

POLÍTICA, PENSAMIENTO Y EXISTENCIA EN HANNAH ARENDT

HÉCTOR RAÚL SOLÍS GADEA*

La pérdida de los criterios, que de hecho determina al mundo moderno en su facticidad y que no es reversible mediante ningún retorno a los buenos Antiguos o el establecimiento arbitrario de nuevos valores o criterios, sólo es una catástrofe para el mundo moral si se acepta que los hombres no están en condiciones de juzgar las cosas en sí mismas, que su capacidad de juicio no basta para juzgar originariamente, que sólo puede exigírseles aplicar correctamente reglas conocidas y servirse adecuadamente de criterios ya existentes.¹

Arendt, 1997: 56

UNA VIDA EN BUSCA DE LA POLÍTICA
Hace ciento cinco años, el 14 de octubre de 1906, en Linden, suburbio de Hannover, nació Hannah Arendt. Sesenta y nueve años después, el 4 de diciembre de 1975, murió en su apartamento de Manhattan mientras departía con unos amigos. En su máquina de escribir quedó una hoja de *La vida del espíritu*, la cual se publicó de manera póstuma con la ayuda de notas escritas y una conferencia redactada con anterioridad que sirvieron para completar la última parte del libro. A la sazón, era una distinguida profesora de teoría política de la New School for Social Research. El arco de su existencia, pero sobre todo los años que van de la década de 1930 a la de 1950, coinciden con el período decisivo del siglo veinte: la crisis de las democracias representativas y su sustitución por gobiernos de corte antiliberal y totalitario, la irrupción de regímenes de terror y manipulación de masas, y la destrucción del mundo de la vida cotidiana europeo que había sido legado por el siglo diecinueve.

Acaso la historia de las dos naciones en las que transcurrió la mayor parte de la vida de Arendt –Alemania y los Estados Unidos– sea una clave del

El presente artículo discute las razones de la vigencia del pensamiento político de Hannah Arendt, al ubicarla como una importante mujer, filósofa de la política del siglo xx. Se abunda en la génesis de su pensamiento filosófico y el legado de esta autora y su acercamiento al pensamiento y las categorías de lo político, en su significación asociada a las palabras que expresan valores, modos de vida a seguir como recurso fundamental para humanizar la existencia y cultivar la civilización.

significado de su vida, siempre ligada a la necesidad de una patria y una ciudadanía desde las cuales superar la condición de paria: en este caso, mujer y judía perseguida, apartada durante muchos años, como tal vez lo habría expresado, de un sitio común de reconocimiento entre seres humanos iguales y distintos, dotados de la capacidad de hablar y actuar de concierto en el espacio público. Se podría considerar

que *Los orígenes del totalitarismo* y *Sobre la revolución*, dedicados en gran parte al estudio de Alemania y los Estados Unidos, respectivamente, están conectados en torno a una indagación fundamental: las condiciones que hacen posible –o destruyen– un cuerpo político dotado con reglas constitucionales para preservar la libertad.¹

A más de treinta y cinco años de su partida, Hannah Arendt está vigente.

► * Profesor-investigador de la Universidad de Guadalajara/CUCSH, Departamento de Sociología, miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

¹ Vale la pena recordar aquí, a modo de contraste, la interpretación que ha hecho el historiador Tony Judt del sentido general del trabajo de Arendt: "... a pesar de la amplia gama de temas que cubren sus escritos, Hannah Arendt estuvo durante toda su vida adulta preocupada sobre todo por dos cuestiones estrechamente relacionadas: el problema del mal político en el siglo xx y el dilema de los judíos en el mundo contemporáneo. Si sumamos a esto la especial dificultad que experimentó para reconocer el lugar de Alemania en la historia que estaba intentando contar..., tendremos los hilos centrales de todos sus escritos, incluso aquellos que en la primera lectura parecen más apartados de esas preocupaciones. Esto no implica

Ha llegado a ser considerada como la más importante mujer filósofa de la política del siglo veinte. Buena parte de los debates y problemas abordados por la teoría política y social, desde los últimos lustros de la pasada centuria hasta ahora, tienen que ver con sus aportaciones. Sus ideas y su influencia, ya sea para asimilarla o criticarla, pueden rastrearse en Jürgen Habermas, Jean François Lyotard, Paul Ricoeur, Seyla Benhabib, Richard Bernstein, Andrew Arato, Jean Cohen, Julia Kristeva, Manuel Cruz, Ronald Beiner y Simona Forti, entre muchos otros autores. Tomar en serio a Hannah Arendt es requisito para entender algunas corrientes clave de la teoría política contemporánea, como el republicanismo cívico, las teorías de los derechos, el constitucionalismo, la ciudadanía, la democracia deliberativa y participativa, o incluso el feminismo.² Por eso, quien se adentre en el universo mental de Arendt podrá comprender una de las formas en que se ha ensanchado la conciencia política de nuestro tiempo.

