en buena parte de la comunidad filosófica del mundo. Por ello no es exagerado decir que Hannah Arendt ha sido una de las grandes pensadoras del siglo XX. Esta filósofa es conocida por sus reflexiones sobre el totalitarismo y la política; sobre el sentido común, la pluralidad y la acción; sobre el lenguaje y la natalidad; sobre el mal y su incidencia en el mundo; sobre la ética y la condición humana, entre otros. Cada una de estas

problemáticas fue reflexionada por Arendt en relación crítica con la filosofía tradicional, en especial en lo que respecta a la política.

Hannah Arendt no se consideró a sí misma como filósofa, se estimaba más bien como una cultivadora y crítica del pensamiento y de las categorías de la política, así como de los acontecimientos sucedidos en este ámbito, especialmente aquellos que marcaron su vida, como el totalitarismo nazi alemán y toda su horripilante barbarie contra los judíos. Para no ser una víctima más del exterminio hitleriano, Arendt recurrió al exilio, radicándose en los Estados Unidos donde se nacionalizó y prosiguió su labor intelectual. Sin embargo, la profundidad de sus análisis muestra la importancia y vena crítica de sus reflexiones, sobre todo en lo que respecta a la política.

Por lo mismo, por el tratamiento original y profundo que dio a los grandes temas políticos, podemos decir que Arendt hace una incursión propiamente filosófica de ellos. Se puede estar o no de acuerdo con sus planteamientos, pero no se les podrá negar el carácter filosófico que tienen y el interés porque incidan en la realidad de la vida que los anima. En esto último mostró Arendt su acuerdo, pero no en que se la considerara filósofa. En una entrevista concedida en 1964 al periodista alemán Gunter Gaus, Hannah Arendt rechazó el título de “filósofa”: “no pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión si es que cabe usar esta palabra, es la teoría política. Ni resiento filósofa, ni creo haber sido aceptada en el círculo de los filósofos...” (Entrevista Gunter Gaus).

Seguramente no se consideraba filósofa por el carácter crítico de su obra, que con tanta insistencia ha recalado el modo en que la tradición filosófica y política de Occidente ha distorsionado el ámbito de la política, desvalorizando, dice ella, la experiencia de la igualdad ciudadana y de la acción política. Arendt considera que lo incorrecto de las teorías políticas tradicionales, con Platón a la cabeza, es haber desarrollado sus ideas a partir de una teoría de la verdad. Esto marcó las teorías políticas de quienes consideraron que: gobernar un país no es una actividad pública en la cual el gobierno y los gobernados cooperen en igualdad de condiciones, sino una actividad en la que el primero tiene el conocimiento de la verdad y por ello lleva la iniciativa política y gobierna, en tanto que los segundos pasan a ser meros súbditos pasivos.

Para Arendt, la visión platónica del “rey-filósofo” ha tenido una influencia decisiva sobre la tradición occidental de la filosofía política, de ahí su permanente preocupación por combatir las teorías de Platón, sobre todo

cuando éste afirma que por tener el filósofo acceso a la contemplación de la verdad, resulta entonces ser el mejor gobernante posible, ya que la posesión del conocimiento le permite, dice Platón, encontrar la solución de los problemas a los que se enfrenta la sociedad. Arendt considera que esta orientación platónica se constituye en tradición de la filosofía política occidental, aunque reconoce que ya no le presta ninguna ayuda pues los acontecimientos han cambiado y se necesitan nuevos elementos teóricos que garanticen su mayor comprensión. Establecer que la posesión de la verdad da derecho a dirigir el gobierno de la sociedad, significa para Arendt nada menos que convertir la política en teoría, ciencia o ideología.

Es esta actitud crítica de Arendt a la filosofía política, la que hace que en la entrevista a Gauss se autoexcluya de la órbita de los filósofos (“no pertenezco al círculo de los filósofos”) y manifieste su sensación de no haber sido recibida por ellos (“Ni me siento filósofa, ni creo haber sido aceptada en el círculo de los filósofos”). En esta última frase hay una especie de reproche a los filósofos, pero al mismo tiempo un malestar, si se quiere, de no haber sido aceptada por ellos. A este respecto dice la estudiosa de Arendt, Dana Villa: “la insinuación de un orgullo profesional herido (“No he sido aceptada”) esconde, en realidad, una lucha contra los modos tradicionales de hacer filosofía política y moral, unos modos que según Arendt no sólo deforman la experiencia política sino que son incapaces de enfrentarse al principal fenómeno político de nuestra época (el totalitarismo: la expresión del mal político). (Villa y otros: 2008:11-12).

La figura de Hannah Arendt es un referente del pensamiento de nuestra época. Adelantó un gran esfuerzo por comprender la gran ruptura con la tradición que caracteriza a la modernidad, lo cual constituye un aporte importante para entender un siglo XX caracterizado por la aparición del “hombre masa” y el totalitarismo exterminador, según el cual “todo es posible”. Su actitud crítica llega también a la filosofía política moderna, como mostraremos en los capítulos siguientes. Junto a la comprensión del pasado, Hannah Arendt también reflexionó y propuso vías para el futuro, recuperando lo que ella llama “el espacio de la política” y la capacidad de pensar y juzgar para rescatar al mundo de su envilecimiento.

Desde sus primeros escritos hasta su último e inacabado libro *La vida del espíritu*, que había concebido como continuación de *la Condición Humana*, el curso intelectual de Arendt estuvo dirigido a la formulación de un “pensamiento propio” e “independiente”. Se trata de una filosofía que busca encarnar un pensamiento libre, una luz que la propia Arendt

describe en el prefacio de *Hombres en Tiempos de Oscuridad* de la siguiente manera: “Incluso en los tiempos más oscuros tenemos el derecho a esperar cierta iluminación, y que esta iluminación puede llegarnos menos de teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil, que irradian algunos hombres y mujeres en sus vidas y en sus obras” (Arendt, 2001:11).

Hannah Arendt parte de la experiencia de lo vivido y desde allí investiga las posibilidades del pensar y de la comprensión. Siempre dijo que el pensamiento en sí mismo proviene de la realidad de los incidentes; los incidentes, por supuesto, de la experiencia viva, que para ella son los indicadores en los cuales el pensamiento se apoya. Con este punto de partida se lanza Arendt a la producción de nuevos instrumentos conceptuales capaces de permitirle comprender los hechos políticos del siglo XX, que fueron vividos y padecidos por ella en carne propia.

La vida y la historia intelectual de Hannah Arendt están estrechamente articuladas a la experiencia de los modernos totalitarismos. Su vida hay que ubicarla en la historia de toda una generación de intelectuales europeos que se vieron forzados al exilio por las persecuciones del nazismo. Arendt misma se consideró una “paria”, es decir, un ser desdeñado y rechazado por los demás hombres y privado de toda clase de derechos. En esta filósofa encontramos una defensa de la *memoria judía*, que es, sobre todo autocrítica, pues supo insistir en la sufrida identidad judía en Occidente, sin dejar de lado su punto de vista particular, totalmente independiente, sobre ciertas posturas sionistas contemporáneas casadas con la formación de un Estado judío moderno en tierras palestinas. Así, en “Salvar la patria judía”, dice Arendt en 1948: “La independencia de Palestina puede alcanzarse únicamente con una base de cooperación judeo-árabe. Mientras se siga proclamando por parte de líderes judíos y árabes que ‘no hay puentes’ entre ambas comunidades [...], el territorio no puede ser entregado a la prudencia política de sus propios habitantes” (Arendt, 2004:94).

Pero Arendt no vivió su condición de judía con el dramatismo de una víctima más. Mantuvo siempre una actitud de resistencia y combate totalmente llena de dignidad. Por eso, solía decir: “El inconformismo social es la condición *sine qua non* del logro intelectual” (Arendt, 2005:226). De su experiencia como perseguida y exiliada sacó la lección de que al no poder habitar un espacio y construir a partir de él un hogar, tener que abandonar la propia lengua, el *apátrida* termina sintiéndose en el mundo como en su propia casa. Hace un llamado a la filosofía para que

se ocupe de estos temas, como nosotros hoy en día, los filósofos, debemos preocuparnos por la población desplazada, la informalidad laboral, el desempleo y la exclusión de todo tipo que carcomen por entero a la sociedad colombiana. Gentes así, al igual que los judíos del pasado, pierden, al decir de Arendt, toda espontaneidad en sus gestos y acciones.

En uno de sus más patéticos artículos, escrito en 1943, Arendt nos presenta un vivo cuadro de esa situación de “paria” que vive el “refugiado”, destacando cómo tal condición genera una pérdida de la espontaneidad en él, la cual lo lleva a refugiarse en su libertad interior. “Al perder nuestro hogar perdimos nuestra familiaridad con la vida cotidiana. Al perder nuestra profesión perdimos nuestra confianza en ser de alguna manera útil en ese mundo. Al perder nuestra lengua perdimos la naturalidad de nuestras reacciones, la sencillez de nuestros gestos y la expresión espontánea de nuestros sentimientos. Dejar a nuestros parientes en los guetos polacos y a nuestros mejores amigos morir en los campos de concentración significó el hundimiento de nuestro mundo privado” (Arendt, 2002:10).

Las lecciones que Arendt extrae de la persecución nazi a los judíos son duras, pero alentadoras y comprometidas con la búsqueda de una salida racional y digna. Cómo los judíos en la época de Hitler fueron perseguidos, hostigados y llevados a la tortura, al exilio y al martirio, cuando tuvieron que salir de pueblo en pueblo, de continente en continente, se convirtieron en refugiados apátridas regados por todo el mundo, lo que mostró, por primera vez, dice Arendt, que “ya no hay una historia judía aparte, sino unida a la de todas las demás naciones” (Ibid:22). A esta lección habría que agregar otra: cómo el refugiado, el apátrida, ha de sacar la fuerza necesaria para seguir viviendo, ahora en ausencia de su mundo natural, empieza a ver claro que su destino no sólo es recibir, sino también y, sobre todo, dar. Esto llevó a Arendt a ver que el judío refugiado entraba a otros mundos para actuar, para insertar allí nuevos comienzos. Tal visión la afina Arendt más tarde con su propuesta categorial de la “natalidad” como parte de la condición humana. De momento, entendamos la “natalidad” como el comenzar algo nuevo en el mundo a través de nuestras acciones, o introducir una nueva serie de acontecimientos durante el tiempo que cada ser humano vive. El valor de la acción humana recuerda a Arendt que si bien los hombres han de morir, no han nacido precisamente para eso, sino para dejar en el mundo nuevos comienzos, es decir, nuevas novedades originales.

En sus trabajos, Arendt trata sobre la naturaleza del poder, la política, la autoridad y el totalitarismo en general, y sobre la persecución a los judíos durante el nazismo, en particular. Sus rigurosos análisis sobre la sociedad que la rodea hacen de Arendt una de las más grandes pensadoras de nuestros tiempos. Su aporte a la naturaleza de la política en el siglo XX, sigue dando luces a nuestras preocupaciones actuales en la materia, por la originalidad y profundidad argumentativa de sus planteamientos, siempre empeñados en encontrar nuevos conceptos con los que determinar la cambiante acción política de los hombres.

De esta manera, fue apropiándose de conceptos tales como lo “público”, que para ella es el escenario al que acuden las personas para mostrarse e intercambiarse mutuamente, no como suma de individuos, sino en un “entre” que engloba a todos y desde el cual cada uno llega a entenderse mejor a sí mismo y a los demás. Pero está también el concepto de lo “privado”, desde donde Arendt defiende el requisito de la autonomía y la libertad individuales. El ámbito de la libertad y la autonomía requiere de una esfera privada que otorgue al individuo un lugar propio en el mundo y las condiciones que le permitan salir a la esfera pública, que es la esfera de la política, y poder así convertirse en ciudadano defendiendo desde allí la independencia de lo privado.

El desarrollo del pensamiento de Hannah Arendt nos deja muchas lecciones, si lo consideramos en el marco de la filosofía occidental del siglo XX, aunque en rigor pertenece a la historia de la filosofía alemana, que luego complementó con la de Estados Unidos en tiempos de su exilio, país en el que produjo sus obras más importantes. Aquí tomó del lenguaje filosófico inglés el término de *sentido común*, que ella profundiza en su contenido epistémico, llegando a hacer de dicho término, como veremos más adelante, el fundamento de su antropología, de su ética social y de su doctrina política, basada en la idea de libertad personal y de comunicación interpersonal.

Como la verdad está en el juicio que la conciencia realiza sobre las cosas, tal como son conocidas por el sujeto, Arendt, siguiendo a Husserl, dice que siempre se trata de una presencia intencional de las cosas en la conciencia, lo cual hace que el juicio emitido por nuestro pensamiento no sea vacío, en tanto siempre es pensamiento de algo. De allí la importancia que reviste para Arendt el sentido común en el proceso del conocimiento, el cual se fundamenta en la experiencia común de los hombres generando una especie de conocimiento “primero”.



El sentido común da parte de determinadas evidencias y certezas de los grupos humanos, y realza el hecho de que el hombre es capaz de salir de su propia conciencia y entrar en contacto con la realidad. El sentido común viene dado por la viva y penetrante percepción de las cosas manifiesta en todos los seres humanos, y arranca con el inmediato contacto y visión de ellas. Desde este punto de vista, el sentido común tiene para Arendt un valor epistemológico importante, que ella funda en la evidencia y en la inmediatez que lo caracterizan, en tanto es él el que posibilita y al mismo tiempo exige una profundización posterior, llegando a un conocimiento mediato que se constituye en aclaración, crítica y confirmación o negación de la primera percepción.

Un primer acercamiento al concepto de sentido común indica que es aquello que todos los hombres tienen en común por el hecho de ser hombres, que permite un consenso sobre verdades compartidas, tanto en el sentido teórico como práctico. El sentido común está, pues, presente en todos los hombres y sus contenidos materiales conforman un todo ordenado, jerárquico y sistemático, que se expresa en un conjunto de juicios existenciales: la existencia de las cosas, del yo de cada quien, del orden moral y político, al igual que de una causa primera trascendente.

Sin embargo, la filosofía que se ha impuesto no ha tenido muy en cuenta el sentido común, según el parecer de Hannah Arendt. Ella señala que con la modernidad el sentido común pasó a entenderse como un sentido interno sin relación con la realidad. “Esta transformación del sentido común en un sentido interno es característica de toda la Edad Moderna” (Arendt, 1993:280). Para el tema de nuestra monografía, es de resaltar que en la obra arendtiana hay una voluntad expresa de no abandonar el sentido común, porque allí, dice nuestra autora, anida la cultura del juicio político.

Frente a la ya clásica contraposición entre *ser* y *apariciencia*, Arendt reivindica el carácter indiferenciado de ambos para el caso de los “asuntos humanos”, o sea, para todo lo que tiene que ver con la filosofía práctica. En su obra *sobre la revolución*, dice: “En política, en mayor grado que en cualquier otra parte, no tenemos la posibilidad de distinguir entre ser y apariencia. En la esfera de los asuntos humanos ser y apariencia son la misma cosa” (Arendt, 1988:99). Hay, pues, en Arendt, una indistinción entre el mundo del ser y el mundo de las apariencias en lo que se refiere a los asuntos humanos. Como la política es uno de estos asuntos, la característica fundamental de este tipo de acción es, entonces, la *fragilidad*. Por ello, la filosofía política de Arendt hay que

entenderla en los términos de una filosofía práctica afianzada en la experiencia y en la historia. Este tema de la fragilidad de la acción política lo encontramos también en Paul Ricoeur, cuando en la hermenéutica del sí mismo propone que la acción humana en general y, la política en particular, contienen vulnerabilidad y fragilidad. Vulnerabilidad, dice Ricoeur, porque cuando hay asimetría en la interacción, es decir, la posibilidad de tratar al otro sólo como medio y no también como fin, puede aparecer la violencia en tanto inherente al trato asimétrico. Y fragilidad, pues toda acción humana, la política entre ellas, por supuesto, depende para su realización de contar con ciertos bienes que, de no tenerse, afectan el ejercicio de la libertad. Por eso, para el pensador francés la esfera de la política es paradójica y ambivalente, como lo es también para Hannah Arendt.

Para Hannah Arendt, la comunicación entre diferentes sujetos que presentan diferentes vivencias e intereses, sólo es posible si existe una base común de evidencias (consenso sobre lo que aceptan como verdad), y una base común de valores (consenso sobre una finalidad de vida). Eso es, de manera muy general, el *sentido común* que Arendt explícita con un significado propiamente epistémico y base de todo conocimiento posible.

Comentaristas arendtianos como Richard Bernstein, Dana Villa y Gerardo Galetto, entre otros, señalan que Hannah Arendt no utiliza una argumentación rigurosa en sus trabajos filosóficos, sino más bien el ensayo político cultural en el que se ponen de presente los llamados al sentimiento y al corazón en el marco de un expresivo lenguaje literario.

Para nosotros, después de haber analizado varias obras de la autora, esto no corresponde del todo a la realidad. Aunque es cierto que Arendt se aleja del estilo de los pensadores de la filosofía analítica anglosajona, siendo ésta la atmósfera intelectual que ella respiró por más tiempo, también lo es que los temas de su inspiración se refieren a la condición humana política, vista a la par de la barbarie totalitaria que la desgarraba hasta los tuétanos. Por eso habla también desde el sentimiento y el corazón, pero siempre con la altura conceptual que los temas en cuestión reclaman. Además, le parecía demasiado especulativo el lenguaje fenomenológico que había aprendido en Alemania de su maestro Heidegger y más tarde del francés Maurice Merleau-Ponty.

Gerardo Galetto hace notar con mucho acierto que la distancia crítica de Arendt en relación con la filosofía de Heidegger, estaba justamente en su

alejamiento de la noción puramente subjetiva y apolítica del *dasein* heideggeriano. Como ella se vuelca es hacia la política, le parecen los análisis fenomenológicos de sus maestros demasiado fríos, subjetivos, apolíticos, carentes de pasión, de falta de ganas de incidir en la realidad para cambiarla, y totalmente al margen de la idea de que las condiciones de posibilidad de la política son la palabra y la acción, en un intercambio mutuo donde los hombres despliegan sus vidas. “El poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente” (Arendt, 1973:154).

Así escribía Arendt reivindicando el pensamiento apasionado: “Estamos tan acostumbrados a las viejas contraposiciones entre razón y pasión, y entre espíritu y vida, que en cierto modo nos extraña la idea de un pensamiento *apasionado* en el que pensar y ser viviente se convierte en una misma cosa” (Arendt, 1962:261). El pensador francés Raymond Aron ha insistido en que la centralidad del trabajo de Hannah Arendt es la función del terror en el totalitarismo.

Este terror totalitario no podía ser descrito con un lenguaje frío y abstracto, sino con la pasión que reclaman la exaltación de ánimo que producen sus horripilantes actos y el compromiso meditado de los hombres y mujeres apasionados que entran a una arena política conflictiva. Pero siempre supo Arendt reflexionar los problemas humanos y políticos de su tiempo en una forma argumentada, razonable y siempre buscando nuevos conceptos y categorías que le permitan entender de mejor forma los nuevos sucesos de la cambiante realidad política mundial. Tal búsqueda se evidencia en esta frase que le gustaba repetir: “[En Auschwitz] pasó algo que todavía no hemos entendido” (en la entrevista televisada que le hizo Günter Gauss el 28 de octubre de 1964).