Es posible que el interés mundial por la obra de Arendt³ se deba a la crisis de los paradigmas de teoría política más influyentes en el pasado reciente. Me refiero, por una parte, al marxismo y el colapso de los socialismos reales con su cauda de decepciones por haber irrespetado las libertades y el pluralismo político; y, por la otra, a la incapacidad del liberalismo para dar sustento teórico y autoridad moral, cohesión social y legitimidad normativa, a la democracia representativa que cohabita con economías de mercado capitalista y sistemas sociales basados en el individualismo egoísta. En el fondo, el marxismo y el liberalismo desatienden la acción política y carecen de nociones conceptuales para pensar la participación activa y responsable de los ciudadanos; en cierto modo, condenan al individuo a la reproducción de sus existencias materiales aisladas.

En una entrevista televisiva, ocurrida en 1964, Arendt plantea cómo la acción política ha sido eclipsada por el énfasis contemporáneo en el trabajo y la vida privada dedicada al consumo:

—En el laborar y el consumir...el hombre es arrojado por completo contra sí mismo.

—Arrojado contra lo biológico— replica el entrevistador Günther Gaus.

—Contra lo biológico y contra sí mismo. Y ahí tiene usted la conexión con el aislamiento. Del proceso de laborar nace un aislamiento peculiar. No puedo entrar ahora en ello porque nos llevaría demasiado lejos. Pero esta soledad consiste en ser arrojado contra uno mismo, ocupando el consumo en cierta medida el lugar de todas las

actividades auténticamente relevantes (véase Arendt, 2005: 38).

Esto explica por qué la obra de Arendt es un intento de recuperar el papel de la política en la gestión de las sociedades contemporáneas que aspiran a vivir en libertad. De ahí que haya sido incómoda para las posiciones ideológicas consabidas, tanto a la derecha como a la izquierda.⁴ Para decirlo con un término en boga, Arendt pretende superar la insignificancia⁵ en que se ha sumido la política en nuestro tiempo. Procura pensar las circunstancias que pueden vincular a la política con las encrucijadas existenciales de los hombres: la consecución de la libertad y la trascendencia mediante la construcción de regímenes políticos que perduran⁶ porque responden, y dan cauce, a la capacidad de acción de los

que las distintas obras de Arendt puedan releerse bajo esta luz como una única empresa teórica coherente y continuada: es tan verbosa y confusa como afirman sus críticos. Pero si comprendemos sus principales preocupaciones históricas en el contexto de sus propias obsesiones, es un poco más fácil ver qué da coherencia a las distintas partes de su obra y por qué provocan unas respuestas tan distintas y apasionadas" (Judt, 2008: 81-83).

² La relación de Hannah Arendt con el feminismo es polémica, habiendo quienes consideran sus ideas útiles para esta perspectiva de análisis y quienes, más bien, la interpretan como una autora que se desentiende de este problema y con posturas que incluso dejan al margen las necesidades y aspiraciones de la mujer. Al respecto, puede consultarse un artículo de Gloria M. Comesaña Santalices (2001: 125-142).

³ Algunas de las biografías y libros de comentarios que se han publicado sobre Arendt son las siguientes: Julia Kristeva, *El genio femenino 1. Hannah Arendt*; Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis, Hannah Arendt entre filosofía y política*; Fernando Bárcena, *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*; Fina Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*; Fina Birulés (compiladora), *Hannah Arendt, El orgullo de pensar*; Hernando Valencia Villa, *Hannah Arendt, Una vida del siglo xx*; Alois Prinz, *La filosofía como profesión o el amor al mundo*; Laure Adler, *Hannah Arendt*; Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, Una biografía*.

⁴ "Hay una suerte de hostilidad a toda política en la mayoría de los filósofos, con muy pocas excepciones. Kant es una excepción", dice Arendt en la entrevista que concedió a Günther Gaus el 28 de octubre de 1964.

⁵ La noción de insignificancia procede de Cornelius Castoriadis. Al respecto puede consultarse su libro *El avance de la insignificancia*.

⁶ Al respecto, dice Arendt: "El mundo se vuelve inhumano, inhóspito a las necesidades humanas —que son las necesidades de los mortales— cuando se lo empuja violentamente hacia un movimiento en el cual ya no existe ninguna forma de permanencia. Es por esto que desde el gran fracaso de la Revolución Francesa la gente ha ido erigiendo repetidas veces los pilares que entonces destruyeron, sólo

seres humanos. En otras palabras, la política puede recuperar su dignidad si cumple su sentido esencial: servir de vínculo para cultivar el espacio común que nos enlaza, y para afrontar los desafíos de la existencia humana, pues sólo estando *entre* los otros, en un mundo construido con los otros, podemos sentirnos *como en casa* y dejar de ser extraños.

COMPRENDER PARA RECONSTRUIR EL SENTIDO COMÚN POLÍTICO

“El pensamiento surge de los acontecimientos de la experiencia vivida y debe mantenerse vinculado a ellos como a los únicos indicadores para poder orientarse”, dice Hannah Arendt. (Foti Simona, 2001: 8) Debemos tener presente que vivimos en un mundo y en un tiempo concretos, poblado de seres humanos determinados, y evitar perdernos en abstracciones que poco tienen que ver con nuestra experiencia vivida o con la de nuestros semejantes. Hannah Arendt tuvo una conciencia clara de la función social de pensar e inquirir. Se esforzó en reconstruir el sentido común político, es decir, la capacidad de las personas para conocer sus condiciones de vida, orientarse entre ellas y juzgarlas, echando mano de sus marcos naturales de comprensión, los mismos que muchas veces son nulificados por los lenguajes de la tecnocracia o por los nubarrones pseudo-conceptuales de las ideologías que tienden a oscurecer el entendimiento corriente instalando la mentira oficial.

De la siguiente manera describe este fenómeno, al referirse a la llegada de los totalitarismos del siglo xx:

...porque hasta el momento mismo en que la catástrofe se echó encima de todo y de todos, permaneció encubierta, no por las realidades sino por la gran eficiencia del discurso y el lenguaje ambiguo de casi todos los representantes oficiales, quienes continuamente y en muchas variaciones ingeniosas hacían

desaparecer con sus explicaciones los hechos desagradables y la legítima preocupación. Cuando pensamos en tiempos oscuros y en la gente que vivía y se movía en ellos, hemos de tener también en cuenta este camuflaje por parte del *establishment*, o del “sistema” como entonces se llamaba. Si la función del ámbito público consiste en iluminar los asuntos de los hombres ofreciendo un espacio a las apariciones donde pueden mostrar en actos y palabras, para bien o para mal, quiénes son y qué pueden hacer, entonces la oscuridad se extiende en el momento en que esta luz se extingue por las “lagunas en la credibilidad”, y por un “gobierno invisible”, por un discurso que no descubre lo que es, sino que lo esconde debajo de la alfombra mediante exhortaciones de tipo moral y otras que, con el pretexto de defender antiguas verdades, degrada toda la verdad a trivialidades carentes de significado (Arendt, 2001: 10).

Su quehacer se vinculó con el hecho de haber sufrido la persecución contra los judíos, lo que motivó su exilio, primero a Francia, en 1933, y después a Estados Unidos, en 1941, donde residiría definitivamente. El *leitmotiv* de su trabajo, su idea reiterada o expresada tácitamente y que domina sus textos, es intentar comprender los acontecimientos históricos como una forma de reconciliarse con ellos, lo que no implica, necesariamente, perdonar. No es casual que su primera obra importante, la que supuso para ella el primer reconocimiento profesional serio, fuera *Los orígenes del totalitarismo*; publicada en 1951, ahí se propone explicar esa cruel forma de organización de algunas sociedades del siglo veinte, concreta-

mente la Alemania de Hitler y la Rusia comunista, las cuales exterminaron la más básica forma de vida pública y comunicación, y convirtieron a las personas en seres desarraigados. La exclusión del diferente, del que pertenece a otra raza o a otra religión, no es sino la versión extrema de esa tendencia a la atomización y al aislamiento del hombre masificado que caracteriza a los totalitarismos, pero que también está en la esencia misma de la modernidad.

Otro aspecto que explica el sentido de su quehacer, son las consecuencias que para el pensamiento tiene la filosofía de la existencia de Martín Heidegger. Aquí no me puedo referir en detalle al tratamiento que Arendt da a las ideas de su maestro. Me concreto a señalar la conciencia que existe en Arendt de la crisis de la metafísica y la filosofía con pretensiones de erigirse sobre fundamentos absolutos. Para Arendt es decisivo el hecho de que la gran tradición filosófica de la civilización occidental se rompió, tal vez para siempre, a partir de Nietzsche, y que nos hemos quedado sin categorías que nos ayuden a comprender los hechos dramáticamente novedosos del siglo veinte, tales como el totalitarismo. De esa tradición, sin embargo, nos quedan “tesoros” que son fragmentos de pensamiento –por así decirlo– que nos pueden ser útiles para orientarnos. Arendt se refiere a las ideas esparcidas en las obras de pensadores como Platón, Aristóteles, Cicerón, San Agustín, Heidegger, a los poetas e historiadores griegos, así como al trabajo de muchos intelectuales, narradores y artistas contemporáneos de ella, que tuvieron la capacidad de verter luz a los tiempos de oscuridad que les tocó vivir.⁷

para verlos, una y otra vez, primero tambalearse y luego derrumbarse” (Arendt, 2001: 21).