Como se sabe, Hannah Arendt fue discípula de Martín Heidegger y de él recibió el influjo de la fenomenología de la conciencia que venía, a su vez, de Edmund Husserl, pero ninguno de ellos tomó muy en cuenta el tema del sentido común que tanto interesó a la filósofa alemana, al punto de que algunos estudiosos de su obra, como el ya citado Gerardo Galetto, dicen que la valorización que ella hace de esa noción es importante para la fundación lógica de su teoría política<sup>2</sup>.

Resaltamos en este primer punto de nuestra reflexión que Hannah Arendt se aleja de las especulaciones idealistas cuando rastrea el origen de los

---

<sup>2</sup> Ver la obra de Galetto: Hannah Arendt: Sentido Común y Verdad. Editorial Biblos Filosofía. Buenos Aires, 2009.

conceptos en el transcurrir histórico mismo. Esto le sirve bastante para revelar los intereses del conocimiento en tanto, para ella, revelador teórico del curso por el que la humanidad ha llegado a ser superflua, como lo ha sido con todas las formas de totalitarismo que en el mundo se han dado. Esto sólo lo pudo haber visto desde su análisis sobre la condición humana.

La condición humana es, para Arendt, un peregrinar que consiste en recuperar constantemente su humanidad al margen de toda violencia. Si la política se aleja de esta experiencia, dirá nuestra autora, termina negándose como acontecimiento, como natalidad, para devenir en mero espectáculo burocrático, monótono y carente de innovación. De ahí el reiterado interés que tienen para Arendt las revoluciones modernas, al establecer la libertad como principio y fundamento de un nuevo orden político que garantice la participación de los ciudadanos.

La revolución es para Arendt, un nuevo comienzo en el que emerge el espacio público como el aporte más grande de la modernidad. Si no emerge este espacio público, o se da en forma distorsionada, es porque el proyecto es traicionado por importantes factores conexos a la modernidad; ¿el individualismo posesivo capitalista?; ¿la racionalidad instrumental?; ¿el afán de ambición y egoísmo que hay en el hombre?, en todos estos aspectos reflexiona Arendt, comprendiendo bien que no es libre una sociedad en la que el poder público centra su razón de ser en garantizar la renta básica de sus asociados, las libertades individuales, la identidad cultural o el orden sesgado que procuran intereses particularistas.

Entre los principales aportes filosóficos de Hannah Arendt, podemos mencionar los siguientes, entre otros, de los cuales, desde la perspectiva de su pensamiento político, hacemos aquí una breve presentación, pues de ellos se hablará detenidamente en los capítulos que siguen:

#### **a) INVESTIGACIÓN SOBRE LA ESENCIA DEL TOTALITARISMO.**

Interpreta este fenómeno como una idea y una praxis políticas, apoyadas por un poder que, precisamente, no tiene en cuenta aquello que el sentido común hace ver a todos los hombres en relación con la vida en sociedad: la dignidad de la persona y el respeto que a ella le es debido, los derechos inalienables y la igualdad de todos ante el Estado.

Por otra parte, la ideología totalitaria, dice la autora, asegura tener establecido el fin al que se dirigen la Naturaleza o la Historia. “La ilegalidad totalitaria, desafiando la legitimidad y pretendiendo establecer el reinado directo de la justicia en la Tierra, ejecuta la ley de la Historia o de la Naturaleza sin traducirla en normas de lo justo y lo injusto para el comportamiento individual. Aplica la ley a la Humanidad sin preocuparse del comportamiento de los hombres” (Arendt, 1987:685). Arendt vio que ese fin al que, según el totalitarismo, tiende el movimiento de la Historia justifica cualquier acción, como los asesinatos de judíos, inválidos, negros y de quienes obstaculicen ese libre desenvolvimiento del “movimiento natural o histórico”.

Otro rasgo del totalitarismo, según Arendt, es la asociación que hace entre legalidad e ilegalidad, con lo cual genera otra nota esencial de su dominación: *el terror*. “Si la legalidad es la esencia del gobierno no tiránico y la ilegalidad es la esencia de la tiranía, entonces el terror es la esencia de la dominación totalitaria [...]” (Arendt, 1987:688-689). Lo singular del terror totalitario, prosigue la filósofa alemana, se encuentra no sólo en lo monstruoso y en la perfección técnica de los medios que utiliza para sus genocidios, sino también en su propósito de liquidar lo que ella llama *la pluralidad del mundo humano*.

Pero también atinó nuestra filósofa en mostrar que el totalitarismo requiere, además, del consenso social hacia sus políticas. La ideología del totalitarismo, que para Arendt es sobre todo el nazismo, pudo llegar a la horripilante práctica del antisemitismo, lo que ella llamó *un real insulto al sentido común*, porque no tuvo en cuenta precisamente lo que el sentido común hace ver a todos los hombres: la dignidad humana, los derechos inalienables y la igualdad de todos ante el Estado.

La actitud de Arendt frente a los totalitarismos no se limita a la responsabilidad personal, sino que siente la necesidad de relacionarla con las instituciones que ganan el consentimiento activo y cotidiano de los ciudadanos.

Al lado de su confrontación con los totalitarismos, en Arendt está presente su inconformidad con el desarrollo de la democracia liberal, la cual encuentra orientada hacia fines cada vez más particularistas. Su análisis del totalitarismo le da la clave para no ser demasiado optimista en la modernidad, para la cual la libertad y el progreso van siempre en aumento inevitable, y ver más bien todo aquello cuanto la amenaza, para poder luchar por una situación social mejor.

## b) REFLEXIÓN SOBRE LA CONDICIÓN HUMANA.

Su interés filosófico por la política, la lleva a reflexionar de manera explícita sobre lo que son y deben ser los hombres. En este sentido, lleva a cabo un estudio fenomenológico del mundo humano con la finalidad de someter a crítica la antropología sobre la que descansan las teorías políticas tradicionales. Su análisis encuentra que no existe un modelo de hombre al que deban responder los demás miembros de la especie, sino sólo un conjunto de condiciones comunes que ella llama *condición humana*.

Entre los puntos que conforman la condición humana, Arendt encuentra los siguientes:

- **LA VIDA.** Hace referencia al campo biológico de los seres humanos en su nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte.
- **LA MUNDANIDAD.** Apunta al hecho de que los hombres necesitan crear objetos e instrumentos para conformar su mundo. La autora entiende el mundo no como una realidad dada, sino como un producto de la actividad de los hombres.
- **LA PLURALIDAD.** Denota la experiencia de la diferencia entre los individuos, los grupos y las sociedades. A Arendt no le gusta hablar del Hombre, sino de los Hombres que viven en la tierra y habitan el mundo. En *La vida del espíritu* ella menciona que “[...] la pluralidad es una de las condiciones existenciales básicas de la vida humana” (Arendt, 2002:96). A cada uno de estos aspectos básicos de la condición humana corresponden, respectivamente, tres dimensiones de la actividad humana: **LABOR; FABRICACIÓN; ACCIÓN.**

En su libro *La Condición Humana*, Hannah Arendt, desarrolla a su manera la tesis marxista acerca de la reproducción de lo social. En el libro citado la autora distinguió entre “labor”, “trabajo” y “acción”, relacionando a los dos primeros con el mundo objetivo y, a la última con el mundo humano intersubjetivo. Lo intersubjetivo es ya aquí lo plural. Con ello, Arendt recupera para lo político la noción de pluralidad como una condición ineludible de lo humano, proyectándola como la cualidad de toda actividad específicamente humana y, por lo tanto, política. Si bien labor y trabajo pueden darse en aislamiento, ya que enfrentan al hombre con lo no humano, la característica de la acción es que sólo puede suceder en el espacio plural de *entre-hombres*.

Entonces, ser humano es siempre para Arendt, ser en común. Lo humano no está, para nuestra autora, pues, prefijado, no es una esencia o un

punto fijo de llegada; lo humano es, ante todo, el espacio donde el hombre deviene pluralidad; lo humano está así constituido en una sociedad de individuos que construyen, inventan, renuevan lo humano como lo siempre nuevo y abierto a posibilidades insospechadas. El lenguaje es el que mantiene unido al tejido social y a las sucesivas generaciones entre sí. En otras palabras para Arendt, lo humano es el espacio -en común-, es decir, público, del cual la generación presente es un eslabón.

Del hecho de la pluralidad emerge la individualidad, dirá Arendt, con lo cual se emparenta con Marx, quien había señalado ya, que sólo existen individuos en tanto miembros de una sociedad. Marx se refiere siempre a individuos socialmente determinados, no como los presentan otras teorías de la sociedad al considerarlos individuos aislados que se asocian, caso de Rousseau, o formas simples de relación social que se van volviendo complejas hasta formar sociedades, caso de Spencer, entre otros. Arendt se refiere es a individuos socialmente determinados. Solamente desde el espacio público, o sea el espacio en común construido por individuos socialmente determinados y capaces de acción, entendida siempre por Arendt como acción colectiva, es que emerge el discurso como instrumento de pensamiento libre, nunca unánime, pues se da en pluralidad, la cual arremete contra toda forma de servidumbre.

Gracias al lenguaje, dice Arendt, los hombres construyen una esfera pública en la que participan libremente y en la que libremente deliberan desde una perspectiva intersubjetiva. El espacio público, pues, es producto de la acción libre y donde la individualidad mejor se revela.

### **c) REFLEXIÓN SOBRE LA DIMENSIÓN ESTÉTICA DE LA VIDA ESPIRITUAL DEL HOMBRE.**

El énfasis que Arendt pone en la dimensión estética de la vida espiritual de la persona humana, abarca tanto la intimidad de su conciencia como la esfera de las relaciones sociales. El sentido de la belleza, o mejor la capacidad de percibir la belleza, dice, es prerrogativa de todo hombre y es dominio del sentido común en el que él está inserto. Arendt va más allá de esto y agrega que en la cultura de masas las cosas cambian, ya que la despersonalización que allí se produce sumerge en falsos valores el valor supremo de la belleza. Para la pensadora alemana la capacidad de contemplación estética es fundamental para la vida comunitaria, vale decir, para una sociedad que quiera desarrollar una vida verdaderamente

humana. La actitud estética, para Arendt, está presente en el ser de las cosas.

La perspectiva estética es entendida por nuestra filósofa, por un lado, como una alternativa distinta para asumir la existencia en el mundo, a partir de la acción humana como *praxis* y, por el otro, como una nueva manera de pensar. En este orden de ideas, Arendt llega a plantear una relación entre estética y política, o, mejor, una salida estética para la política. Para ella la *praxis* política presenta las mismas características de una obra de arte.

En efecto, como lo mostraremos más adelante, la acción política en Arendt, como la actividad artística, es siempre una acción absolutamente espontánea, que busca introducir algo nuevo en la vida humana, donde la única pretensión de ambas es la de aparecer y revelarse frente a otros como un fin en sí mismas, ya que el criterio por medio del cual le asignamos o no un valor, un significado, es intrínseco a ellas.

#### **d) REFLEXIÓN SOBRE LA LIBERTAD.**

Al diagnosticar que la esfera pública, que es donde se desenvuelve la política, ha sido desvalorizada por el proceso de modernización, al punto de que los individuos vienen siendo encapsulados en la intimidad de su vida privada, en tanto que la actividad política entra a ser asumida por los políticos profesionales, Arendt se vuelca a proponer un orden libre donde la participación ciudadana en los asuntos públicos sea permanente y dinámica. La libertad política es la participación en los asuntos públicos.

La libertad para Arendt no es un fenómeno de la política entre otros, como la justicia o la igualdad, sino que es la condición propia del “vivir en conjunto”. Arendt se refiere así sobre la libertad: “sin ella la vida política como tal estaría desprovista de sentido. La libertad es la razón de ser de la política y su campo de experiencia es la acción” (Arendt, 1972:190).

Arendt se aparta del concepto “interior” de libertad de la filosofía tradicional, que la pone a funcionar sólo en la órbita íntima de la persona, llegando al extremo de considerar que hay más libertad en los individuos cuando menos poder político se ejerza sobre ellos. La libertad máxima se daría entonces cuando la política desaparece totalmente. Es la posición del anarquista, y hoy en día de la corriente neoliberal que postula un Estado Mínimo, o sea, que cada vez interfiera menos la libertad individual.



Cuando la libertad se aborda, dice Arendt, por fuera del dominio político, se contribuye a la elaboración de un pensamiento hostil hacia los asuntos humanos, perdiendo así su sentido propio. La identificación de la libertad con el mundo interior personal, pone de bulto la relación del individuo consigo mismo. En cambio, la identificación de la libertad con lo político que busca Arendt, crea, a la inversa, un espacio público donde los hombres deliberan, actúan y deciden en conjunto.

### **e) REFLEXIÓN SOBRE EL MAL.**

Los horrores nazis cambiaron tanto el mundo que lo hicieron irreconocible, extraño e incluso temible para las gentes de la época. Un espíritu tan sensible y dado a las faenas del pensamiento como el Hannah Arendt, tenía que ser impactado fuertemente por la catástrofe mundial que había desatado el nacional-socialismo hitleriano, e impelido a afrontar la comprensión de ese nefasto presente.

Arendt siente que el genocidio nazi y su política guerrera y expansionista habían socavado los lazos de la tradición reinante en Europa y, particularmente, en Alemania. Ella, formada en la tradición filosófica alemana, percibe que esa tradición no es ya un auxilio para la comprensión que se dispone acometer y que no podía permanecer como simple espectadora de los acontecimientos políticos que se sucedían, razón por la cual siente la necesidad de responder teóricamente por ellos y actuar según los dictados de su pensamiento y de las urgencias de la hora. Fue así como se incorporó a las agendas encaminadas a ayudar a los perseguidos por el régimen de Hitler.

Pero lo que más le interesaba como intelectual era comprender cómo era posible que los hombres fuesen capaces de cometer semejantes horrores de persecución y muerte simbolizados en el Holocausto. La respuesta a este interrogante no podía hallarla ya en los conceptos y categorías de la filosofía tradicional porque “las fábricas de la muerte erigidas en el corazón de Europa cortaron definitivamente el gastado hilo que acaso aún nos uniera a una entidad histórica de más de dos mil años [...] estamos viviendo en el “espacio Vacío”, confrontados con una realidad que ninguna idea tradicional preconcebida del mundo y del hombre es capaz de iluminar – por muy querida que esta tradición haya permanecido en nuestros corazones” (Arendt, 2005:198-199).

El totalitarismo sitúa a Arendt frente a lo que ella empezó a llamar el “mal radical” y que configura el corazón del siglo XX. “La originalidad del

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

Frente al tema del mal, Arendt desarrolla dos ideas fundamentales: la noción del “mal radical”, tratada en *Los Orígenes del Totalitarismo*, cuya primera publicación fue en 1951; y la noción de la “banalidad” del mal, presentada en *Eichmann en Jerusalén*, publicado en 1963. En un trabajo sobre Arendt resulta imperioso abordar qué entiende ella por una y otra noción y cuál es la relación que existe entre ambos. La polémica sobre este particular arendtiano no se hizo esperar. Hay quienes señalan incompatibilidad entre estas dos concepciones del mal, y lamentan que en un segundo momento Arendt haya acuñado, para los daños ocasionados por el mismo fenómeno del totalitarismo, la noción de “banalidad” del mal, eliminando con ello los rastros de aquel “mal radical” enunciado en *Los Orígenes del Totalitarismo*. Esta posición es defendida por Gershom Scholem en el intercambio epistolar que mantuvo con la autora<sup>3</sup>. Una interpretación más reciente como la de Richard Bernstein en su libro “Arendt: El mal radical y la banalidad del mal”, en *El mal radical. Una indagación filosófica*, 2004, sostiene todo lo contrario, cuando dice que estas dos concepciones del mal no son incompatibles, porque en la de la “banalidad” Arendt se está refiriendo no al mal como dominación total que mata en el hombre a la persona jurídica, a la persona moral y a su misma individualidad, sino a las motivaciones de quienes cometieron los crímenes genocidas, en los que encuentra, caso de Eichmann, que si bien sus actos fueron monstruosos su personalidad resultaba común y corriente, ni demoníaca ni monstruosa.

La tesis de Bernstein es la de que Arendt con la noción de banalidad no pretende dar cuenta de las motivaciones de todos los jefes nazis, sino de las de Eichmann de manera concreta. En una carta a su amiga Mary McCarthy, Arendt dice: “Mi noción fundamental de que Eichmann era un individuo común y corriente no es tanto una noción como la descripción fidedigna de un fenómeno. Estoy segura de que se pueden sacar numerosas conclusiones de un fenómeno como éste, y la más general es la que yo he dado: la banalidad del mal” (Arendt y MacCarthy, 1999:195).

---

<sup>3</sup> Eichmann en Jerusalén. Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt”, en Arendt, Hannah: *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Paidós, Buenos Aires, 2005:137-143)

Nosotros nos acogemos a la tesis de Bernstein, pues sus razones, que invocan también las de Arendt, son más consistentes. Agregamos que este tema del mal interesó siempre a la filósofa alemana en lo que respecta a las motivaciones que hicieron posible las matanzas nazis.

El ensayo “Culpa alemana”, publicado en 1945, dieciocho años antes que Eichmann en Jerusalén, es un intento arendtiano por “comprender cuáles fueron los motivos reales que llevaron a tantas personas a actuar como engranajes de la máquina de asesinato en masa” (Arendt, 2005:161). Y para ello se centró en la figura de Himmler, responsable de asesinato masivo y que era un burgués buen padre de familia, no fanático pervertido, un hombre común y corriente, sin embargo constructor conciente de la nueva organización de terror nazi. Lo hizo, dice Arendt, por asegurar la subsistencia y el bienestar de su familia. Eso hizo de él un verdugo inclemente. Esa motivación es la que hace banal el mal, pero si miramos sus nefastas consecuencias ese mal se constituye en radical. Esto es lo que nos quiere enseñar Arendt para que con estas ideas nosotros podamos analizar los horrores políticos que en el futuro nos toque vivir.

#### **f) REFLEXIÓN SOBRE EL SENTIMIENTO DE LO PÚBLICO.**

Llegó a percibir Hannah Arendt que la sociedad del siglo XX mostraba una peligrosa tendencia: igualar el bien y la felicidad con aspiraciones y éxitos personales y con la satisfacción material de objetos y artefactos propios de una sociedad de consumo. Esto, para ella, significaba no sólo el empobrecimiento de la política, sino la destrucción de la capacidad humana de deleitarse con aquello que no trae consigo beneficios particulares. En estas condiciones, hablar de *sentimientos públicos* como lo hace la autora alemana, constituye una redefinición del problema, sobre todo en asuntos de ética y política.

El sumo valor atribuido al éxito personal, dice Arendt, viene produciendo en las sociedades contemporáneas un fortalecimiento de la esfera privada en detrimento de la pública, lo cual termina colmando esta esfera pública con intereses privados, idiosincrasias individuales y satisfacciones personales. Según nuestra filósofa, acontecimientos políticos del siglo XX tales como las dos guerras mundiales y el Holocausto han producido el peligro que ella llama la “desmundanización” de nuestra era, que no es otra cosa que la desvalorización de la actividad humana de actuar en conjunto.

En la creación y espontaneidad del mundo de los hombres, Arendt utiliza expresiones tales como: el espacio de apariencias, los dominios público y privado, la trama de relaciones, la *polis* y *vita activa*, entre otros. La *vita activa* es el espacio mundano donde el hombre labora, trabaja, actúa y crea. “Con la expresión *vita activa* me propongo designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra” (Arendt, 1993:21).

De hecho, *La Condición Humana* intenta dignificar filosóficamente las actividades que ejercemos en el mundo, en particular la acción y el espacio público. La idea de la pluralidad del hombre, defendida por Arendt, es enfatizada a lo largo de su obra, la cual encuentra su complemento en esta otra que dice que los seres humanos no son sólo espectadores del mundo. “Somos del mundo y no sólo estamos *en él*” (Arendt, 2002:31).

El sentido de la realidad que el hombre tiene, está siempre arraigado para Arendt en el hecho de que pertenecemos a un mundo plural de apariencias en el cual vemos y somos vistos por otros. Un factor incidente de la condición humana es la pluralidad, la cual estructura la acción de los hombres como interacción. Estas interacciones, donde se dan el percibir y ser percibido del ser humano, fundan la realidad del mundo. “Es la intersubjetividad del mundo, en vez de la similitud de la apariencia física, lo que convence a los hombres de que pertenecen a la misma especie” (Arendt, 2005:248).

La noción de *sentido común* (*sensus communis*) que tanto trabaja Arendt, no significa otra cosa que compartir el mundo con otros a través de actos y palabras, donde ser oído y visto por otros en el espacio público, constituye la sociabilidad política y el elemento central del juicio que a los demás hacen los hombres para liberarse de su subjetividad y privacidad y entrar así al espacio público. La actividad de juzgar es, entonces, el “nuevo don” que necesita nuestro espíritu para salir de su aislamiento y entrar al mundo de lo público. El cultivo de sentimientos públicos, es decir, de humanidad y sociabilidad, reclama actitud ética y política en nuestras elecciones. De tal cultivo no se cansará de insistir Hannah Arendt.

### **g) REFLEXIÓN SOBRE VIOLENCIA Y POLÍTICA.**

Hannah Arendt piensa el fenómeno de la violencia y su relación con la política. Esta reflexión busca superar la consideración moral que de ella se hace, lo cual termina en una actitud condenatoria de toda acción en que un hombre o un grupo de hombres ejercen violencia sobre otros. Pero también la reflexión arendtiana se enfrenta a la posición que toma la violencia como el mejor medio para la consecución de determinados fines. Para Arendt estas dos formas de pensamiento político de la violencia son insatisfactorias: la condena moral, dice la autora, borra de plano cualquier diferenciación entre formas de violencia, y el remitirla a fines termina constituyendo el sentido de la política.

Para salirse de esa tradición poco explicativa de la violencia, Arendt siente la necesidad de distinguir radicalmente entre la violencia y el poder y entre el poder y la dominación. Con ello cree nuestra autora salirle al paso a la habitual tesis política que ve la violencia en términos de medios y fines. Los textos más representativos de Arendt en esta temática son *La Condición Humana* y *Sobre la Violencia*.

Como hemos señalado antes, Hannah Arendt insiste en que la acción humana requiere siempre de un espacio público que haga posible la presentación y relación de cada hombre con el resto de ellos. Los elementos confortantes, pues, de toda acción son: práctica, discurso y espacio público. Son, en términos de Arendt, *conditio sine qua non* y *conditio per quam* de la vida política.

Luego, a cada una de las dimensiones de la vida humana – labor, fabricación y acción – Hannah Arendt le asigna una de estas tres categorías, respectivamente: potencia, violencia y poder. La potencia se refiere a las capacidades físicas de un individuo; es lo que permite al hombre realizar labores. “Potencia designa inequívocamente a algo en una entidad singular individual; es la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter, que puede demostrarse a sí mismo en relación con otras cosas o con otras personas, pero es esencialmente independiente de ellos” (Arendt, 1973:146-147).

La violencia es para Arendt una prolongación de la potencia, pero se distingue de ella por su carácter instrumental. Esta apreciación de la violencia la relaciona con la fabricación. Los instrumentos que fabrica el hombre acrecientan la potencia de los individuos. Pero la violencia no se limita a la relación entre el hombre y las cosas, también hace presencia

en las relaciones entre los individuos. La violencia entre los hombres aparece, dice Arendt, cuando ellos no se reconocen como personas, sino que buscan unos convertir a otros en simples medios para sus fines particulares. Una violencia de esta naturaleza líquida, según Arendt, el sentido que ella atribuye a la política, que no es otro que la consecución de la acción libre entre los hombres. La violencia tomada como medio para determinados fines, es lo que ha permitido considerarla bajo la figura de la guerra, como “la continuación de la política por otros medios”, según la clásica definición de Clausewitz. Hannah Arendt critica esta visión de la violencia, pues la considera como un proceso que es determinado por aquello que se considera un fin sagrado y que la precede.

En Federico Engels también encontramos esta apreciación de medio-fines en su caracterización de la violencia, cuando dice: “Donde quiera que la estructura del poder de un país contradiga su desarrollo económico, es el poder político con sus medios de violencia el que sufrirá la derrota” (Engels, 1967:35). La polémica de Arendt es con todas estas posiciones que ven la violencia como instrumento para acceder al poder político, o conservarlo frente a fuerzas rivales. Esto es lo que enseña en realidad la experiencia histórica, pero la autora las desecha y busca otra vía para acceder a los nuevos fenómenos sociales del siglo XX.

El poder, dice Arendt, tiene que ver con la capacidad humana de actuar y actuar acertadamente. Es el resultado de las acciones concertadas de un grupo. El poder corresponde a la “capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder no es nunca propiedad de un individuo; pertenece al grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido”, (Arendt, 1973:146). Esta definición de poder contradice el uso tradicional de este término.

Llevar la violencia al ámbito de lo público estatal, a través de fines establecidos y considerados como la verdad de lo que en ese campo hay que realizar, lo convierte en un medio para un fin extrínseco a alcanzar, abriendo así el camino, dice Arendt, a la presencia pública de la violencia.

#### **h) REFLEXIÓN SOBRE LA COMPRENSIÓN Y EL AMOR POR EL MUNDO.**

El pensar de Arendt se responsabiliza siempre de lo que piensa, cómo lo piensa y desde dónde lo piensa. Esto es así porque es un pensar enraizado en el mundo en el que las experiencias que sobre él se tienen impactan a todos. El pensar arendtiano se da como actividad que se apoya en el *sentido común*; es el bajar la filosofía a la tierra, al más acá, a

lo vital, a todo lo que tenga que ver con lo humano. Por eso, Arendt gustó mucho de Sócrates como pensador, ya que con él, se dice, la filosofía dejó de ser filosofía sobre las cosas, para convertirse en filosofía sobre el hombre. Arendt le escribe Mary McCarthy en 1954, lo siguiente: “El sentido común (el bon sens) es una especie de sexto sentido a través del cual todos los datos sensitivos particulares, proporcionados por los cinco sentidos, encajan en un mundo común, un mundo que podemos compartir con los demás, tener en común con ellos” (Arendt y MacCarthy, 1999:53).

El pensamiento filosófico de Arendt, como ya se ha señalado, es un pensamiento apoyado en la experiencia, esa condición de vida que mueve al hombre a cuestionarse a sí mismo, a su mundo y a sus relaciones con los demás. Para Arendt es claro que antes de la filosofía está el mundo, las posibilidades de sentido en las cosas, las vivencias del hombre por su estar “entre” y “con” otros y, luego, la reflexión sobre ellos. Reconocer que el pensamiento se apoya en la experiencia, quiere decir también que está arraigado en la historia, una historia que se desenvuelve con base en continuidades, discontinuidades y rupturas. La época moderna, por ejemplo, ha generado la dominación totalitaria, que ha tenido repercusiones de distinto orden en la vida humana. Para Arendt, en forma concreta, esta dominación trajo la transformación, para una parte de la humanidad, de que su vida fuera considerada una vida *superflua*, es decir, no necesaria, inútil, un *residuo* despreciable y liquidable.

Otra transformación que anota Arendt de la época moderna, es la liquidación de la diferencia entre lo público y lo privado que antes era muy marcada. Tal liquidación, dice esta autora, se hizo en beneficio de lo que llamó el “auge de lo social”. Lo social es para ella ese espacio donde lo privado puede hacerse público y lo público insertarse también en lo privado, y donde se normalizan las conductas de los hombres, obstaculizándoles o, incluso, negándoles la posibilidad de toda acción espontánea.

Estos cambios históricos obligan, dice Arendt, a adoptar un nuevo estilo en el pensar ya que introducen brechas en el tiempo, entre el pasado, el presente y el futuro. Es aquí donde el hombre debe aprender a pensar por sí mismo, como postuló Kant, y a salir de su estrecho mundo para acudir a la comprensión de los asuntos humanos que se presentan y poder comenzar algo nuevo, como apuesta Arendt. Para ella, la filosofía política, por ejemplo, es un *ejercicio de pensamiento*. Al referirse al tipo

de “ejercicio de reflexión política” que aspira a llevar a cabo, dice: “se trata de ejercicios de pensamiento político, tal como surge de la realidad de los incidentes políticos [...] Estos ejercicios se mueven entre el pasado y el futuro, razón por la cual contienen tanto críticas como experimentos, pero los experimentos no procuran dibujar una especie de futuro utópico, y la crítica del pasado, de los conceptos tradicionales, no buscan un ‘desprestigio’ [...] Me parece, y espero que el lector esté de acuerdo, que el ensayo como forma literaria posee una afinidad natural con los ejercicios que tengo en mente” (Arendt, 1996:20-21). Arendt está considerando que después de la barbarie nazi, el pensar debe adoptar una forma de escritura que es el *ensayo*.

Por otra parte, como cualquier punto de referencia fijo quedó lesionado con los campos de concentración para exterminio de los judíos, Arendt se vio precisada a buscar nuevos conceptos (pluralidad, natalidad, superfluidad y demás) y ponerse a pensar de manera original. Ella, en respuesta a unas preguntas que le hicieron en un congreso sobre su obra, en 1972, dijo: “Siempre pensé que uno tiene que ponerse a pensar como si nadie hubiera pensado antes, para luego empezar a aprender de todos los demás” (Arendt, 1995:170). A esta forma de pensamiento la denominó Arendt: “pensar sin barreras”.

El ejercicio del pensamiento para Arendt, tiene efecto sobre el sujeto pensante y una profunda significación política en la medida en que el pensamiento se inserta en el espacio y el tiempo del mundo. Ahora bien, cuando Arendt concibe el pensamiento como ejercicio de reflexión sobre los incidentes de la realidad mundana y busca a través de ésta su comprensión y lo expresa en forma de ensayo, está sentando la idea de que el pensar es fundamentalmente interrogación ante las perplejidades de lo humano.

La actividad de comprender la identificó Arendt con el hecho de llegar reflexivamente al centro de los problemas que plantean los tiempos. Refiriéndose a la comprensión del totalitarismo, el cual le exigió adoptar un punto de vista nuevo, ella dice: “La institución de los regímenes totalitarios, en la medida en que sus estructuras y técnicas no tienen precedentes, representan una novedad esencial de nuestra época. Comprender su naturaleza [...] equivale, por así decir, a comprender el corazón mismo de nuestro siglo” (Arendt, 2005:394-395).

En *Los Orígenes del Totalitarismo*, Arendt expresa la necesidad de comprender su tiempo, así: “Las evoluciones políticas del siglo XX han



empujado al pueblo judío al centro de la tormenta de los acontecimientos; la cuestión judía y el antisemitismo, fenómenos relativamente carentes de importancia en términos de política mundial, se convirtieron en el agente catalizador, en primer lugar, del crecimiento nazi y del establecimiento de la estructura organizada del Tercer Reich, en que cada ciudadano tenía que demostrar que *no* era judío; después en el de una guerra mundial de una ferocidad sin equivalentes, y finalmente, de la aparición del crimen sin precedentes de genocidio en medio de la civilización occidental. “*Me parece obvio que todo esto haya exigido no sólo lamentación y una denuncia, sino también comprensión*” (Arendt, 1998:16-17. Las cursivas son nuestras).

La idea arendtiana es la de que todo lo que sucede en el mundo ha de ser comprendido, sin caer en el riesgo de interpretar la Historia como una serie de “lugares comunes”. Siempre entendió Arendt la tarea de comprender como algo fundamental, aunque no exento de problemas, pues siempre los reconoció. Así se expresa nuestra autora: “La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros – y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso. La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad, un soportamiento de ésta, sea como fuere” (Arendt, 1998:10). El pensamiento arendtiano obliga a acudir reflexivamente a los acontecimientos de los tiempos que nos toca vivir; en el caso de ella, la presencia en el siglo XX de regímenes fundados en el terror y en el exterminio, con horripilantes hechos de barbarie, que liquidaron, dice Arendt, las categorías de pensamiento moral y político tradicionales de la filosofía, la ética y la política. Estos modernos totalitarismos, inéditos por demás, requirieron de Arendt la necesidad de *aprender a pensar lo nuevo y de nuevo*, para lo cual tuvo que apartarse de los cánones establecidos por la tradición. De esta manera, formuló un *pensamiento resistente*, nos dice la misma Arendt en el prólogo a la primera parte de *los orígenes del totalitarismo*, dedicada al análisis del antisemitismo.

En lo que respecta al amor al mundo (Amor mundi) arendtiano, hay que decir que corresponde al esfuerzo de Arendt por comprender en qué consiste *vivir* como seres humanos, a la vez iguales y distintos unos de

otros. Su pregunta clave fue siempre ésta: ¿por qué es tan difícil amar el mundo? El punto de partida para el análisis de esta problemática, lo constituye para ella un punto de partida básico: la noción de *natalidad*. Con esta noción no alude propiamente a la dimensión biológica del hombre, sino a un significado simbólico referido a natalidad como inicio de algo nuevo y como aparición ante los demás.

En filosofía venía siendo tomada en cuenta la mortalidad como referente de la reflexión humana. No más su maestro Heidegger había recabado en la idea de que el hombre es un ser para la muerte. Y en la religión, ni que hablar del papel central que juega la muerte en sus reflexiones sobre la cuestión humana. Pero la reflexión sobre la natalidad, tal como la toma Arendt con su nivel de importancia para atender reflexivamente lo pertinente al hombre, es prácticamente nueva. En su *Diario Filosófico*, escrito en 1970, encontramos el siguiente texto: “Sobre la filosofía y la muerte: lo que en el pensamiento sólo sucede de tanto en tanto y en cierto modo metafóricamente, a saber, retirarse del mundo de las apariciones, con la edad y la muerte se realiza como aparición se realiza como aparición: un retirarse paulatinamente de la aparición (Goethe) es a su vez una aparición. En este sentido, el pensamiento es una anticipación de la muerte (cesar, ‘desinere Inter. Homines esse’), lo mismo que actuar en el sentido de ‘poner un nuevo principio’ es una repetición del nacimiento” (Arendt, 2006:769).

Para una pensadora de fina sensibilidad como Hannah Arendt, el resquebrajamiento de valores originados por los modernos totalitarismos, le iban hacer aparecer la *vida humana* como un bien supremo y al mundo como un tema de preocupación permanente, pues el mundo consiste en lo que el hombre dice y hace dentro de él. Por eso ambos, la vida humana y el mundo, pasan a ser motivo crucial de su investigación filosófica. Para Arendt, el mundo no es sólo una creación divina, sino que es lo que cada hombre encuentra al nacer.

Julia Kristeva, estudiosa de la obra de Hannah Arendt, dice que ésta cuando pensaba acerca de la vida humana y del tipo de vida que se debía encarnar en la sociedad, y se encontró con la experiencia de los campos de concentración, dio el salto a la idea de *acción* política para introducir a través de ella algo nuevo en el orden social de los hombres. Aquí fue perfilando lo que iría a hacer una categoría filosófica de su pensamiento: la *natalidad*. *en los orígenes del totalitarismo*, dice: “Cada final en la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la promesa, el único ‘mensaje’ que le es dado producir al

final. El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. *intium ut esse homo creatus est* (“para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”), dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; ese comienzo es, desde luego, cada hombre” (Arendt, 1998:580).

Este pensamiento sobre la facultad de comenzar no abandonará nunca a Arendt. En 1971, cuatro años antes de morir, decía nuestra autora: “una característica de la acción humana es la de que siempre inicia algo nuevo y esto no significa que siempre pueda comenzar *ab ovo*, crear, *ex nihilo*” (Arendt, 1973:13). El inicio que lleva a cabo la acción no surge, pues, de la nada, puesto que cuando llegamos a este mundo ya él existe antes que nosotros. Pero toda nueva acción lo que sí implica es una cierta destrucción de lo preexistente, o sea, la liquidación de aquello a partir de lo cual la acción inicia lo que comienza. Esa es la fuerza de la acción humana y su carácter, dirá más tarde Arendt, revolucionario y político. Ahora bien, esta capacidad de iniciar algo nuevo que tiene la acción humana, está ampliamente articulada con la facultad de *imaginar* que las cosas, el hombre y el mundo pueden ser también de otra manera distinta a como son en realidad.

Pero lo que deviene como algo nuevo no necesariamente es progreso, humanismo y vida feliz, porque puede estar inspirado en ideas malsanas para el hombre. De allí que en la acción y lo novedoso que ella trae, pueda estar lo bueno y lo malo, todo depende del sentido que tenga en términos de servir a la humanidad. Así, dice nuestra autora: “Somos *libres* de cambiar el mundo y de comenzar algo nuevo en él. Sin la libertad mental para negar o afirmar la existencia, para decir ‘sí’ o ‘no’ [...] no sería posible acción alguna; y la acción es, desde luego, la verdadera materia prima de la política” (Arendt, 1973:13).

El mundo, para Arendt, es lo que *aparece* en público y aquello acerca de lo cual el hombre puede dar un *testimonio*, una vez actúa en el ámbito de la política. Nada existe en el mundo cuya misma existencia no suponga un *espectador*. Cuando el hombre llega a este mundo, y nos referimos a la existencia singular de cada quien, se ve confrontado con lo que *parece*, con lo perceptible por los sentidos. Como somos extraños en el mundo, dice Arendt, entonces nos extrañamos y admiramos ante él. Arendt, dice: “El mundo en el que nacen los hombres abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas; todas tienen en común que *aparecen*, lo que significa ser vistas, oídas, tocadas, catadas y olidas,

ser percibidas por criaturas sensitivas dotadas de órganos sensoriales adecuados” (Arendt, 2002:43). Por eso dijimos antes que para Arendt, no existe el mundo sin espectador.