⁷ Véase Arendt, 2001, en donde nos ofrece una galería de retratos de seres humanos capaces de ofrecernos, con su vida y/o su obra, según Arendt, una esperanza en la luminosidad del porvenir. Por otra parte, considero que puede ser útil pensar en una noción de sedimentos de los imaginarios sociales, compuestos por las ideas, las aspiraciones éticas, los modelos de conducta y los criterios morales, que se

Esa conciencia que tiene Arendt de la crisis de la tradición intelectual occidental, nos permite explicar por qué su obra es poco sistemática y poco ortodoxa, por cuanto no pretende construir un sistema de pensamiento, puro y aséptico, desde el cual darle un sentido a la realidad que armonice lo abstracto conceptual y lo concreto histórico. Su escritura no es fácilmente clasificable. Está repleta de historia pero no es estrictamente histórica o historiográfica, pues no se circunscribe a la exposición objetiva de acontecimientos; más bien, entreteje los hechos de la realidad histórico-política con cavilaciones propias basadas en las interpretaciones del sentido que tienen los acontecimientos para los actores involucrados en la trama que nos narra.⁸ Su trabajo es teórico y conceptual, pero vaya mucho más allá, porque está coloreado con una retórica poética cuyo propósito no es simplemente aclarar para el entendimiento racional explicativo, sino también encontrar, detrás de los episodios históricos o los problemas concretos, significaciones morales que nos ayuden a *comprender*.

En la entrevista mencionada anteriormente, al ser inquirida sobre las consecuencias de su trabajo, respondió:

¿Influir yo misma? No, yo quiero comprender. Y si otros comprenden en el mismo sentido en que yo he comprendido, ello me produce una satisfacción personal, como un sentimiento de encontrarme en casa (véase Arendt, 2005: 19).

Varios años antes, en su *Diario filosófico*, Hannah Arendt había escrito unas notas sobre el *comprender*, de las cuales vale la pena considerar aquí las siguientes:

...el comprender es tan “a priori” para la acción como la contemplación para la producción. En el comprender tiene lugar la reconciliación con el mundo, que precede a toda acción y la posibilita

(...) me reconcilio con la realidad como tal y desde ahora pertenezco a esta realidad como actor. Eso tiene lugar en el comprender...Comprender es la forma específicamente política de pensamiento (“el punto de vista del otro”).

...Cuando decimos: ya no podemos comprender, queremos decir: no podemos echar raíces, estamos condenados a la superficie. Esta superficialidad está organizada en el dominio totalitario, que engendra la desdicha sin sentido y el sufrimiento carente de sentido, que corresponden exactamente a la caza absurda de la felicidad que se extiende a las otras partes del mundo (Arendt, 1950-1973: 321 y 322).

Arendt es cautelosa frente a la idea de que la historia es un proceso que tiene una direccionalidad dada de antemano y ajena a la voluntad y libertad moral de los actores. (Arendt, 1997: 47) Mira en la historia la expresión de la irreductible complejidad, contingencia y pluralidad de la vida humana, la cual no se deja dominar por el imperio de ninguna idea o razón superior ordenadora. Cuando así se ha intentado –pretendiendo superar

nuestras contradicciones a partir de la armonización de la historia con algún concepto superior que le confiera un sentido único– las consecuencias han sido desastrosas para la libertad humana y, por consiguiente, para la política. El totalitarismo ha sido una de las peores. De ahí que más bien haya que saludar, en vez de lamentar, la crisis del pensamiento metafísico y totalizador de Occidente, a la que me he referido.

Por su formación y origen, –como he dicho, fue alumna de Heidegger, y también del filósofo historiador de las religiones, Karl Jaspers– y por su cercanía con el pensamiento existencial y fenomenológico, Arendt está lejos de las pretensiones de la filosofía analítica de reducir los problemas filosóficos y los problemas humanos en general, a problemas meramente lógicos.⁹ Nada más ajeno a ella que la intención de construir un conjunto de reglas formales, de las cuales deducir criterios para distinguir lo verdadero de lo falso, o lo significativo lógico y matemáticamente de lo que no tiene sentido racional, para dar cuenta de los asuntos humanos.

van acumulando a través de la historia y que sirven de base para el ejercicio del discurso político, la elaboración de las constituciones y los códigos normativos y, en fin, la conversación sobre los asuntos públicos. La idea arendtiana de tesoros legados por la tradición es particularmente útil si se enfoca desde esta perspectiva.