*Somos del mundo, y no sólo estamos en él*, dice Arendt y, por ello mismo, somos apariencia porque llegamos y nos vamos, porque aparecemos y desaparecemos, y porque en ese lapso dejamos una huella, un rastro, una historia posible. De estas anotaciones obvias, pero que la filosofía había descuidado, Arendt saca en claro que en el campo de lo humano la política es su actividad por excelencia, ya que ésta trata de cómo vivir juntos, siendo diferentes, en un mundo común donde quepan todos. De allí que en sus planteamientos filosóficos sea la *amistad*, el amor, una condición de su pensar político.

Pero esta amistad o amor de que habla Arendt no es sólo para desplegar entre los hombres, sino también para referirlos al mundo en cuanto tal. Por eso recalca que este mundo no se le ama sólo cuando lo ponemos en nuestro pensar sólo como un objeto más entre otros, con la intención de que haya coincidencia entre nuestros discursos y lo que ese mundo es. El amor de que habla Arendt va más lejos que esto: del mundo lo que amamos es el *acontecimiento* que es el que nos *da qué pensar*. Arendt se esforzó a lo largo de su vida intelectual por comprender el *cómo y el por qué de su tiempo sombrío*, tratando de encontrar una “reconciliación” con el mundo al que había llegado por el nacimiento. En una carta dirigida a su maestro y amigo Karl Jaspers fechada el 6 de agosto de 1955, en la que le habla de su libro *La Condición Humana*, Arendt dice: “Empecé tarde, apenas hace unos años, a amar realmente el mundo [...] En agradecimiento, me gustaría titular mi libro de teoría política *amor mundi*” (Arendt, 1996: carta 169).

La noción arendtiana de “amor al mundo” tiene un valor epistemológico, en el sentido de que ella quiere sentar la tesis de que el hombre puede alcanzar el sentido del mundo mediante la comprensión individual de los acontecimientos, pero *entre* los otros, y a través de la acción concertada y la experiencia de la palabra. Por eso en Arendt, el amor al mundo es algo compartido y nunca en situación solipsista, pues así quedaría el hombre inhabilitado para la política, como, según ella, quedan negados para esta actividad aquellos filósofos que se encierran en sus castillos de marfil desde donde reflexionan en solitario y sin referencias al mundo que habitan. Arendt siempre consideró que el silencio del filósofo sobre lo que pasa en el mundo, su negación para el acontecimiento que llamamos mundo, lo inhabilita para la política, pues ésta es el ámbito propio para la

acción concertada y el empleo de la palabra con los otros, que también deben ser oídos.

El “Amor mundi” lo entendió, *entonces*, Arendt como *preocupación y cuidado por el mundo*. Acepta esta pensadora algo que había señalado su maestro Heidegger: que debemos no sólo “ocuparnos” del mundo, sino también “preocuparnos” de él. Es en la relación de ocupación/preocupación por el mundo donde el hombre encuentra su propio ser y definición. Arendt llama la atención para que esta preocupación no termine en la postulación de falsas seguridades que operen como refugios para el resto de los hombres. *EL AMOR MUNDI* de Arendt, que es ocupación y preocupación sobre el mundo, sólo se forma en el espacio y el tiempo tan pronto como los hombres están en *plural*. Esta es la *pluralidad* arendtiana, el puro *estar* el hombre *entre* otros que le son semejantes. Se trata de una visión de mundo que, en su pluralidad, encuentran el único ámbito desde el cual cada hombre en particular determina su *singularidad*. “Vemos y somos vistos, oímos y nos oyen en el entre. No estamos pegados a la vida, que se agota por sí misma, estamos pegados al mundo, por el que desde siempre nos hallábamos dispuestos a dar la vida. La angustia de muerte es angustia ante el dolor en el que perdemos el cuerpo vivo del mundo” (Arendt, 2006:524).

Arendt es consciente de que la acción, entendida como capacidad de iniciar lo nuevo, que constituye la verdadera preocupación por el mundo para ella, al mismo tiempo que origina con él una relación de confianza, implica también aventura, riesgo y apertura hacia lo imprevisible, pero no en forma singular sino siempre plural para el hombre. Amar y preocuparse por el mundo, en Arendt, es procurar siempre lo “público” de él. Mundo para nuestra autora no es la tierra ni la naturaleza. El mundo lo describe como el espacio donde es posible compartir hechos y palabras, es decir, algo público.

Por público, entiende Arendt, aquello que al aparecer puede ser visto, o sea el mundo de las apariencias, y lo que es común a todos, pero diferenciado a la vez de acuerdo con el lugar que privadamente posea cada uno en particular. Que el mundo sea público, significa para Arendt, un espacio que, al mismo tiempo que une a los hombres los separa, con lo cual se evita que se arremolinen los unos sobre los otros formando una masa indiferenciada y amorfa, que vendría a ser la sociedad de masas. A diferencia de este tipo de sociedad, el mundo como algo público y común, es, como hemos dicho, un ámbito que hace posible compartir hechos y

palabras, y en donde somos libres de iniciar acciones que originen nuevas cosas.

Arendt nos invita a amar el mundo. Pero, ¿cómo amar un mundo lleno de alienaciones, injusticias y exclusiones de todo tipo?; ¿cómo amar el mundo genocida que le tocó vivir a ella? Claro que la autora sabe que es difícil amar al mundo cuando éste está alienado. Ya Marx había trabajado este tema suficientemente. Arendt tiene que ver también con el tema y lo desarrolla en *La Condición Humana*, pero desde otra perspectiva. Su tesis es que la sociedad moderna sume al hombre en el aislamiento. “La filosofía moderna comenzó con el *de omnibus dubitandum est* de Descartes, con la duda, pero no con la duda como control inherente a la mente humana para protegerse de las decepciones del pensamiento y de las ilusiones de los sentidos, ni como escepticismo ante los prejuicios morales de los hombres y de los tiempos, ni siquiera como método crítico de la investigación científica y la especulación filosófica. La duda cartesiana es de alcance mucho más amplio y de intención demasiado fundamental para determinarla con tan concretos contenidos” (Arendt, 1993:301).

Arendt es crítica, entonces, de las tendencias a “la exclusiva preocupación por el yo, diferenciado del alma, la persona o el hombre en general, intento de reducir todas las experiencias, tanto con el mundo como con otros seres humanos, a las propias del hombre consigo mismo” (Ibid:282). El llamado de Arendt es a no preocuparnos por el disfrute del yo, como algo separado de la preocupación por el mundo. Criticando a Marx, dice: “La alienación del mundo, y no la propia alienación como creía Marx, ha sido la marca de contraste de la Época Moderna” (Ibid: 283). Con esta apreciación, Arendt pasa por alto el hecho que los tipos de alienación de que habla Marx (alienación del producto del trabajo, alienación del acto del trabajo y alienación de la vida genérica) se refieren a alienaciones que produce la sociedad capitalista, que es el mundo simbólicamente común donde se comparten, como dice Arendt, “hechos y palabras” y que nos une y nos separa. Lo que pasa con la pretendida crítica arendtiana a Marx, es que nuestra autora ve, lo que ella llama la alienación del mundo, en la privación de ciertos grupos (judíos y negros) de su lugar en el mundo, dejados en su vida al más completo desamparo e ignominia.

Encuentra Arendt que la modernidad reduce la vida humana sólo a una simple lucha por la supervivencia, haciendo así de ella una vida exclusivamente biológica, con el propósito de administrarla y normalizarla

de acuerdo con su canon productivista. Es entonces, cuando en *La Condición Humana* se pregunta, si bajo las condiciones de la modernidad, es todavía posible la acción política y si ésta tiene aún algún *sentido*. El análisis de la modernidad que presenta en *La Condición Humana*, guarda bastante relación con su obra anterior, *Los Orígenes del Totalitarismo*. Todo el trabajo de Arendt aquí es mostrar que un rasgo propio de la modernidad lo constituye el totalitarismo. O sea, que el totalitarismo se da en el marco de la modernidad, bajo las condiciones que ella crea. Lo curioso de esta presentación es que Arendt dice muy poco sobre la incidencia que en esta modernidad tiene el sistema capitalista de producción, que es el que tanto en los campos de concentración como en el general acontecer de la sociedad, transforma la vida humana en “vida superflua” en todos aquellos sectores sociales que son explotados, excluidos y desconsiderados de su lógica alienante. Por no concretar esto que ya había sido denunciado por el marxismo y algunas corrientes liberales socializantes, Arendt tiene que moverse en textos abstractos como éste: “El intento totalitario de hacer superfluos a los hombres refleja la experiencia que las masas tienen de su superfluidad en una Tierra superpoblada” (Arendt, 1998:554). Aún más, termina achacando lo que ella llama la *desmesura del totalitarismo* a la ciencia y a la tecnología, por estar orientadas en la modernidad por una lógica que está más allá de toda comprensión racional posible y que trasciende los límites de lo humano, transformando la vida de los hombres en vida superflua, en vida indigna de ser vivida. Un análisis exhaustivo de esta problemática reclama que se indague por el sujeto histórico que orienta a la ciencia y a la tecnología hacia semejantes despropósitos de inhumanidad.

En síntesis, ese *amor mundi* de Arendt se refiere a la preocupación por preservar nuestro mundo común de la fuerza y condiciones que, bajo la modernidad, contribuyen a su alienación. Su intento, entonces, es pensar la política como una característica importante de la vida humana y como algo que hay que ver distanciado del Estado, ya que lo político se aliena cuando no coincide con lo público. Para contrarrestar la reducción de la política a la racionalidad técnica y científica de carácter instrumental, Arendt subraya el valor de la *acción* frente a la racionalidad impuesta por el trabajo y las actividades productivas.

La crítica arendtiana va dirigida más hacia el utilitarismo que genera la sociedad capitalista, que valora las actividades productivas por encima de otra clase de actividad humana, más que contra el capitalismo como sistema económico que es el que genera tal concepción de vida. El

llamado a la lucha no es contra la causa, sino contra los efectos. Cuando la política es dependiente enteramente del Estado y de la ideología que éste impone a la sociedad, la vida humana transita entonces por la vía del conformismo de los valores y la normalización de las conductas, de allí que Arendt se pregunte por la posibilidad de existencia de un dominio específico de la política que sea independiente del Estado y de lo social alienado, es decir, del poder y del conformismo.

Para Arendt este dominio específico de lo político existe. Se da, dice, cuando los hombres se reúnen en una esfera pública y en el espacio que abren “entre” ellos, para insertar sus acciones y palabras, opiniones y juicios sobre lo humano y sobre cuanto acontece en el mundo. Cuando no se da esto se nos hace difícil amar al mundo, dice Arendt, porque somos manipulados por una dominación estatal que niega la posibilidad de que a través de sus acciones y discursos, los hombres se abran hacia la conquista de un mundo común que liquide la producción del hombre-masa; un tipo de hombre que ideológicamente es arrastrado por la corriente social imperante, al que se le deja desplegar la vida sólo en la esfera de la intimidad, totalmente desinteresado por lo político, pero sin embargo sensible a lo social impuesto por la dominación imperante. Aquí es cuando Arendt valora la cultura griega antigua, pues para esta cultura la vida del hombre libre vivida únicamente en el interior de la vida privada era una vida necia, inútil e indigna. Lo decisivo para Arendt es que la sociedad moderna, en todos sus niveles, excluye “la posibilidad de la acción”.



## 2. LA FORMACIÓN INTELECTUAL DE HANNAH ARENDT.

Hay una serie de hechos, circunstancias y situaciones que van moldeando a lo largo de los años el pensamiento filosófico de Hannah Arendt. Empezando por sus primeros años académicos secundarios, encontramos que durante los últimos años asistió como oyente a la Universidad de Berlín donde escuchó al profesor Romano Guardini, quien la inició en el conocimiento de dos autores que al decir de ella misma la marcaron profundamente y cuyo estudio no abandonaría jamás: Kierkegaard y Pascal. Del profesor Guardini aprendió además a poner el pensamiento al servicio de la interpretación de los problemas que surgen en la vida. Esto fue lo que hizo, precisamente, en su paso por este mundo.

De Kierkegaard y Pascal, dice Arendt, que aprendió la duda que aplicaban en la esfera de la creencia religiosa, para ella extenderla a toda la modernidad. Con razón más adelante en el tiempo, cuando escribe *La Condición Humana* señala que “Con seguridad, en ningún otro ámbito la duda cartesiana demostró toda su eficacia destructiva e irreparable como en el de la creencia religiosa, donde fue introducida por Pascal y Kierkegaard, los más grandes pensadores religiosos de la modernidad” (Arendt, 1993:319).

Más tarde se inscribe en el curso de teología dictado por Rudolf Bultman. Los asuntos teológicos interesaron a Arendt hasta el final de su vida y el profesor Bultman incidió mucho en este interés, sobre todo porque en sus clases intentó acercar la teología al hombre contemporáneo que ya estaba marcado por la ciencia. Enseñaba que la Biblia responde a otro contexto cultural dominado por el mito. En consecuencia, propone una “desmitificación” del texto sagrado mediante el empleo del método histórico-crítico. Más adelante, Arendt percibe que esta desmitificación conecta con el pensamiento existencial de Martín Heidegger, ya que para éste la autocomprensión del hombre significa conciencia de su temporalidad.

La desmitologización que propone Bultman es hermenéutica y se basa en la conexión estrecha entre lo vital y la interpretación. Más tarde Arendt va a hacer de la filosofía una comprensión existencial de la realidad humana y el curso de teología pondría ese grano de arena en este menester. Desde este momento, permanece positivamente en Arendt la necesidad de prestar mucha atención a los presupuestos que dirigen la comprensión: ésta se apoya en la relación vital del autor con la cosa de la

que habla en el texto. Aceptar esto no significa para Arendt caer en el subjetivismo.

Pero, obviamente, uno de los pensadores que más incidió en la formación intelectual de nuestra filósofa hebrea-alemana fue Martín Heidegger. Mucho se ha escrito sobre la relación entre estos dos personajes, incluyendo las de tipo sentimental. Refiriéndose a su maestro, dice: “Allí había alguien que estaba realmente llegando a “las cosas” que Husserl había proclamado, alguien que sabía que estas cosas no eran cuestiones académicas, sino preocupaciones de hombres pensantes – preocupaciones no precisamente de ayer o de hoy, sino de tiempo inmemorial – y que justamente porque sabía que la tradición estaba rota, se hallaba descubriendo nuevamente el pasado” (Arendt, 1962:273).

En *Ser y Tiempo*, Heidegger da una respuesta a la pregunta por el misterio del ser: la temporalidad. Y en *¿Qué es la Metafísica?* lo asocia con la Nada. Esta Nada, a juicio de Arendt, la encarna el totalitarismo, que la hizo, por supuesto realidad sumiendo al mundo en un nihilismo. La crítica al nihilismo, en esta perspectiva, será una de las líneas del pensamiento de Arendt. De Heidegger adquiere también la conciencia de que estamos en el mundo, que el ser humano no es sólo un objeto, no sólo “está ahí”, sino que se encuentra “arrojado” a la existencia, a una situación abierta e incierta, que cada uno debe determinar. Con estas ideas Heidegger entra a hablar de existencia auténtica e inauténtica, diciendo que esta última se da cuando el hombre se vuelca fuera de sí, o se pierde en el impersonal “se dice”, “se piensa”, lo cual le ocurre para salir del miedo de afrontar su propia vida.

La existencia auténtica sería todo lo contrario, aquella que se afirma en su propia determinación, sin dejarse apresar por lo impersonal. Además, para el maestro de Arendt hay un hecho fáctico que determina el existir que es la muerte, esa que espera al final de toda vida y que acompaña calladamente el existir. Asumir este hecho y cargar en la conciencia su peso constituye también la existencia auténtica.

Estas apreciaciones de Heidegger marcarán toda la filosofía de Hannah Arendt, pero no de manera acrítica, ya que ella las somete a un análisis riguroso donde muchas veces se distancia para poner el acento en otros aspectos. Así por ejemplo, en vez de enfatizar en la muerte insiste en la natalidad. “Aunque los hombres indefectiblemente han de morir, no han nacido para ello sino para comenzar” (Arendt, 1993:246). En este sentido, para Arendt en el comenzar permanente del hombre está la posibilidad de

que sea libre. Ser libre equivale para ella a la posibilidad de comenzar, de iniciar nuevos procesos, que son como volver a nacer. Ese comenzar lo sustenta siempre Arendt, desde el punto de vista ontológico, en la natalidad. Este es uno de los puntos más originales de esta filósofa, el cual tiene su origen en la confrontación con la obra de Heidegger.

A pesar de que Heidegger afirma que la condición del Da Sein es un ser con otros (mit Sein) como condición de ser en el mundo, en últimas el énfasis queda puesto en la individualidad. Como la relación del hombre con la existencia es una lucha, esta lucha no puede llevarla a cabo el individuo por sí solo, sin ayuda ni colaboración. Si aceptamos esto convertimos al sujeto en alguien al margen de los demás, inaccesible a los demás, totalmente individualista, idea que parece encontrarse en Heidegger. Para Arendt, en cambio, y de manera expresa, el ser sólo se puede manifestar en relación con los demás. A esta idea de la relación con los demás la llama Arendt "pluralidad". "La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá" (Arendt, 1993:22). En contraposición a la soledad del Dasein, según la lectura de Hannah Arendt, ella desarrolla un pensamiento de la "vida y la acción" y, por esta vía, su obra se aventura a enfrentar la pluralidad del mundo.

Por no haber visto esto que la filósofa alemana sí ve, la brecha entre filosofía y política se dio como una constante desde la época griega, particularmente con Platón. Por esto, tales temas serán para Arendt motivo de reflexión, con lo cual quiere evitar que el mundo quede a merced de las peores manifestaciones del poder, especialmente los pensadores. Esto último va directamente contra Heidegger por su vinculación con el régimen nazi. Según Julia Kristeva, al escribir sobre el octogenario aniversario de Heidegger, Arendt no disimula el escándalo que le produce la frecuente connivencia entre filósofos y dictadores (Kristeva, 2000:35).

En Arendt influyen mucho las lecciones que Heidegger impartió en el curso de 1951-1952, bajo el título ¿Qué significa pensar? Allí decía el maestro: "Aprendemos el pensamiento en la medida en que atendemos a lo que da a pensar" (Heidegger, 2005:16). El texto heideggeriano es claro: lo que merece ser pensado es aquello que nos mueve a pensar, el *acontecimiento*. Este acontecimiento llega a través de la experiencia que el hombre tiene en el mundo. El pensar descansa en esa experiencia. En su vida intelectual, Arendt, que vivió la experiencia del nazismo y que fue

el detonante de su actividad de pensamiento, valoró siempre esas palabras de Heidegger que enfatizan en aquello que da a pensar, que para ella fue la desgarradora experiencia de los modernos totalitarismos: el nazi y el soviético estalinista.

En su última obra, *La Vida del Espíritu*, Arendt recalcó en la estrecha relación entre pensamiento y experiencia, recomendando “el hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención” (Arendt, 2002:30-31). En otra obra anota: “mi tesis es que el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de letrado indicador exclusivo que determina el rumbo” (Arendt, 1996:20). El pensar se abre a la experiencia, que es la que le da que pensar.