⁸ Un ejemplo de esto es su libro *Sobre la revolución*, en el que constantemente expone las justificaciones intelectuales realizadas por los protagonistas de la Independencia americana al calor de las vicisitudes políticas que encontraban en su camino, muchas de ellas apoyadas en el conocimiento de los textos de los cronistas y pensadores de la antigua Roma.

⁹ “La principal distinción política entre sentido común y lógica radica en que el primero presupone un mundo común en que todos tenemos nuestro lugar y en el que podemos vivir juntos porque poseemos un sentido capaz de controlar y ajustar nuestros propios datos sensibles a los de los otros, mientras que la lógica, y toda la autoevidencia de la que el razonamiento lógico procede, puede pretender una seguridad independiente del mundo y de la existencia de los demás. Frecuentemente se ha observado que la validez del enunciado $2+2=4$ es independiente de la condición humana, es decir, que vale tanto para Dios como para el hombre. En otras palabras, donde quiera que el sentido común, el sentido político por excelencia, nos falla en nuestra necesidad de comprensión, estamos siempre demasiado dispuestos a aceptar la lógica como su sustituto, dado que también la capacidad de razonamiento lógico es común a todos nosotros. Pero esta capacidad

Arendt distingue la capacidad de percibir aspectos concretos de la realidad, describirla e informarnos acerca de ella, de la capacidad de captar lo que *significan* esos aspectos de lo real, de manera más profunda, para nosotros. Cuando hacemos eso usamos una especie de sexto sentido que nos permite comprender integrando la información que nos proporcionan los sentidos de la experiencia directa y parcializada de la realidad. Esa es, más exactamente, su pretensión. Sólo narrando, contándonos una historia y pensando acerca de ella, podemos comprender y asumir una posición moral frente a lo que motivó la narración. A este respecto, Arendt cita, y hace suya, una afirmación de Isak Dinesen a la que complementa con su propia reflexión sobre la relación entre narración e historia:

Se puede soportar todo el dolor si se lo pone en una historia o se cuenta una historia de él. La historia revela el significado de aquello que de otra manera seguiría siendo una secuencia insoportable de meros acontecimientos (Arendt, 2001: 21).

Si bien tiene un núcleo intelectual de partida, la filosofía, la filología, los clásicos grecolatinos, el pensamiento alemán y una obra académica propia, Hannah Arendt es, sobre muchas cosas, una intelectual pública; es una pensadora que le habla al gran público de cara a los problemas de la historia y que se preocupa más por cuestionar las ideas preconcebidas acerca de las cosas, y menos por establecer verdades absolutas, más por preguntar que por responder. Arendt prefiere ser contradictoria en vez de incuestionable, a veces a costa de la propia claridad de lo que expresa, si con ello contribuye a que otros exploren nuevos caminos para la reflexión. Por eso, no debe sorprendernos el hecho de que autores como Isaiah Berlin, o Eric Hobsbawm, encuentren su trabajo poco claro y carente de una metodología suficien-

temente sistemática, de acuerdo con lo que dictan los cánones académicos. Pero por eso, también, Arendt ofrece reflexiones pertinentes para abordar los problemas histórico-políticos concebidos como parte de la vida misma y la propia condición humana.

Sus reflexiones, en cuanto que son tentativas de creatividad e imaginación intelectual, no rayan en la irracionalidad o en la persecución de utopías inconsistentes o infundadas. A partir de Arendt, es posible hacer una apuesta fundamental: el pensamiento y las categorías de lo político, más aún, la significación asociada a las palabras que expresan valores, modos de vida a seguir, son el recurso fundamental para humanizar la existencia y cultivar la civilización. El pensamiento y las categorías deben ser momentos de la construcción de significado; deben ser accesibles a los ciudadanos para ser debatidos mediante el uso público de la razón, y no cristalizaciones de lo que alguna vez fueron ideas creativas, dogmas inexpugnables refractarias al juicio y a la discusión. La razón que se institucionaliza y se sacraliza no hace más que pavimentar el camino de una servidumbre: el desarrollo sin límites del *homo faber* y el *homo laborans*, la expansión del hombre biológico y del hombre que produce, fabrica y consume, a expensas del hombre que valora, juzga y comprende, y que, hablandose entre sí, y discutiendo, actúa y construye un mundo civilizado y plenamente humano.