Los acontecimientos de la historia son, pues, para la pensadora alemana los que jalonan el pensamiento para su tarea de interpretación y reflexión. Asociado con esto, Arendt considera que la filosofía más que descubrir nuevos hechos tiene es que *INTERPRETAR Y COMPRENDER* la vida del hombre dentro de esos hechos. Ya lo había dicho Heidegger, la filosofía ha de ser “iniciadora”. Arendt toma aquí esta enseñanza del maestro y piensa que la iniciación, el comienzo, tienen un alcance enorme, sobre todo, en el campo de la reflexión política. El punto de arranque de Arendt no será la experiencia de la muerte, sino la del nacimiento. Así, se expresa nuestra autora: “El deseo de inmortalidad terrestre es blasfemo, no porque quiera eliminar la muerte, sino porque niega el *nacimiento*” (Arendt, 2006:722). Arendt sustituye, pues, el *ser – para – la muerte* de Heidegger por la *natalidad; el dasein* “aislado”, por la condición humana de la *pluralidad*, y la acción instrumental por la *acción* como capacidad de iniciar algo nuevo con y entre los otros.

Hannah Arendt, ante todo, se propone comprender los conceptos políticos hasta validarlos con las experiencias históricas concretas que los originaron. En *los orígenes del totalitarismo*, como en *la condición humana*, Arendt aplica el análisis conceptual que consiste en indagar de dónde vienen los conceptos. Siguiendo a su maestro Heidegger, se ayuda del análisis lingüístico como de la filología, con lo cual logra dos cosas: seguir la trayectoria de los conceptos hasta dar con las experiencias históricas concretas, generalmente políticas, que les dieron forma, y precisar qué conceptos se han distanciado o no de sus orígenes. Este procedimiento es, básicamente, tomado de Heidegger.

Otra influencia de Heidegger sobre Arendt tiene que ver con la recuperación que aquél hace de la distinción aristotélica entre la *poiesis*, donde interviene la *techné*, que es el saber-hacer, o sea, producir cosas con técnicas, y la PRAXIS, cuyo objetivo es el de perfeccionar al hombre a través de un saber práctico de carácter ético, moral y político, que genera sabiduría, prudencia (*phrónesis*). Heidegger en un curso sobre el *sofista* de Platón ofrecido entre 1924 y 1925, al cual asiste Arendt, recurrió a esta distinción para decir que la *sabiduría* es una forma de *praxis* en cuanto referida al ser mismo de quien actúa, es decir, al hombre. Arendt retoma esta apreciación heideggeriana para establecer su ya conocida distinción entre el *homo faber*, el hombre fabricante de cosas, y el hombre de la *acción*, es decir, el *homo politicus*.

Así, pues, finalmente diremos, que la influencia de Heidegger se deja sentir en diversos temas propios de Arendt, como la relación de los conceptos con la experiencia humana; la importancia del lenguaje en la comprensión de los problemas; la relación del hombre con el mundo como no solamente cognoscitiva o teórica, sino también como relación que llama al hombre a la “acción” y la interpretación de la “acción” como revelación del sujeto. No obstante la presencia de algunos temas del autor de *Ser y Tiempo* en nuestra filósofa, ella supo ser crítica de su maestro y no tomó una dirección siempre igual a éste en sus obras personales. Así, por ejemplo, Arendt le critica a Heidegger no tener en cuenta en sus escritos la *pluralidad*, que para ella es la condición humana básica de la política, de lo público. Para Arendt, precisamente, la autenticidad del pensamiento se gana cuando se tiene en cuenta la pluralidad de los hombres. Sin pluralidad, dice ella, no hay condición humana para un mundo común, ni tampoco espacio público donde uno pueda aparecer ante los otros, donde intercambiar opiniones y “contar” el mundo.

En un famoso texto de 1948, denominado “Heidegger y el existencialismo”, Arendt nos exhorta a “no tomar demasiado en serio” la filosofía de aquél. Y más detenidamente, agrega: “En efecto, Heidegger ha hecho con su actuación política todo lo que estaba en su mano para prevenirnos de tomarle demasiado en serio. Teniendo en cuenta lo cómico que es realmente este proceso y que el pensamiento político ha tocado fondo en las universidades alemanas de una manera no menos real, se nos plantea aquí la cuestión de si no deberíamos despreocuparnos del todo de este tema” (Arendt, 1997:69-70).

Otra figura importante del firmamento filosófico alemán que repercute en la obra de Arendt es Karl Jaspers. Este pensador había roto con las filosofías tradicionales y postulado una obra de filosofía existencial. Para Arendt, Jaspers hizo de la filosofía una “agitación perpetua, una perpetua solicitud a la vida en uno mismo y en los otros” (Arendt, 1993:32).

Efectivamente, Jaspers reflexionó sobre la tensión entre razón y existencia, afirmando que es ésta la que permite a la razón funcionar para desarrollar sus posibilidades de pensamiento. El cuidado está en no caer en abstracciones insulsas incapaces de aprehender el carácter vital del existir. Arendt nos dice que los grandes temas que preocuparon a Jaspers fueron la orientación del hombre en el mundo, el esclarecimiento de la existencia y la metafísica. La denuncia de Jaspers de que los sistemas filosóficos han venido olvidando el existir humano y lo que éste tiene de paradójico e irracional, es algo que entusiasma a Hannah Arendt.

La insistencia de Jasper en la vida como punto de partida de la reflexión, los análisis heideggerianos sobre el ser en relación con la temporalidad, no obstante su confrontación a la tesis de que el hombre es un ser para la muerte, los avatares de los tiempos que le tocó vivir, fueron hitos de pensamiento que sirvieron a Arendt para centrar su reflexión en la acción humana, a través del discurso y el actuar humano en compañía de los que son iguales a uno, y enfatizar en el comenzar siempre algo nuevo (natalidad), cuyos resultados no pueden ser conocidos por adelantado, pero si siempre realizados en el marco de un espacio público, que es el lugar de la política.

La comprensión arendtiana de la política se vislumbra en su opinión de que el criterio del juicio que hacen los hombres, emerge de la pluralidad humana, la cual es la condición de la política. Desde esta perspectiva, la filósofa alemana se convierte en crítica de la división tradicional entre dos modos de vida: la vida del pensamiento y la vida de la acción, la filosofía y la política, con la cual, dice, comenzó nuestra tradición de pensamiento político. Su análisis se centra, pues, en el tema de la acción vital de los hombres, pero no para dominarla e imponerle sus leyes, sino para dejarle el espacio libre que la deje orientar hacia su razón de ser: la libertad (lejos de toda transacción o de todo compromiso estratégico con fines de dominación).

Una pensadora que escoge el camino de lo vital-existencial como punto de partida de la reflexión, que siempre se ufanó de creer que por abstractas que puedan parecer las teorías existen tras ellas incidentes e

historias, que el pensamiento en sí mismo proviene de la realidad de los incidentes y de las experiencias vividas por los hombres, extraña de que formule una visión idealista de la vida política, alejada de nuestras experiencias. Porque afirmar que la política no es la dominación, sino la libertad, entendida como la capacidad de actuar en el marco de la conflictividad de relaciones sociales que conforma la esfera pública, es dejar por fuera lo que en esta materia muestra la experiencia histórica y, particularmente, la cotidianidad política de nuestro mundo moderno. Habría que preguntarle a Arendt si entonces ¿todo fenómeno o hecho que no sea una expresión de la libertad no es propiamente político? ¿Es que acaso la política, tal como se ejerce, no se encuentra articulada a la relación entre gobernantes y gobernados, así como a la dominación y violencia que en ella se producen?

Apenas planteamos el problema en esta presentación introductoria del pensamiento de Hannah Arendt, pero sabemos que él es más complejo, pues para apreciar el tema de la política en la autora hay que establecer el abordaje teórico que hace en puntos relacionados con el poder, la violencia y la acción, y su oposición al tratamiento que de ellos ha dado la tradición filosófico-política. Esta discusión pasa, por supuesto, por la crítica arendtiana a la modernidad, especialmente en lo referente al totalitarismo y, por supuesto, a la esfera de la política en general.

Llevada quizás por su dedicación al estudio del totalitarismo y las ideas que de allí extrajo, Arendt diagnostica esa realidad como un momento en que la capacidad más preciada del hombre, su capacidad de actuar, de iniciar algo nuevo en la vida, se fue volviendo marginal y ante todo marginada del lugar propicio donde se ventilan los asuntos comunes. El espacio público. El mundo moderno, dice Arendt, ya no reproduce la posibilidad de la acción libre, del hombre como actor, sino que reproduce es su capacidad de productor de bienes, cuando no simplemente su condición biológica.

## **CAPÍTULO II**

### **CRÍTICA DE HANNAH ARENDT A LA FILOSOFÍA POLÍTICA TRADICIONAL**

#### **INTRODUCCIÓN**

En este capítulo desarrollaremos la confrontación que practica Hannah Arendt a la filosofía política tradicional, viéndola en dos momentos estelares de su reflexión: la crítica a Platón y la crítica a las ideas modernas.

De Platón critica severamente que la adquisición de la verdad sirva para solucionar en el mundo problemas de índole práctico – moral, y haber pensado la política desde concepciones metafísico – religiosas. Platón es el modelo, ya que la crítica arendtiana se extiende a todo aquel que comparta estos criterios al momento de pensar la política.

Sus críticas a la filosofía práctica moderna tienen que ver con la extensión que esta hace de algunas tesis del paradigma platónico, pero bajo nuevas formas que Arendt señala con suma claridad. Por ejemplo, para ella, cuando ciertos filósofos modernos de la política, caso de Hobbes, asignan el monopolio de la iniciativa política a los gobernantes, a los políticos profesionales, considerando a los gobernados como seres pasivos, no están haciendo otra cosa que legitimar la política a través de la verdad que se supone está en manos de estos poderes monopólicos.

No obstante conceder la modernidad una importancia a la esfera pública, conserva, según Arendt, la herencia platónica de no reconocer en la política la fuerza de la pluralidad como característica esencial del mundo humano, al empeñarse en fabricar un hombre – masa.

Arendt desmonta también en su radical crítica a la modernidad lo que se llama la falacia del individualismo moderno. Para esta filósofa alemana el liberalismo clásico que nos viene de Maquiavelo y Hobbes, especialmente, aunque también de Locke, terminó por imponer la idea del hombre como amo y señor de un mundo que más tarde va a ser dominado por la industria. Para Arendt, estos antecedentes y sus desarrollos teóricos bajo el utilitarismo, hicieron del empresario burgués el modelo a seguir.

La realidad de todo esto, señala Arendt, es un modelo de hombre que confía en sus solas fuerzas y que triunfa allí donde impone su voluntad,



primero, como dominador el mundo natural y, después, como dominador del resto de hombres con los cuales coexiste.

Arendt se refiere aquí al modelo antropológico liberal, el cual subsume, desde el empresario capitalista, a los otros seres humanos, viendo en los demás un obstáculo a liquidar para así tener la oportunidad de reafirmar su voluntad de dominio. La sociedad se convierte así no en una instancia colectiva para la cooperación, si no una instancia para la competencia o competitividad sin fin.

El objetivo principal del pensamiento de Arendt es el de encontrar un criterio racional que sirva de fundamentación a la crítica del sistema totalitario, así como plantear una alternativa capaz de orientar las acciones políticas hacia el futuro. En este sentido su intención reflexiva es normativa, por eso prescribe normas para el *debería ser* de la política, preocupándose porque no resulten incompatibles con la realidad, ni que carezcan de un apoyo empírico.

Arendt lleva a cabo su objetivo reflexivo realizando una crítica a la manera como tradicionalmente se ha pensado la filosofía política. Empieza por decir que no se debe compartir el supuesto de que el conocimiento de la verdad permite solucionar los problemas práctico-morales del mundo. Precisamente, en este supuesto observa Arendt la existencia de una continuidad entre las concepciones del mundo metafísico-religiosas y las ideologías, entendidas como interpretaciones omnicomprendivas del mundo, el hombre y la sociedad, consideradas verdaderas. Cuando Arendt se adentra en el estudio de los orígenes de este supuesto (conocimiento de la verdad lleva a la solución de todos los problemas), encuentra que la filosofía de Platón es el pilar en donde se desarrolla y fundamenta de manera sistemática, por demás, relacionado directamente con la filosofía política (los filósofos deben gobernar los Estados porque tienen el conocimiento de la verdad).

Como iremos viendo, la reflexión de Hannah Arendt se desarrolla sobre la base de dos preocupaciones: por un lado, pensar lo político al margen de toda referencia a un absoluto, sea teológico o metafísico, natural o histórico; por otro, reconocer que la acción humana está articulada siempre al poder de comenzar algo nuevo. El que el hombre esté siempre en condiciones de comenzar algo nuevo es, para Arendt, un rasgo estructural de todo lo humano. Esta idea humana del siempre comenzar es una idea que la autora llama de *natalidad* y remite, antes que nada, “a

la facultad de los comienzos, la capacidad de los hombres de innovar, de introducir en el mundo lo inédito y lo imprevisible” (Arendt, 1996:145).

Arendt considera que el pensamiento clásico absolutizó el dominio político abriéndolo a una totalidad ordenada y a una verdad trascendente, que el pensamiento moderno asumió sin mayores consideraciones críticas. Nuestra pensadora alemana quiere evitar una doble tentación presente en la filosofía política tradicional: sucumbir lo político en el dominio de la totalidad, o disolverlo en la esfera de lo social. La posición de Arendt al respecto es clara: “Platón, el padre de la filosofía política de Occidente, intentó de maneras diversas oponerse a la polis y a lo que en ella se entendía por libertad. Lo intentó mediante una teoría política en la que los criterios políticos no se extraían de lo político mismo, sino de la filosofía, mediante la elaboración de una constitución dirigida a lo individual, constitución cuyas leyes correspondieran a las ideas sólo accesibles a los filósofos” (Arendt, 1997:80-81). De allí se desprende el dominio de la razón sobre la política que ha tenido, según Hannah Arendt un efecto demoledor y sin ninguna duda funesto para el curso de la filosofía política en Occidente. “Algo fundamentalmente falso” escribe ella con vehemencia a propósito de la filosofía política en el *Diario de pensamiento*.

La empresa teórica arendtiana constituye todo un trabajo de exploración de la condición política de los hombres, que tiene en cuenta el despliegue de su dimensión humana en un mundo común con otros. Este mundo común expresa, dice Arendt, lo profundo del espacio político. Nuestra pensadora articula esta visión en tres planos, así: el de una hermenéutica política, el de una crítica a la modernidad y el de un estudio antropológico de la condición humana. Todo ello se soporta en su tesis central que dice: “La actividad humana política central es la acción” (Arendt, 1994:151).

La condición de posibilidad de todo actuar humano es, para Arendt, la pluralidad o, lo que quiere decir, la existencia de una esfera pública que abre espacios *entre* los hombres para que emerja la libertad como inicio o como comienzo.

## 1. LA CRÍTICA A PLATÓN.

La medida de la crítica arendtiana a la filosofía política tradicional, la da su interpretación crítica a la obra de Platón, especialmente de su diálogo LA REPÚBLICA. En este escrito en el que se aborda el tema de la mejor forma de gobierno, Platón expone el “mito de la caverna”. Aquí describe cómo el filósofo rompe las cadenas que lo atan al mundo de sombras de las apariencias, para salir de él y contemplar las Ideas. El relato platónico muestra que es el filósofo el que contempla la realidad, pero sin interferencia alguna por parte de otras opiniones nacidas de la pluralidad de intereses humanos. El filósofo accede a la verdad en solitario y a través de un acto de contemplación de ella. De aquí en adelante, una vez contemplada la verdad, toda acción y todo discurso deben ceder ante ella.

Ahora bien, ¿cómo liga Platón esta concepción del conocimiento verdadero con el gobierno político de la sociedad? Es el mismo Platón quien da la respuesta a la pregunta cuando expresa que es el filósofo, quien ha contemplado la verdad, el llamado a gobernar y a ejercer un buen gobierno, ya que la posesión del conocimiento le permite encontrar la solución de los problemas a los que se ve abocada la sociedad.

De esta respuesta se desprenden hermenéuticamente dos cosas importantes para Arendt: a) la importancia del mito de la caverna como centro de la filosofía política de Platón: la verdad ligada a la política; b) la idea de que Platón en *la república*, aplicó su doctrina de las ideas a la política, aunque esta doctrina haya tenido orígenes diferentes, en la medida en que ella apuntaba al problema filosófico de la verdad y no a aquella, que es política, referida a la organización de la *polis*.

La lectura arendtiana del mito de la caverna subraya lo que su autora llama la ambivalencia de Platón con respecto a los asuntos humanos. En un comienzo, dice, el filósofo griego pareció no conceder gran importancia filosófica a la política, pero después tuvo que reconocer que, a diferencia de casi todos los filósofos que le han sucedido, Platón “todavía ha tomado en serio los asuntos humanos, hasta el punto de cambiar el centro mismo de su pensamiento con el fin de hacerlo aplicable a la política” (Arendt, 1997:125).

Hecho este reconocimiento, Arendt considera que lo que llevó a Platón a descubrir la verdad o las verdades evidentes, fue la necesidad de encontrar un tipo de coacción sobre el espíritu de los hombres distinto al

de la violencia. Esta necesidad habría nacido de las preguntas siguientes: ¿cómo llegar a obligar a los hombres a la obediencia sin recurrir a la violencia pura?; ¿qué nueva forma de legitimidad del poder político instituir, distinta a la del empleo de la violencia?

Según Arendt, la búsqueda de esta nueva forma de legitimidad culminó en Platón en el gobierno de la razón, en la coerción de la razón, lo cual lo llevó a concebir que el gobierno de la *polis* debía terminar por caer bajo la autoridad de los filósofos, justamente de aquellos que, gracias a su escape de la caverna, pudieron tener acceso al conocimiento de la verdad, es decir, a un orden superior mediante la contemplación de las Ideas. Es la superioridad de este orden la habría posibilitado a Platón aplicar la teoría de las Ideas a la política. Y en esta aplicación estaría, justamente, la fase “absolutista” de Platón, pero del Platón de la teoría de las ideas “que piensa que hay una verdadera ciencia de las cosas en general y de las cosas humanas en particular, y que, en consecuencia, es al depositario de esta ciencia a quien corresponde reglar, regular el gobierno de las cosas humanas” (Castoriadis, 2004:54).

Son, pues, las ideas, el instrumento que crea esa relación de obediencia con la autoridad política en situaciones de libertad y no de coacción violenta. Siempre tomó Arendt el diálogo *la república* como un tratado de filosofía política, donde la contemplación de las Ideas hace tomar a la filosofía la calidad de “política”. La crítica de Arendt estriba en que Platón está creando un nuevo nexo entre filosofía y política, donde es el filósofo el que tiene la autoridad, pero es aquí donde ella ve que esta autoridad filosófico-política termina ejerciendo violencia en la *polis*, ya que es atentatoria contra la experiencia de *isonomía* (igualdad ante la ley de todos los hombres libres) de la ciudad griega, hasta el punto de liquidarla totalmente.

Para Arendt, la caverna platónica es un espacio social donde está ausente la política: los prisioneros al estar encadenados son obligados a conservar la cabeza inmóvil, no ven de ellos mismos y de los otros sino sombras; el conocimiento extraído de la relación con y *entre* otros, no es posible; no hay intercambio ni comunicación que articulen y formen pluralidad. De allí que el filósofo tenga que salir de esa prisión y volar hacia la contemplación de las Ideas o verdades esenciales acerca de las cosas. Por todo esto, Arendt es clara en señalar la carencia de política en la atmósfera subterránea de la caverna. En *Filosofía y Política* escribe: “Uno de los aspectos más inquietantes de la alegoría de la caverna es que Platón describe a los que allí habitan como petrificados,

encadenados ante un telón, privados de toda posibilidad de hacer cualquier cosa o de comunicarse los unos con los otros. Con toda evidencia, los dos términos políticos más significativos para designar la actividad humana, la palabra y la acción (*lexis y praxis*), están ostensiblemente ausentes en todo el relato” (Arendt, 1997:94).

En la caverna no existe la política porque los que la habitan valoran en exceso el *ver* (la contemplación) y lo prefieren al *actuar*. La vida política, en cambio, se caracteriza por la *lexis*, por la palabra, y por la *praxis*, por la acción, según el sentir de Hannah Arendt. Esta filosofía que privilegia el ver en detrimento de la acción, tiene como consecuencia, dice Arendt, el justificar la intervención del filósofo, o sea, el gobierno por el rey-filósofo. Todo queda dispuesto, entonces, por Platón para que los asuntos humanos caigan bajo el dominio de algo exterior, es decir, para que la política sea asumida por la filosofía. “La alegoría de la caverna –concluye Arendt – apunta así a describir no tanto cómo la filosofía aparece desde el punto de vista de la política sino como la política aparece desde el punto de vista de la filosofía. Y el objetivo es descubrir en el reino de la filosofía los criterios de conducta (*standards*) apropiados para una ciudad de habitantes de la caverna, pero también para los habitantes que, pese a su ignorancia y su extravío, han formado opiniones sobre las mismas cuestiones que el filósofo” (Arendt, 1997:97).

Una segunda parte de la interpretación de Hannah Arendt es que ella concede una gran importancia a la última parte del relato, cuando el filósofo regresa a la caverna. En efecto, a su regreso, nos dice Arendt, el filósofo es tomado como un personaje risible, e incluso hasta peligroso, por cuanto los habitantes de la caverna lo ven como alguien capaz de trastocar el orden que allí reina. El ser visto el filósofo de esta forma, le sirve a Arendt para detectar un carácter ambivalente en este personaje: si el filósofo no fuera sino filósofo solamente, su andanza terminaría con la salida de la caverna y la contemplación de las ideas; pero el filósofo también pertenece a la comunidad humana, es “un hombre entre los hombres, un mortal entre los mortales, un ciudadano entre los ciudadanos” (Arendt, 1998:142).

Como el filósofo es “un hombre entre los hombres”, también se considera, dirá Arendt, obligado a comunicar la verdad que ha contemplado y extraer de ella, para los habitantes de la caverna, una reglamentación referida al conjunto de lo social. El poseer la verdad lo legitima y hace apto para tomar sobre sus hombros los asuntos humanos y erigirse en gobernante, es decir, en filósofo-rey. Esta es la visión

platónica del asunto. En *la condición humana*, Hannah Arendt escribe: “Es solamente cuando el filósofo vuelve a la sombría caverna de los asuntos humanos para vivir de nuevo con sus compañeros, que tiene necesidad de las ideas que van a servirle de guías en tanto que criterios y reglas. Es con la ayuda de ellas que va a poder subsumir y medir la multitud variada de las acciones y de las palabras con la misma seguridad absoluta y ‘objetiva’ que el artesano que fabrica lechos particulares, y del profano que los juzga, guiándose uno y otro por un modelo constante, inalterable, la idea del lecho en general” (Arendt, 1993:239).

Platón, a juicio de Arendt, divide a los hombres entre aquellos que, gracias a la retirada de la caverna, poseen la verdad y aquellos que permanecen prisioneros de las relaciones y situaciones que reinan en la caverna. Esta “dicotomía” engendra, dice nuestra filósofa, bajo el nombre de “filosofía política”, un nexo de autoridades filosófico-políticas con el resto de los hombres. Aparece así por la vía de la reflexión platónica una relación de mandato y obediencia, proveniente de modelos no políticos y que descansa sobre la jerarquía entre modo de vida teórico (el *bios teoreticos*) y el modo de vida práctico de los asuntos humanos (el *bios politikos*).

El análisis de la caverna, le deja a Arendt la idea de que Platón ignora en la reflexión que hace de la condición humana, todo cuanto favorece el nacimiento de la política: la palabra y la acción. Es, dirá Arendt, a partir de una condición humana apolítica que Platón levanta su proyecto de filosofía política. Una visión de la condición humana que reconozca desde el principio las condiciones de posibilidad de la política, como son, la palabra y la acción, visión típicamente arendtiana, tiene que hacer posible el nacimiento de una filosofía política de otro tipo. Para Arendt, la política está ya siempre ahí; es coextensiva a la condición humana. Por eso, a la filosofía política le corresponderá mostrar cómo la palabra y la acción contienen en sí mismas la posibilidad de hacer emerger la política en las relaciones humanas.

Es claro que una filosofía política de este tipo, tiene que ser contraria a la filosofía política que impone desde fuera de la política las normas que han de regir y que sacan a la condición humana de su presunto apoliticismo. En Platón, como interpreta Hannah Arendt, la política accede al mundo por la mediación de la filosofía que desde lo alto del mundo de las ideas la hace venir como forma particular de vida humana. En el origen, pues, de la política platónica, la filosofía, según la visión arendtiana, transfiere las ideas propias del campo filosófico al campo político.

La crítica de Arendt a Platón es que este filósofo parte de una condición humana apolítica, y por haber supuesto tal situación y haber ignorado los caracteres de la acción, la creatividad de la *praxis*, desembocó en una codificación de la sociedad humana a través de normas que descienden del campo de las ideas. Es decir, Platón extrae la legitimidad de la política de la filosofía, por eso concluye con la instauración del gobierno de los filósofos, que son los expertos en ideas. Lo que sigue de la visión platónica, dice Arendt, es una reducción malsana y empobrecedora de la política. La consigna a seguir, entonces, por nuestra filósofa es la invertir el platonismo, lo cual exige rechazar su modelo, dejar de reemplazar el actuar por el hacer y, por lo mismo, liquidar la idea de que la política tenga por misión aplicar una teoría previa. Invertir el platonismo significa también para Arendt devolver a la *praxis* humana toda su capacidad de inventiva y de creatividad.

El llamado arendtiano, que aquí sólo describimos, invita, pues, a romper con la filosofía política de Platón y de toda aquella que se inspire en él, porque ella se pone más del lado de la dominación que de la libertad. Frente a este tipo de filosofía política, Hannah Arendt hace emerger toda forma de sospecha, siendo su pregunta central ésta: ¿ofrece la filosofía política la posibilidad de pensar la libertad, o, por el contrario, la somete a la autoridad de un grupo de expertos en ideas, los filósofos, que sólo conceden lo que la filosofía juzga que es bueno conceder?

A lo largo de la vasta obra de Arendt siempre encontraremos una resuelta crítica a la filosofía política tradicional y que se inspire en formas de dominación, y preguntando a fondo sobre la posibilidad de *otra filosofía política* que, en vez, de dominar la acción de los hombres e imponer sus leyes, deje el campo libre a la *praxis* y la deje orientarse hacia su razón de ser, la libertad, totalmente alejada de toda transacción con cualquier teoría de la dominación.

Haciendo a un lado el hecho de que los filósofos no han mostrado ser muy duchos en el ejercicio del gobierno, incluso, parece no haberles ido muy bien cuando han hecho de consejeros del poder político, lo claro de la filosofía de Platón es que ella propone un modelo de ejercicio de la política que, utilizando distintas variantes, ha llegado a imponerse en las sociedades. En este modelo se considera que la legitimidad del poder de los gobernantes se encuentra en la posesión del conocimiento de la verdad que debe orientar las acciones.

La tesis platónica ha sido cuestionada desde otros ángulos. Como aquella que dice que no es cierto que en materia de política al defender la verdad de alguna idea se esté al margen de la defensa de intereses. Algo que una clase social desde el poder toma como verdad está, a su vez, defendiendo un cierto interés y, por supuesto, está atacando a otros intereses. Es lo que hace Platón, presentar al filósofo como una persona ajena a las luchas de los intereses que se mueven en la sociedad, pues él sólo está interesado en la verdad. La posición del filósofo es también una posición política. Lo que al parecer no tuvo en cuenta Hannah Arendt en su crítica a Platón, fue la diferencia que este filósofo griego hizo en el diálogo *el político*, entre autoridad y dominación, para establecer que es la autoridad la que se funda en el saber, en la verdad, en tanto que la dominación sí se funda en el poder, en la fuerza. La pregunta es si no volvemos a lo mismo que Arendt critica de Platón, pues la autoridad política es aquella que legítimamente ha sido escogida para gobernar, y si ésta lo hace a nombre de una supuesta verdad incuestionable, y la impone como tal, está ejerciendo dominación y atropellando la libertad de los gobernados. La consolidación de una mayoría frente a una decisión pública, no constituye la verdad de lo que se decidió, sólo que se hizo una mayoría en torno a ella; por eso el filósofo italiano de la política, Norberto Bobbio, consideraba que la mayoría también puede ser otra forma de dominación, como la de las armas, por ejemplo. Claro es que Platón no está pensando en que la mayoría sea un criterio de verdad, pues para él es la filosofía la que encarna este criterio. En materia política si no tenemos en cuenta los intereses materiales en juego estamos perdidos.

La tradición del pensamiento político comienza en Grecia con la actitud tradicional del filósofo hacia la política. “Así, al comienzo no de nuestra historia política o filosófica sino de nuestra tradición de filosofía política, encontramos el desprecio de Platón hacia la política, su convicción de que los “asuntos y las acciones de los hombres (ta ton anthropon pragmata) no merecen que se los tome muy en serio”, y que la única razón por la que el filósofo necesita inmiscuirse en ellos es el hecho desafortunado de que la filosofía – o, como diría Aristóteles algo después, una vida dedicada a ella, el *bios theorétikos* – resulta materialmente imposible sin una ordenación mínimamente razonable de todos los asuntos que incumben a los hombres en tanto que viven juntos” (Arendt, 2008:119). Según nuestra autora, la filosofía política nunca se recuperó de este golpe propinado por la filosofía a la política en el mismo comienzo de nuestra tradición. Ni la separación entre la política y la contemplación, entre el vivir juntos y el vivir en soledad como dos modos distintos de



vida, ni su estructura jerárquica, fue puesta nunca en duda después de que Platón las estableciese, sostiene Arendt.

“Aquí, de nuevo, la única excepción es Cicerón, quien, a partir de su inmensa experiencia política romana, dudó de la validez de la superioridad del *bios teoréticos* sobre el *bios políticos*, de la validez de la soledad sobre la *comunitas*” (Arendt, 2008:123). Por razones históricas, el resultado final fue la victoria de la filosofía griega sobre la experiencia romana para el pensamiento político occidental.

## 2. LA CRÍTICA ARENDTIANA A LA FILOSOFÍA POLÍTICA MODERNA.

Hannah Arendt subraya que si se considera que el poder legítimo es aquel que se asocia con la verdad y si se acepta que esta última es independiente de la voluntad y de las opiniones de los hombres, entonces necesariamente hay que concluir que la política es una actividad por encima de la esfera pública y la pluralidad humana.

Hannah Arendt no deja allí la crítica a Platón, ya que entra a indagar si el modelo platónico continúa, aunque con cambios, en la modernidad. En este análisis encuentra que si la Grecia y Roma clásicas, y el medioevo, consideraron que la vida contemplativa es la que nos lleva a la verdad, la filosofía moderna, por el contrario, pone en duda la creencia de que la observación pasiva o la simple contemplación sean los métodos apropiados para adquirir conocimiento y llegar a la verdad. La modernidad trae consigo, dice Arendt, la idea de que la certeza requiere comprobación y que para conocer hay que hacer. El sujeto gana en la modernidad un papel activo en el conocimiento: sólo conoce aquello que él mismo produce.

La modernidad trae un cambio de jerarquía entre “vida contemplativa” y “vida activa”, en la que esta última gana prioridad sobre la primera. En esto consiste lo que Kant llamó *la revolución copernicana*, cuyo sentido está en que el sujeto ya no es pasivo en el proceso del conocimiento, ni el que gira alrededor de los objetos para contemplar la verdad, sino que es el propio sujeto el que pone su impronta en el mundo, el que le impone un orden, por medio de los *a priori* de la razón, que constituyen su subjetividad. La aplicación de principios universales y necesarios provenientes de la razón y que el sujeto cognoscente aplica a la realidad, dejan atrás el carácter contemplativo que otrora éste tenía con la verdad.

Este giro copernicano ofrece la idea de que no existe una verdad sobre el contenido de las normas que deben regular las acciones humanas. Por eso surge la tesis de que hay que crear un poder soberano para que se encargue de decidir cuál es el contenido de las normas que deben regir la vida pública. Al llegar a este punto, observa Arendt que se presenta nuevamente el fenómeno de la imposición del soberano en la definición de las leyes, convirtiendo su preparación en un asunto eminentemente técnico. Si en Platón el poder se subordina a la verdad, en la modernidad es la verdad la que queda subordinada al poder.

No obstante las diferencias teóricas que pueda haber entre Platón y Hobbes, por ejemplo, ambos coincidirían, según Arendt, en ofrecer el monopolio de la iniciativa política a los gobernantes, a los políticos profesionales, mientras que a los gobernados se les deja un papel pasivo. Lo que pasa, dirá Arendt, es que de la legitimidad platónica basada en la verdad, se pasa ahora al poder técnico de los gobernantes o de los políticos.

Así se defiende en la modernidad la importancia de la esfera pública y la democratización permanente del poder político, se conserva, según el parecer de Arendt, una herencia platónica cuando no se reconoce con fuerza la pluralidad como característica esencial e irreducible del mundo humano. De esta manera, por ejemplo, anota la filósofa alemana, es que se puede reconocer el papel de la esfera pública en la política, pero se sigue considerando que la confrontación de opiniones conducen a una verdad que es la que en últimas va a determinar las decisiones que se adopten en el campo político.

En la actualidad, con la fabricación del “hombre-masa” por parte de los medios de comunicación masiva, se los uniforma no sólo externamente, sino en lo que esos mismos medios elaboran como verdad. Caso típico de fabricación de opinión. No basta, entonces, dirá Arendt, hablar de la participación ciudadana y de la democracia para acabar con la visión de poder (verdad, técnica de expertos) que ha imperado en la filosofía política desde Platón.

Arendt encuentra que en Hobbes, por ejemplo, la verdad del mundo humano sólo la puede ofrecer partiendo de cómo *son* los hombres, no cómo *deben ser o deben actuar*. Este punto de partida hobbesiano daría la pauta para deducir que existe un fin común a todos los hombres. Si los hombres se comportan siempre por un interés *egoísta* como dice Hobbes, entonces, dice Arendt, sólo actuarían por la persecución de los medios de que garanticen su sobrevivencia. Así las cosas, estos hombres egoístas vivirían en una guerra permanente, no sólo en el estado de naturaleza de que parte el autor del Leviatán, sino en la misma organización social creada a través del contrato social. Aún cuando exista en este orden social contractual la ley a que se someten todos, al seguir moviéndose la conducta humana por el interés egoísta, la guerra de todos contra todos sería aún más cruenta en la sociedad política construida, como afirmó también Marx cuando estudió el contractualismo liberal moderno.

Hobbes pretende salir de la encrucijada y buscar garantías para que con la construcción del Estado cese la guerra de todos contra todos, propia del estado de naturaleza, acudiendo a ese mismo estado o Leviatán para que dicte las leyes que han de regir en la vida pública. Cómo los hombres no pueden ponerse de acuerdo sobre la verdad normativa que debe regular sus acciones, la única instancia normativa común posible es la del Estado.

Arendt extrae de estas consideraciones sobre Hobbes y demás contractualistas que le siguieron en el modelo, que en ellos vuelve la práctica política a ser una actividad ejercida por quienes tienen la verdad dentro del Estado, convirtiéndola así nuevamente, pero bajo otra argumentación, la contractualista, en una actividad esencialmente técnica. Establecido el fin (la vida, la honra, la propiedad, la seguridad, la libertad, etc.), dice Arendt, lo que queda por establecer son los medios adecuados para obtenerlo. La verdad en esta situación, dice Arendt, se identifica ahora con la escogencia de dichos medios. La verdad de lo que hay que hacer en los asuntos humano-políticos queda subordinada al poder del Estado.

Arendt sabe de las marcadas diferencias que existen en la teoría de Platón y de Hobbes, pero viéndolas en su generalidad Arendt encuentra que ambas, en última instancia, le conceden el privilegio de la iniciativa política a los gobernantes, a los políticos profesionales, mientras que a los gobernados se les deja apenas, en la esfera pública, un papel pasivo. Arendt encuentra aquí una relación asimétrica entre gobernantes y gobernados, con el agravante de sentar la tesis de que esta relación desequilibrada es la relación política por excelencia., legitimada en la verdad que posee el gobernante, caso de Platón, o en el poder técnico del Estado, en el caso del contractualismo liberal moderno. Esta es la lectura que hace Arendt de la filosofía política moderna, la cual tendría una continuidad con la clásica de Platón en los aspectos que acabamos de reseñar.

Un comentarista de Hannah Arendt, ALBRECHT Wellmer, en su artículo *Hannah Arendt y la revolución* (Villa, 2008) la critica por no haber tenido en cuenta que en la historia de la filosofía política se han dado autores que vinculan la política a la esfera pública y que reclaman la participación ciudadana en el ejercicio del poder político, como por ejemplo, Rousseau dentro de la corriente liberal republicana y Marx dentro de su visión socialista. Quizás Arendt conozca de todo esto, sin embargo su idea sigue siendo la de que los teóricos y políticos que han defendido el valor

de la esfera pública y la democratización del poder político conservan, aún, rasgos del pensamiento platónico, ya que si bien consideran la importancia de la participación ciudadana, no reconocen al mismo tiempo la *pluralidad* como característica esencial del mundo humano.

La concepción política de Hannah Arendt hunde sus raíces en la tradición liberal republicana, esa que considera que la participación ciudadana es un valor esencial de la práctica política, pero insistiendo en que dicha participación popular es compatible con la pluralidad. En la antigüedad clásica griega no se enfatizó en esta noción de la pluralidad, dice Arendt, porque se partía de la base de que el hombre libre era el que ejercía la política, y el supuesto era la homogeneidad del *demos*, donde los otros, eran bárbaros y esclavos, totalmente por fuera de los asuntos políticos. Pero, en cambio, en la modernidad, la presencia de la pluralidad en la esfera pública es algo ineludible para Arendt.