LA MODERNIDAD CONTRA LA ACCIÓN POLÍTICA, EL PENSAMIENTO Y EL DIÁLOGO EN FAVOR DE SU PRESERVACIÓN

Hannah Arendt analizó la modernidad y sus efectos sobre valores como la libertad, la pluralidad, la igualdad y la acción política, entendida como la construcción de un mundo a partir de la diferencia y el diálogo entre seres humanos que comparten algo más que sus determinaciones biológicas y económicas. El análisis no lo hizo sólo a partir de la modernidad, sino teniendo a la antigua Grecia como telón de fondo. Ésta es, quizás, el mejor ejemplo histórico de una sociedad en la que seres humanos iguales actúan, se comunican, argumentan y poseen una existencia común por encima de la satisfacción organizada de las necesidades de la reproducción vital y material. En Grecia, los ciudadanos estaban emancipados de la esfera del trabajo: tenían esclavos a su servicio, de manera que podían participar en el Ágora de los asuntos de la polis. Se trata del mundo público que surge del estar *entre* los hombres; un mundo hecho de discurso, narración y memoria de las grandes gestas políticas, compuesto de eso que se llama *agere*, la cual podría ser entendida como la capacidad de ejercer la acción humana libre y cuyas consecuencias abren múltiples derroteros a la historia.¹⁰

La modernidad ha sustituido el poder y la acción de concierto, por el dominio y la lógica del control. Tiende

humana común y estrictamente interna, que funciona también con independencia del mundo y de la experiencia, sin ninguna ligazón con lo "dado", es incapaz de comprender nada y, abandonada a sí misma, es totalmente estéril", *Comprensión y política* (Arendt, 1995: 40).

¹⁰ Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, "comenzar", "conducir" y finalmente "gobernar"), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino) (Arendt, 1993: 201).

a hacer imperar a la violencia; intenta suprimir la pluralidad; procura suplir la persuasión con la fuerza; se propone remplazar el estar juntos, en y frente a lo público, con la disgregación de los individuos por sus diferencias ideológicas, o, se podría añadir, por las distancias de clase, etnia, lengua y cultura, así como un largo etcétera de barreras que nos excluyen (aunque no todas, evidentemente, han sido generadas por la modernidad).¹¹ Es una tendencia de la modernidad –a veces ejercida mediante el terror y el uso de las armas de destrucción masiva– que atenta contra la política entendida como un quehacer cuyo sentido es la libertad.

A diferencia de toda forma de explotación capitalista, que persigue primeramente fines económicos y sirve al enriquecimiento, los antiguos explotaban a los esclavos para liberar completamente a los señores de la labor (*Arbeit*), de manera que éstos pudieran entregarse a la libertad de lo político.

Esta liberación se conseguía por medio de la coacción y la violencia, y se basaba en la dominación absoluta que cada amo ejercía en su casa. Pero esta dominación no era ella misma política, aun cuando representaba una condición indispensable para todo lo político. Si se quiere entender lo político en el sentido de la categoría medios-fines, entonces ello era, tanto en el sentido griego como en el de Aristóteles, ante todo un fin y no un medio. Y el fin no era la libertad tal como se hacía realidad en la polis, sino la liberación prepolítica para la libertad en la polis. En ésta, el sentido de lo político, pero no su fin, era que los hombres trataran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales, que mandaran y obedecieran sólo en momentos necesarios –en la guerra– y, si no, que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí.

Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad (Arendt, 1997: 69-70).

En la modernidad, frente a la esfera de la política y suprimiéndola, frente al espacio de lo público y opacándolo, ha surgido lo que Hannah Arendt llama la esfera de lo social, la cual no es sino la institucionalización de la satisfacción de las necesidades sociales, el entramado administrativo montado para responder a los condicionamientos biológicos de la humanidad. La emergencia de lo social significa el establecimiento de una estructura

de planeación para garantizar la sobrevivencia de las masas. Con ello, se erosiona la autonomía de las personas y su intimidad, así como también su capacidad para actuar en el ámbito de la política. Se trata de la conversión del ciudadano en cliente del Estado.¹² También puede significar la exacerbación del mercado y el consumismo, y la competencia excluyente entre sujetos que restringen su participación en la vida pública a lo que les proporciona felicidad privada.¹³ Esto ocurre a expensas de la participación y acción política. Como lo describen Arato y Cohen, “Arendt habla de un crecimiento económico rápido y constante, que equivale a la expansión continuamente creciente del campo privado a costa del campo público” (Cohen y Arato, 2000: 223).

► ¹¹ En un artículo sobre la suerte de los refugiados judíos, Hannah Arendt expone su condición de una forma que bien se podría considerar como un caso concreto, hecho de violencia, brutalidad e intolerancia, en que se muestra esta tendencia de la modernidad a la exclusión. “Al perder nuestro hogar perdimos nuestra familiaridad con la vida cotidiana. Al perder nuestra profesión perdimos nuestra confianza en ser de alguna manera útiles en este 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).