Ahora bien, dice Arendt, puede haber invocación a la participación política ciudadana y a valorar la esfera pública como algo esencial de la política, pero si se acude a instancias metafísicas como las de la “voluntad general”, una “clase universal”, la “Razón”, un “Espíritu del pueblo”, la “raza”, etc., se termina cayendo en una supuesta homogeneidad del pueblo, que anula toda posible pluralidad. El desafío que precisamente se planteó Arendt fue cómo fundamentar una concepción republicana de participación popular en política y de valoración de la esfera pública para la misma, sin tener que acudir a estas entidades trascendentes.

Cuando no valoramos la esfera pública terminamos fomentando una política como empresa privada en su consecuente profesionalización y como ocurre en la actualidad genera un ejercicio de la política sin mayor participación ciudadana, salvo la convocatoria a contiendas electorales bajo el signo de marketing.

Es, ante la ficción solipsista de la ideología liberal que Arendt desarrolla, constata y recupera las nociones de espacio público, libertad, pluralidad, acción y su nueva visión de la política.

Para Arendt, el espacio de lo político no se da, pues, desde el *homo economicus* de la modernidad, si no desde el *inter homine*, o sea el hombre que tiene un ser – en – común con otros semejantes a él.

En su ensayo Sobre la Revolución, Hannah Arendt cuestionó tanto la tradición liberal – democrática como la marxista, o sea, con las dos tradiciones de mayor influencia en el pensamiento político del siglo. La

principal tesis de Arendt es que tanto los liberales demócratas como los marxistas no han comprendido el punto crucial de las revoluciones al no considerar que lo verdaderamente revolucionario de las mismas ha sido el establecimiento de un espacio político para la libertad pública en el que los individuos en cuanto ciudadanos libres e iguales pudieran encargarse de los asuntos públicos que comparten. La libertad política dice nuestra autora es el esfuerzo de la búsqueda de todas las revoluciones de la edad contemporánea.

Su concepción de la libertad política es de carácter universal en la medida en que se considera que se trata de una *posibilidad* humana universal. Según Arendt la idea y el deseo de libertad política están enraizados en las “condiciones elementales de la acción” (Arendt, 1988, 36).

Ahora bien, para nuestra autora, el gusto por, y la experiencia de la libertad política, sólo se dan a través de las distintas formas de participación activa.

## **2.1 EL PROYECTO POLÍTICO ARENDTIANO.**

La crítica de Arendt a la filosofía política tradicional y el análisis de los acontecimientos políticos que le toca vivir, la llevan a plantearse la pregunta: “¿Qué es la política?”. Esta pregunta implica volver a la *esencia de la política*. Como Arendt considera quebrado el hilo de la continuidad de la tradición occidental, por todo lo que antes ha dicho la autora, ésta considera que ya no puede encarar “lo nuevo” que tiene por delante con las categorías y juicios que vienen de aquella tradición. Han estallado las viejas categorías de comprensión. Hay que acudir directamente a la nueva realidad y enfrentar las nuevas condiciones rompiendo con la tradición. Se trata de valorar la condición política de la pluralidad y no renunciar a una orientación del pensamiento a favor del *sentido*.

Para llevar a cabo este proyecto, Arendt se propone en su última obra, *la vida del espíritu* (1971), desarrollar una crítica de la razón política en la que se caracterice el tipo de racionalidad que acompaña a la acción política. Su idea central aquí es la de que en la práctica política no está el compromiso de la búsqueda de una verdad, que sea aceptada por todos los ciudadanos, sino la búsqueda de un sentido a través de la confrontación de una diversidad de opiniones, del que se pueden extraer los fines que orienten las acciones. Así escribe Arendt: “Quiero condensar el resultado de mi investigación en una fórmula: la necesidad de la razón no está inspirada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del sentido. Y verdad y sentido no son una misma cosa. La falacia por

excelencia que prima sobre todas y cada una de las demás falacias metafísicas reside en interpretar el sentido según el modelo de la verdad” (Arendt, 1997:25).

El hombre accede al sentido no a través de la contemplación solitaria del mundo, sino por medio de la interacción con los otros sujetos. En la búsqueda del sentido se requiere la interferencia de los demás, siempre al interior de las diferentes prácticas sociales. Esta apreciación hace que Arendt le dé prioridad a la *vida activa* sobre la *vida contemplativa*. Nuestra filósofa presupone la dimensión intersubjetiva en la búsqueda del sentido de todo lo humano, siempre a través de la confrontación de la pluralidad de opiniones y mediante acuerdos, compromisos. Esta es la manera que propone Arendt para alcanzar los fines colectivos humanos. Como bien lo dice Arendt, el sentido no presupone una “adecuación” con una realidad dada, sino una decisión entre multiplicidad de alternativas.

Por otra parte, admitir la pluralidad como dimensión intersubjetiva implica reconocer que no existe el sentido, sino los sentidos. Para Arendt, el sueño de todo tirano, dictador y líder totalitario es encontrar una “verdad” que permita homogeneizar los sentidos que se expresan en la pluralidad de opiniones. Pero esto es, justamente, para Arendt, la liquidación de la política., su transformación en una actividad técnico-administrativa que hace a un lado el conflicto de opiniones. Lo grave para Arendt de esa búsqueda de armonía entre verdad y política, es que desemboca siempre en terror. Este es el quid del totalitarismo, tanto del que se dio en Alemania y otros países de Europa, como el desplegado, a juicio de Arendt, en la Unión Soviética con Stalin. Siempre, dirá Arendt, que se intente suprimir la pluralidad del mundo humano en nombre de una verdad incuestionable, no sólo se cae en el dogmatismo sino en el terror político. De allí que cada vez que se intente esto, el mundo humano está en la posibilidad de caer en manos del totalitarismo.

A la pregunta “¿Qué es la política?” Arendt responde diciendo que “la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado AL hombre [Mensch], LOS hombres son un producto humano terrenal, producto de la naturaleza humana” (Arendt, 1997:45). Si la política se basa en la pluralidad, entonces, la política es hija del hecho de “estar juntos”: “La política nace de el *entre – los –* hombres” (Ibid:46), es decir, FUERA del hombre. En este sentido, el hombre es “a político”; no hay nada político en el hombre que pertenezca a su esencia, dice Arendt. La política surge para ella porque hay pluralidad, porque existen espacios abiertos entre los hombres. Surge en y desde ese *entre* y se establece

como *relación*. Y es en ese “entre” – Inter [*homines*] esse –donde la libertad es efectiva como “categoría política”, según Arendt. “Sólo hay libertad en el particular ámbito del *entre* de la política” (Ibid:47).

Donde quiera que los hombres se junten y se encuentren, se abre, dice Arendt, un espacio entre ellos que da lugar a la política como esfera propia de los asuntos humanos y ejercicio de la *libertad*, o sea, como creación de nuevas posibilidades de ser en el mundo, de nuevos comienzos. Ese espacio *entre* los hombres no existe al margen de ellos, ni de lo que hacen (acción) y dicen (discurso). Ese espacio entre los hombres es lo que Arendt llama “mundo”, que es un asunto específicamente humano. Un mundo sin hombres es, para Arendt, una contradicción en los términos. Por ello es que para esta filósofa alemana-estadounidense, un espacio sólo habitado por una MASA de hombres no es un mundo humano, en el sentido estricto de la palabra. La sociedad contemporánea de masas, donde los hombres se sustraen de lo público y no participan en los destinos de la vida política, es un lugar sin *mundo* en la terminología arendtiana, porque para esta autora “El sentido de la política es la libertad”. Práctica, discurso y espacio público, son los elementos que conforman la acción y son, al tiempo, la condición de la vida política.

La crítica que Arendt hace a la política tradicional es que busca la dominación y no la libertad de todos los hombres. Así, se habla del poder político que domina y ejerce violencia legítima. Esta identificación de poder con violencia es la que ha complicado las cosas, considera esta autora. Para que la política no esté asociada con dominación, propone replantear el significado de los conceptos. La violencia aparece entre los sujetos cuando éstos no se reconocen como personas, sino que cada uno convierte al otro en simple medio para sus fines particulares. El poder del que habla Arendt no es el que ejerce dominación, sino que corresponde a la “capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece al grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido” (Arendt, 1973:146).

Para Arendt, el poder es siempre el resultado de las acciones concertadas de un grupo. Esta definición contradice el uso corriente de este término. Como vimos en las definiciones que la autora da de violencia y poder, éstos pueden aparecer juntos, pero en realidad son fenómenos distintos para ella (“Poder y violencia, aunque son distintos fenómenos, aparecen juntos”). Son distintos, porque mientras la violencia



depende de los instrumentos, el poder, para Arendt, depende de la relación entre los hombres. En el siguiente texto arendtiano se precisan las cosas, así: “Una de las distinciones más obvias entre poder y violencia es que el poder siempre precisa el número [de individuos], mientras que la violencia, hasta cierto punto, puede prescindir del número porque descansa en sus instrumentos [...] La extrema forma de poder es la de Todos contra uno, la extrema forma de violencia es la de uno contra Todos” (Ibid:144).

Como Arendt ha recurrido en su análisis político a la noción de esfera pública, remata ahora diciendo que esta esfera se sustenta en el reconocimiento de los individuos como *personas iguales*, esto es, como sujetos que comparten los mismos derechos y deberes. El ámbito político para Arendt, hace referencia a un nivel normativo común, pero no impuesto por el Estado, sino que su carácter es de un *espacio de aparición*, en el que cada individuo, por medio de sus actos y palabras, se presenta ante sus semejantes donde le es reconocida su identidad y él reconoce la de sus pares. A éste ámbito lo llamo Hannah Arendt *acción política*.

De acuerdo con las categorías arendtianas (pluralidad, natalidad, espontaneidad, público, privado, acción, amor al mundo, mundanidad, poder, etc.), surgidas de la descripción que hace de la condición humana, la política está formada por las acciones públicas en las que entran en juego la definición y el reconocimiento de las identidades particulares de los individuos y grupos, así como la creación de una normatividad común que garantice la coordinación de las empresas colectivas. Esto quiere decir que en la política se manifiesta la pluralidad social y se plantea el problema del mantenimiento de un orden común que permita la libre coexistencia.

La tesis central de Arendt en esta materia es, entonces, que la política no tiene que ver con la dominación, sino con la libertad, entendida como la capacidad de actuar en la esfera pública. “La razón de ser de la política es la libertad y su campo de experiencia la acción”. Desde esta perspectiva, Arendt formula una concepción idealista y muy estética de la política, bastante apartada de la forma cómo se lleva a cabo ésta en la realidad de la vida social de los hombres. Llega a esta concepción, precisamente, por relegar a segundo plano los conflictos reales y la división de clases sociales que enfrentan las sociedades. Por otra parte, querer analizar la política sólo desde la perspectiva del totalitarismo, por muy valioso que resulta este fenómeno políticamente hablando, Arendt

deja por fuera otros elementos valiosos de esta práctica social, como los económicos, sociales y culturales en general. No obstante, su posición es clara: la condición originaria de la política no es la dominación, ni la violencia, sino la pluralidad y la libertad. Por eso va en contra de toda idea que considere la violencia como la política por otros medios, pues ésta es creada para permitir la acción libre.

Arendt nos abre la exploración del sentido político de la libertad, para ser factible la posibilidad de dignificar la política y, por ende, la condición humana. La política se dignifica según Arendt cuando reivindicamos una organización libre para atender intereses públicos.

Para nuestra autora no cabe la idea de ver la política en sentido maquiavélico, o como ejercicio exclusivo de gobernar. Su propuesta invita entonces a rescatar la política como participación pública ya que, a través de ella seamos capaces de reconocernos como seres libres y con capacidad de autodeterminación, para poder atrevernos a mejorar la realidad pública.

Arendt no evoca el ansia de dominio en la política, si no que reivindica la importancia de la comprensión y el valor de la asociación, de la *philia* como el más importante motor de una actividad política auténtica.

## **CAPÍTULO III**

### **LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT**

#### **1. LA POLÍTICA COMO ACCIÓN PÚBLICA Y LO PÚBLICO COMO LUGAR PARA LA ACCIÓN.**

##### **INTRODUCCIÓN**

En éste, nuestro último capítulo desbrozamos el papel de la acción pública y de lo público como escenarios propicios para el ejercicio de la política. Cabe resaltar que su propuesta respecto de la política y la *philia* no se limitó a un discurso intelectual o emotivo, si no que ella misma lo llevó a la práctica participando activamente en los acontecimientos políticos de su momento histórico.

A través de la reconstrucción de los conceptos afines a la política, Arendt buscó conjugar la libertad y la justicia en la política en forma aguda e inspiradora, lo cual es notorio en sus conceptos de libertad y política principalmente.

En su concepción de la política nuestra pensadora sustenta una concepción de sujeto político donde pone en tela de juicio el determinismo histórico y el iusnaturalismo. En ella prima lo contingente y lo positivo. Su filosofía concibe el ser humano como posibilidad de cambiar permanentemente, gracias a que posee la facultad de la libertad. Y por esta libertad es que el hombre puede no sólo auto determinarse, si no también ser creativo. Esto queda claro cuando Arendt resalta los efectos políticos de la creatividad, al hablar de “natalidad” en la acción política. Pero para ello debe crear espacio político.

Comencemos por comprender que formamos parte del mundo al que tenemos acceso a través de una ventana denominada experiencia, es ella la que no permite abordarlo y desenvolvemos como parte fundamental de nuestro proceso vital de intelección de los fenómenos del mundo. Por lo tanto debemos ver nuestra experiencia de la realidad como aquello que pone en funcionamiento nuestro pensamiento y lo orienta. De esta manera, Arendt nos indica el camino para obtener de los hechos los conceptos que nos guíen, para establecer lo que entiende como política, aquello que reconocemos como nuestro aparecer en el espacio público.

Partiendo de esta certeza distinguimos la acción, concepto fundamental en el pensamiento político arendtiano, de la labor y de la fabricación, situando a la acción en el centro de su reflexión, distinta en tanto

caracterizada por la libertad y la impredecibilidad, es decir, libertad de “sentar un nuevo comienzo”, por tanto reconocible como libertad propia de la acción, como razón de ser de la política e impredecible al tener lugar en el cambiante mundo de los hombres.

Por medio de la acción el mundo deja de ser un ente inhóspito para convertirse, porque lo convertimos, en un mundo en el que es posible la vida. A través de la acción aparecemos en un espacio ocupado por otros, una comunidad en la que nos damos a conocer y conocemos a los demás, se trata de un escenario en el que estamos llamados a aparecer, pero no de forma individual y arrolladora, sino como parte de un mundo común.

Al pararnos en el escenario, al mostrarnos estamos siendo percibidos por los espectadores, a los que también percibimos de manera social. Así como estamos llamados a aparecer somos partícipes de un contexto, de una realidad que nos precede y que cambia constantemente. “Estar vivo significa vivir en un mundo que ya existía antes, es la intersubjetividad del mundo lo que nos asegura el pertenecer a la misma especie” (Arendt, 1997:18).

En este punto, Arendt nos aclara que la acción será política, únicamente, a través de la palabra, del discurso. De esta manera damos a conocer cómo es el mundo desde nuestra particular perspectiva, hacemos de nuestra experiencia un elemento que aporta y propone un mundo común. Hablar por separado del mundo y de los hombres, se constituye en una contradicción; mundo y hombres son sinónimos, elementos coincidentes que se deben entre sí.

No queremos pasar por alto un concepto que podría parecer romántico, si se quiere calificar o descalificar de esta manera, utilizado por Arendt para enfatizar la importancia de la acción y su determinante papel en la política. Se trata del “milagro”, término que ella utiliza desprovisto completamente del significado que inmediatamente nos perturba, por su cercanía con la fe y la religión. En este caso, es tan sencillo y a la vez tan revelador, cuando entendemos que se relaciona directamente con la acción, en tanto ésta se da como novedad, como algo inesperado, que rompe con los acontecimientos que se venían desarrollando, se trata de un nuevo eslabón, que da lugar a nuevos acontecimientos imprevisibles y fundadores, una nueva cadena. Se presenta como una “improbabilidad infinita” que irrumpe en la realidad para modificar nuestro mundo.

Asegurar el mundo como público rescata para nosotros su permanencia, se convierte en el escenario perfecto, punto de encuentro de generaciones pasadas, presentes y futuras. El tiempo devastador e implacable nos promete acabar con cualquier artificio, incluso aquel al que le hayamos otorgado la inocente esperanza de la inmortalidad; ante esta innegable realidad nos queda el consuelo de la esfera pública, espacio único en el que la acción, el discurso y la fortaleza del consenso nos garantizan la aparición en el mundo, vigentes en su realidad, activos a pesar del tiempo, incluso con su complicidad le vaticina a *el* hombre convertirse al *entre* hombres.

En el espacio público se manifiesta la política en tanto acoge a todos los “aptos para la libertad”. Para referirnos a un actuar real éste debe estar orientado al con-vivir, debe verse reflejado en el mundo, entendido, por supuesto, como lo hemos anotado desde la perspectiva arendtiana.

## 2. PLURALIDAD Y POLÍTICA

Para Arendt la pluralidad debe verse como algo originario, que se da como un elemento constitutivo de la condición humana. Pluralidad como distinción que nos permite revelarnos como individuos, pluralidad como fundamento de la política, un fundamento que no significa expresarse de cualquier manera, simplemente diciendo lo que a cada uno se le ocurra. Entonces, entendemos con la pluralidad la búsqueda de lo que en realidad nos es dado, con la experiencia que nos caracteriza desde nuestro lugar en el mundo, desde nuestra experiencia de él, pero sin que ésta sea incontrovertible, “nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales lo que es objetivo en su plena realidad, porque se le muestra y manifiesta siempre en una perspectiva que se ajusta a su posición en el mundo y le es inherente” (Arendt, 1997:79).

La pluralidad nos garantiza la efectividad del discurso, de la palabra, esto significa que la acción cobra su valor real al aparecer ante los otros para ser juzgada, así entramos al escenario de lo público pasando por supuesto a ser parte del mundo, es allí cuando existimos, cuando somos reales. Continuando con este concepto Arendt nos dice:

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas. (Arendt, 1993:200).

Estas dos caras de la pluralidad, igualdad y distinción, nos indican que los hombres nos apartamos de la comodidad de nuestros intereses para entrar a compartir nuestra forma particular de ver el mundo, conjugándola con las perspectivas de los otros en un ámbito en el que prevalece el convivir. Somos iguales en tanto compartimos un conjunto de necesidades y expectativas; nos mostramos distintos en tanto experimentamos el mundo desde el espacio personal que sólo nosotros podemos ocupar. En este punto retomamos la importancia de la palabra, del discurso como posibilitador de comunicación, un puente que

tendemos en tanto hombres para acceder a lo público, a aquello que nos importa a todos y que por tanto pasa a ser de interés común.

Al abordar estos elementos característicos de la pluralidad no establecemos un equilibrio entre ellos, predomina la distinción, dado que se trata de la pluralidad de únicos, de individuos singulares, lo que manifiesta la *distintividad* como elemento preeminente. “El discurso y la acción revelan esta única distintividad. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino qua hombres”. (Arendt, 1993:200).

Entonces, podemos mediante una existencia orgánica declararnos como seres distintos de quienes pertenecen a nuestra misma especie, pero sólo a través del discurso nos reconocemos y somos reconocidos por los otros como seres diferentes, si carecemos o renunciamos a la posibilidad de expresar nuestra diferencia no somos otra cosa que seres orgánicos dedicados a labor y fabricación, sin que esto nos haga parte del mundo. La motivación para incluirnos en este mundo de hombres está presente en ese primer comienzo dado al nacer y que en potencia nos guía a establecer un nuevo nacimiento, un nuevo comienzo, pero esta vez por iniciativa propia.

El gran peligro que aún nos rodea es la posibilidad o la tentación de acabar con la pluralidad, hecho que tiene su mayor manifestación en los campos de concentración como lugares destinados a aniquilar el discurso y la acción, sometiendo a los hombres al silencio. No se trata de la desaparición física sino de la condena al aislamiento, una desconexión del mundo, la imposibilidad de replicar y ser escuchados, “el autentico horror de estos campos radica en el hecho de que los internados, aunque consigan mantenerse vivos, se hallan más aislados del mundo de los vivos que si hubiesen muerto, porque el terror, como esencia de la dominación totalitaria, impone el olvido. (Sánchez, 2003:175).

Como régimen, el totalitarismo encuentra en la soledad la experiencia humana que le permite triunfar aniquilando la pluralidad, impidiendo la convivencia de los hombres que no tienen noción de la realidad o del mundo, ni tienen la posibilidad de compartir su visión propia. Esto significa la transformación del mundo desde dentro y no desde el exterior, porque pretende arraigarse, para aniquilar, en corazón mismo de la sociedad, en las condiciones que hacen posible la política: discurso, distinción, libertad, pluralidad. Entonces la conservación del ente biológico no presenta riesgo

alguno para el totalitarismo ya que independientemente de su número está garantizada su existencia, su único papel es el de estar como objeto presente, que si desapareciera sería fácilmente reemplazable por el siguiente dígito, una sucesión de “no hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina”<sup>4</sup>.

Siguiéndole el paso a esa posibilidad nos encontramos con lo que Arendt denomina la transformación de la naturaleza humana, la aparición del mal radical, es decir, “la implantación de un sistema en el que se puede prescindir de las personas” (Sánchez, 2003:176). Hacerle frente a este mal radical nos lleva a la apuesta del “todo o nada”, en la que *todo* abre un abanico en el que se puede vivir de diversas maneras y, *nada* pone ante nuestros ojos el triunfo de este sistema de terror y aniquilación. Si aquellos que se constituyen como un obstáculo o una incomodidad son desprovistos de su calidad de hombres, para los Estados significa que siempre habrá una carta blanca oculta, o mejor demasiado visible para determinar su carácter prescindible, desechable.

Es así como la acción y el discurso son imprescindibles en la creación del mundo, esta comunicación en la que se expone y se comunica nos lleva al debate como punto clave de vida política. Para garantizar el debate político debemos contar con la pluralidad, uno de sus elementos imprescindibles, sin olvidar la igualdad entre los otros, los distintos que exponen sus intereses tan variados como posiciones en el mundo y por último se necesita ese espacio público compartido en el que se discute y se prevé un mundo condicionado por expectativas comunes, un mundo artificial que se mantiene y avanza sobre la concertación.

---

<sup>4</sup> Esta cita se encuentra en el libro, *Hannah Arendt. El espacio de lo público*; pertenece a la obra de Primo Levi: *Si esto es un hombre*.



### **3. LA POLÍTICA EN EL MARCO DE “LA CONDICIÓN HUMANA”**

Comencemos por entender de qué se trata ese condicionamiento en el que se desarrolla la vida de los hombres. Pues bien, además de las condiciones que le han sido dadas al hombre como ser biológico, nos referimos a esas condiciones dadas en su experiencia del mundo, en su interacción con todo aquello que lo rodea. De esta manera entendemos que las creaciones humanas forman parte de este condicionamiento, cada cosa o fenómeno del que tenemos experiencia se convierte inevitablemente en una condición de nuestra existencia, sin que lleguemos a confundirnos con la naturaleza humana, a la que nos referiríamos tal vez desde una perspectiva metafísica, desprendiéndonos de nosotros mismos en busca de la esencia del hombre. Es por esto que desde la presentación de su obra, “La Condición Humana”, Hannah Arendt nos advierte que su propuesta se encamina a “reconsiderar la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias... Por lo tanto, lo que propongo es muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos” (Arendt, 1993:18).

Partimos de la consideración del concepto de natalidad como principal condición de la existencia humana y como categoría central del pensamiento político, en la que confluyen las actividades que condicionan la vida del hombre, siendo estas labor, trabajo y acción. Se relacionan con la natalidad al tener como objetivo la permanencia del mundo para los hombres por venir.

Estas tres actividades, (labor, trabajo y acción) comprenden el concepto de vita activa propuesto por Arendt, cada una de ellas responde a una condición básica de la existencia humana. A la actividad de labor le corresponde la condición de vida; a la actividad de trabajo o fabricación le corresponde la condición humana de mundanidad y, por último a la actividad designada como acción le corresponde la condición humana de pluralidad. Entonces labor, como actividad, está relacionada directamente con la satisfacción de las necesidades vitales y primordiales del hombre, la satisfacción de dichas necesidades implica el lleva a cabo la labor, se trata de las restricciones a las que se ve sujeto el hombre a partir de su mera existencia biológica. La utilidad de la labor se determina inmediatamente después de ser llevada a cabo, no hay permanencia en la labor, simplemente la atención a un requerimiento corporal, por lo tanto otra característica de la labor es la repetición, la constancia con la que debe ser llevada a cabo, una actividad que se consume inmediatamente después de realizarse. Entonces, un rasgo característico de la labor es

“que no deja nada tras de sí, que el resultado de su esfuerzo se consume casi rápidamente como se gasta su esfuerzo”. La improductividad de la labor no debe ser confundida con inutilidad, dado que a través de ella se garantiza nuestra supervivencia.

El trabajo o fabricación por parte del *homo faber*, distingue al hombre de otras especies y lo lleva a ir más allá de sus necesidades básicas. Se trata de un intento del hombre por prevalecer a través del artificio, de la creación. Si en la labor el hombre sucumbe ante la naturaleza y los límites que ella le impone yendo al paso de tal condición, en la fabricación el hombre se ubica por encima de la naturaleza imponiendo sus propios límites, su propio condicionamiento. En este caso pasamos del consumo al uso en el que los objetos tienen cierta durabilidad, que sin embargo, se verá agotada dado, precisamente, su uso. Al trabajo en tanto actividad le corresponde la condición humana de mundanidad, entendida por supuesto como la creación de un mundo de cosas, una sociedad en la que el hombre se ubica y comparte con los otros.

Este mundo de objetos, producto de la creación humana, está sujeto a ser reemplazado dependiendo de las nuevas expectativas de su creador. Además de estar destinados a desaparecer, en tanto obra de mortales, pueden llegar a ser modificados o sustituidos, en tanto obra de hombres cambiantes y variables, siempre atentos a nuevos requerimientos y necesidades. Teniendo presentes estas características de los productos del trabajo, establecemos que, contrario a la labor, no hay destrucción o desaparición de los objetos del trabajo; en este caso lo que llega a darse por vencido es su “carácter duradero”. Arendt nos aclara que, esta “objetividad” presente en las fabricaciones del hombre, les confiere independencia con respecto a sus creadores, es decir, las hace aptas para soportar los repetidos requerimientos de su creador o su prolongado abandono (Cfr. Arendt, 1993:158).

Otro aspecto importante relacionado con las cosas del mundo, producto de la fabricación de los hombres es la estabilidad que éstas le proporcionan a su creador. Si no existieran, el hombre estaría a merced de la naturaleza, mediante su imposición los hombres transforman el mundo para sentirse más cómodos en él, para hacerlo suyo y objetivo. Su creación concede al hombre el dominio de su entorno garantizándole el permanecer en un lugar seguro, en un ambiente confortable y controlado que responde a sus variaciones dado el caso, supeditado a su uso.

En este punto es importante prevenir un equiparamiento del uso, como característica del trabajo y, el consumo relativo a la labor; debemos aclarar que siendo la destrucción o desaparición un fin que comparten no se constituye en un factor que los unifica. Es decir, la destrucción será para los bienes de consumo (labor) un destino inevitable dada su naturaleza, dado el tipo de necesidades que busca suplir. En el caso del uso, esta destrucción está supeditada a la continuidad de dicho uso, se trata entonces de un factor contingente a los bienes de uso, que bien pueden resistir este tipo de probabilidades.

Por último la acción, a la que le corresponde la condición humana de la pluralidad, le permite al hombre mostrarse y demostrar quién es, La acción le permite al hombre un segundo nacimiento, esta vez con la intención de mostrarle al mundo su identidad. Un hombre aislado jamás podrá llegar a saber de su propia identidad, pues nos dice Arendt, “[...] el quién, que se presenta tan claro e inconfundible a los demás permanece oculto para la propia persona, siempre mirando desde atrás por encima del hombro del ser humano y por lo tanto sólo visible a los que éste encontraba de frente” (Arendt, 1993:203). Por tanto quien nos mira de frente reconoce quiénes somos, al igual que nos permite asomarnos a su propia identidad, por supuesto no se trata de un acto reflejo, la simplicidad de semejante suposición es reemplazada por la singularidad de cada hombre, la interacción, el discurso, la oposición, el acuerdo, la confrontación.

Entonces el hombre se muestra, aparece a través de lo que dice y hace, discurso y acción, respectivamente. Aquí encontramos mayor cercanía en este par de conceptos de la siguiente manera: discurso y revelación; acción y comienzo. En la esfera pública como escenario, lo que el hombre dice le permite darse a conocer, presentarse ante los otros. Sus acciones, su proceder, como incursión en el mundo dan lugar a la novedad, a la natalidad como desencadenamiento de múltiples e impredecibles sucesos.

Lo que consideramos como acción política está enmarcada en el ámbito público, guiada por los intereses de la comunidad, en busca de su satisfacción y la concertación entre los hombres como camino para alcanzar la meta. Cada hombre participa de este espacio desde su propia experiencia, su discurso da cuenta de su narrativa personal, posteriormente vendrá el acuerdo y la prevalencia de los intereses comunes que darán lugar a un punto de encuentro en el que los hombres optan por la vía más adecuada.

Se trata de un proceso en el que el hombre va paso a paso, se va incorporando. Inicialmente asimila su condición y reconoce sus límites, por lo tanto identifica la manera de adaptarse para permanecer, (labor); posteriormente al relacionarse con lo que lo rodea busca modificar su entorno y trata de aportar algo a él, (trabajo o fabricación); mediante su incursión en el mundo cobra real valor su existencia, (acción) y se considera parte del mundo y del espacio al que está llamado como plena realización de sus capacidades.

Para el caso de estas tres actividades que se encuentran bajo el concepto de vida activa, encontramos la posibilidad de que el hombre llegue a superarse, contrario a permanecer atado a una de ellas. Con respecto a la labor, la superación estaría en la fabricación, pasar de un ciclo interminable del instintivo sobrevivir al producir, en el que el hombre intenta crear sus propias condiciones y someter su entorno. Posteriormente encontraríamos el siguiente paso para sobrepasar la fabricación, sería la incursión en el mundo por medio del discurso y la acción. Pero cuando nos referimos a la acción, no encontramos una actividad que consiga curar su carácter "irreversible". Arendt sale al paso de esta aporía planteando, no una actividad suprema que rebase o domine la acción, sino una potencialidad de la misma, se trata de la facultad de perdonar, unida a la facultad de hacer y mantener las promesas. Perdonar y prometer se convierten en los medios que permiten restaurar la posibilidad de un nuevo comienzo, una nueva acción que no se halle condenada por las equivocaciones pasadas, respaldada igualmente por la confianza de los otros, prestos a juzgar el cumplimiento de nuestras promesas en las que manifestamos la correspondencia entre lo que somos y lo que mostramos ser, nuestra identidad ante los demás.

Hannah Arendt asume una visión global de la condición humana. Allí encuentra dos facultades humanas básicas: libertad y lenguaje; una disposición estética para la comprensión de los valores éticos de la gran asociación humana, de la *philia*, que son el compromiso con lo público y el perdón, como elementos que habrán de determinar la acción política.

En unos tiempos como los que vivimos, donde campea el comportamiento egoísta, individualista – posesivo, centrado en la competitividad económica, Hannah Arendt nos resulta importante por la defensa que en política hace de nuestra libertad, del espacio público, de la pluralidad y de la natalidad. Aceptar y reconocer en nosotros y en el resto de nuestros semejantes la libertad como posibilidad de cambio en escenarios públicos, como lo hace Arendt, puede ganar realidad la clásica aspiración

de vincular estrechamente estética – ética – política, y acabar así con tanta deshumanización, egoísmo y corrupción.

A manera de conclusión:

- La antropología política arendtiana es punto de partida de su pensamiento. Para Arendt, toda acción política es acción libre que resulta de la implicación entre discurso y acción;
- En el contexto de ser – en común o espacio público, la palabra y la acción definen el escenario de lo político, como capacidad humana de actuar concertado y plural;
- La acción concertada y plural va en contra de toda violencia, la cual suprime la pluralidad. La pluralidad para Arendt es el piso desde donde se desarrolla la condición política del hombre;
- Toda violencia hace a la humanidad superflua, en la medida en que les quita fuerza a la libertad y a la misma acción humana, tal como lo entiende Hannah Arendt.
- Los totalitarismos han oscurecido a la humanidad ya que niegan la condición más humana que para Arendt es la política;
- La tarea de todo ciudadano es la de recuperar su verdadera condición política, como algo alejado de toda violencia y a través del ejercicio de la democracia más radical;
- El espacio público determina nuestra humanidad. Es Arendt quien diseñó una concepción del poder político como algo que emerge de la misma acción humana;
- La política distorsiona su sentido humano cuando es reducida a la acción jerárquica y vertical del Estado o de alguna fuerza monopólica, ya que ello significa aplastar la pluralidad humana;
- La propuesta de Arendt nos invita, para nuestro presente y futuro inmediato, a repensar la política en función del poder de la igualdad humana;
- La emergencia del espacio público arendtiano representa un aporte significativo para nuestra actual realidad humana, bajo el entendido de que lo político para nuestra autora no es algo *a priori* en su pensamiento, si no el escenario donde ha de reinar la acción de unos actores que están condicionados por la imprevisibilidad;
- El poder debe ser posibilitado por la condición humana de la pluralidad y la natalidad, desde donde queda planteada la relación arendtiana entre perdón, promesa y esperanza, la cual podría hacer posible una humanidad en la que se logren la racionalidad y la conciencia política tan anhelada por nosotros en este continente y en este país que con

vehemencia piden la configuración de una verdadera condición política.

## BIBLIOGRAFÍA

ARENDT, Hannah. Martin Heidegger, octogenario. En Revista de Occidente, No. 84, Madrid, 1962.

H. Arendt, K. Jaspers, correspondencia, 1929-1963. Herder, Barcelona, 1966.

ARENDT, Hannah. Crisis de la República. Taurus, Madrid, 1973.

ARENDT, Hannah. "Sobre la Violencia" en Crisis de la República. Taurus, Madrid, 1973.

ARENDT, Hannah. Los Orígenes del Totalitarismo. Alianza, Madrid, 1987.

ARENDT, Hannah. Sobre la Revolución. Alianza, Madrid, 1988.

ARENDT, Hannah. La Condición Humana. Paidós, Barcelona, 1993.

ARENDT, Hannah. "Hannah Arendt sobre Hannah Arendt" en De la Historia a la Acción. Paidós, Barcelona, 1995.

ARENDT, Hannah. Entre el Pasado y el Futuro. Península, Barcelona, 1996.

ARENDT, Hannah. ¿Qué es la Política? Paidós, Barcelona, 1997.

ARENDT, Hannah. Filosofía y Política. Heidegger y el Existencialismo. Besatari, Bilbao, 1997.

ARENDT, Hannah. ¿Qué es la Autoridad? En La Crisis de la República. Taurus, Madrid, 1998.

ARENDT, Hannah y MACCARTHY, Mary entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary MacCarthy 1949-1975. Lumen, Barcelona, 1999.

ARENDT, Hannah. Hombree en Tiempos de Oscuridad. Gedisa, Barcelona, 2001.

ARENDT, Hannah. Diario de Pensamiento. Herder, Barcelona, 2002.

ARENDT, Hannah. La Vida del Espíritu. Paidós, Barcelona, 2002.

ARENDT, Hannah. ¿Qué es Filosofía Existencial? Paidós, Buenos Aires, 2002.

ARENDDT, Hannah. “Salvar la patria judía. Todavía se está a tiempo” en Una Revisión de la Historia Judía y otros ensayos. Paidós, Barcelona, 2004.

ARENDDT, Hannah. “¿Qué es la libertad?” en La Crisis de la Cultura. Ocho ejercicios de pensamiento político. Alianza Editorial, Madrid, 2004.

ARENDDT, Hannah. “Comprensión y Política” en Hannah Arendt: Ensayos de Comprensión 1930-1954. Caparrós, Madrid, 2005.

ARENDDT, Hannah. “Culpa Organizada y Responsabilidad Universal” en Ensayos de Comprensión 1930-1954. Caparrós, Madrid, 2005.

ARENDDT, Hannah. “La imagen del Infierno” en Hannah Arendt: Ensayos de Comprensión 1930-1954. Caparrós, Madrid, 2005.

ARENDDT, Hannah. “Ya no, todavía no” en Hannah Arendt: Ensayos de Comprensión 1930-1954. Caparrós, Madrid, 2005.

ARENDDT, Hannah. “Conferencia de la Rand School” en Ensayos de Comprensión 1930-1954. Caparrós, Madrid, 2005.

ARENDDT, Hannah. La promesa de la Política. Paidós, Barcelona, 2008.

AL MARGEN. Hannah Arendt, pensadora en tiempos de oscuridad. No. 21-22. Bogotá, 2007. (Varios autores).

ANTHROPOS, No. 224. Hannah Arendt, Pluralidad y Juicio. La lectura secreta de un pensar diferente. España, 2009, (Varios autores)

BÁRCENAS, Fernando. Hannah Arendt: una filósofa de la natalidad. Herder. España, 2006.

BERNSTEIN, Richard J. El abuso del mal, Katz – discusiones. Buenos Aires, 2006.

ENGELS, Federico. AntiDurings. Grijalbo, México, 1967.

HEIDEGGER, Martin. ¿Qué significa pensar? Trotta, Madrid, 2005.

KRISTEVA Julia. El genio femenino. Hannah Arendt. Paidós, Buenos Aires, 2000.

MENESES Quintana, Orlando. El republicanismo de Hannah Arendt. Universidad La Gran Colombia. Bogotá, 2012.



RODRIGUEZ, Manuel Guillermo. Filosofía política? Al sur, Utopía – Textos. Bogotá, 2007.

SERRANO Gómez, Enrique. Consenso y Conflicto, Smith y Arendt. Universidad de Antioquia. Medellín, 2002.

VILLA, Dana y otros. Hannah Arendt, El Legado de una Mirada. Sequitur, Madrid, 2008.