¹² En *Sobre la revolución*, Arendt (1998) identifica a la Revolución francesa como uno de los acontecimientos históricos en donde se puso de manifiesto esta tendencia de la modernidad. Los revolucionarios franceses se dedicaron a satisfacer las necesidades materiales de las masas empobrecidas y furiosas, y para lograr esto sacrificaron las libertades políticas y todo propósito de construcción de la autoridad y el poder desde abajo, desde los ciudadanos mismos.

¹³ En el mismo trabajo, Arendt diagnostica las carencias democráticas en los Estados Unidos de América: “El gobierno representativo se ha convertido en la práctica en gobierno oligárquico, aunque no en el sentido clásico de gobierno de los pocos en su propio interés; lo que ahora llamamos democracia es una forma de gobierno donde los pocos gobiernan en interés de la mayoría, o, al menos, así se supone. El gobierno es democrático porque sus objetivos principales son el bienestar popular y la felicidad privada; pero puede llamársele oligárquico en el sentido de que la felicidad pública y la libertad pública se han convertido de nuevo en el privilegio de unos pocos. Los defensores de este sistema, que en realidad es el sistema del Estado del bienestar, no tienen más remedio, supuestas sus convicciones democráticas y liberales, que negar la misma existencia de la felicidad pública y de la libertad pública; deben insistir en que la política es una carga y que su objetivo final no es en sí mismo político” (1998: 279).

El destino de la política en nuestro tiempo es desolador. La política ha perdido su sitio, su locus clásico, el lugar donde surgió, los valores y las aspiraciones que la nutrieron y la convirtieron en algo digno de realizarse. La política, hoy, es más administración, planificación y control, y menos, casi nada, toma de decisiones de los ciudadanos concertadas a partir de argumentos y opiniones.

Lo más que puede esperar el ciudadano es ser “representado”; ahora bien, la única cosa que puede ser representada y delegada es el interés o el bienestar de los constituyentes, pero no sus acciones ni sus opiniones. En este sistema son indiscernibles las opiniones de los hombres, por la sencilla razón de que no existen. Las opiniones se forman en un proceso de discusión abierta y de debate público, y donde no existe oportunidad para la formación de las opiniones, pueden existir estados de ánimo –estados de ánimo de las masas y también de los individuos, no siendo éstos menos veleidosos e indignos de confianza que los primeros–, pero no opiniones (*ibidem*: 278).

Eso explica por qué la política amenaza con destruirnos y aniquilar la vida sobre la Tierra. En la modernidad, la política es gobernada por la misma lógica de la fabricación que dirige la producción en masa. Ya sea en el totalitarismo, o en esa contradictoria fórmula de *democracia oligárquica* en la que los ciudadanos no son representados sino administrados por unos cuantos, la política se ejerce de manera banal, superficial, y sin juicio moral que la oriente y le dé un sentido profundo. El espíritu de la antigua Grecia ya no está más entre nosotros. La nuestra es una sociedad compleja y masificada, con necesidades de gerencia que la terminan sometiendo a una lógica de dominación de manera que se pone en riesgo la vida civilizada del hombre. Es que, como hemos visto, sólo entre

iguales, en medio de relaciones de no dominación, es decir, de no mando y no obediencia, puede prevalecer la auténtica civilidad, la libertad.

Pero la aspiración por recuperar el estatus moral y normativo de la política no ha dejado de existir. La oscuridad nunca es tan absoluta como para no dejar alumbrando, perdido en el caos de la noche, algún fragmento de luz en espera de alguien a quien iluminarle su camino. Cuando los seres humanos se reúnen y actúan con los otros, cuando juzgan sus acciones frente al rasero de lo que está bien y lo que está mal, se producen fragmentos de luz; puede ser que éstos no sean más que las ideas y valores morales que nos legó la tradición cultural e intelectual occidental a pesar de su crisis, la fuente de donde se nutre nuestra capacidad para dialogar, así como nuestra disposición para examinar nuestros propios actos.

Arendt hace suya una idea que procede de Sócrates y que después utilizó Shakespeare: en tanto personas capaces de auto-examinarnos, a diario debemos comprobar si después de haber actuado en el mundo y tomado decisiones, cuando nos recogemos en la intimidad, nos seguimos sintiendo dignos de ese testigo que llevamos dentro: debo tomar en cuenta a ese otro que soy yo mismo, y que siempre me mira y juzga mis actos, como requisito para seguir siendo su amigo y tener paz con él, o sea, conmigo mismo. Si no lo tomo en cuenta, cometeré actos que no resistirán su juicio y me avergonzaré de ellos ante él. Y si esto sucede, tendré que huir de *ese otro que soy yo mismo*. ¿Cómo? Dejando de pensar, aunque con ello reduzca mi actuación en el mundo a un simple comportamiento reactivo u obediente de los demás. Es la necesidad de pensar, evaluar y evaluarnos, a lo que en realidad se refiere a Hannah Arendt al incursionar en el asunto del auto-examen, un tema al que dedicó buena parte de su trabajo, particularmente *Eichmann en Jerusalén* y *La vida del*

espíritu. Cuando esa necesidad de pensamiento y evaluación no se satisface, los hombres pueden infligirse el más terrible mal: el que procede no de la maldad como tal, sino de la incapacidad para comprender y juzgar.

Cuando Arendt atestiguó el juicio del nazi Adolf Eichmann –juzgado por crímenes contra el pueblo judío– se sorprendió de su carácter común: “ni demoníaco ni monstruoso”. Un hombre como todos: ninguna encarnación del mal absoluto; ningún villano resuelto a hacer reinar la maldad en la Tierra; tampoco un resentido o un envidioso. Más bien, un hombre superficial dedicado a hacer su trabajo y obedecer órdenes sin importarle las consecuencias o las implicaciones morales de aquéllas. La conclusión de Arendt es que el mal triunfa cuando se banaliza: la ocurrencia de actos monstruosos no exige tanto hombres crueles como hombres superficiales, no seres estúpidos sino *incapaces para pensar*. Pensar o no pensar; de eso depende, en última instancia, la preservación de la política en su sentido humano.

Son las ideas éticas e imaginativas que hacen posible el juicio moral, las que pueden contribuir a que la política deje de ser algo banal y superficial. Las categorías de pensamiento y los conceptos, pero sobre todo la disposición a juzgar y comprender nuestra vida pública y nuestros propios actos, es lo que puede convertir a la política en un ejercicio de libertad. La política puede traducirse en una respuesta moral y cultural a las vicisitudes de la condición humana, en una tentativa para dar sentido a nuestra vida y muerte, e ir más allá de la fragilidad y contingencia que nos caracteriza, más allá del destino de todas las cosas a fenecer. Como el hombre ha querido no perecer, y ha deseado vencer lo efímero, inventó el mundo público, el espacio del encuentro con los otros, creó la narración de las gestas heroicas y propició el acto de hacerse promesas

mutuas¹⁴ para fundar cuerpos políticos perdurables, y con ello trascender en el tiempo y superar algunas de las limitaciones de la condición humana.

Hannah Arendt defiende un *existencialismo político*, entendido como la disposición para buscar el sentido de la vida humana en la política, es decir, en lo público, ese sitio que en el que nos aparecemos los unos ante los otros. Arendt entiende la política como parte de un conjunto más vasto que involucra la cultura, el habla y la conversación, un modo de relacionarnos entre nosotros que surge cuando nos interesamos no por responder a la pregunta *qué* somos, sino *quiénes* somos, y que involucra la narración de la propia historia de nuestra vida. Inevitablemente, lo político procura resolver las determinaciones últimas de nuestra condición humana, la situación ontológica en que existimos: la pluralidad y la diferenciación irreductible de los seres humanos, la muerte, la amenaza siempre presente del olvido y la fragilidad de todas las cosas, el desarraigo, el mal y su banalidad, la sujeción a la necesidad biológica y material.

Comprender y narrar, conversar y juzgar con y frente a los otros, nos hace trascender nuestros condicionamientos y sentirnos como en casa. El suyo no es un existencialismo individualista que conduzca a soluciones particulares y restringidas a la esfera del sujeto aislado de los demás. De allí que Arendt entienda a la política como una actividad enderezada a construir la polis, fundamentalmente basada en nuestra capacidad de pactar para constituir el poder, el poder que surge del estar juntos, del amor al mundo que, a pesar de todo, los seres humanos hemos sido capaces de construir aunque, por momentos, también lo envuelva la oscuridad.

Cada nuevo ser que viene al mundo entraña una constante renovación de las esperanzas. El nacimiento es una respuesta frente a la muerte y una tentativa de comenzar otra vez para

intentar ir más allá de lo consabido. Muerte y deseo, nacimiento y gratitud, son tal vez las claves de la vida ante las que los seres humanos nos hemos de pronunciar.

El hecho decisivo que determina al hombre como ser con recuerdos conscientes es el nacimiento o la natalidad, el que hayamos ingresado al mundo por medio del nacimiento, mientras que el hecho decisivo que determina al hombre como ser que desea es la muerte o la mortalidad, el hecho de que dejaremos el mundo por la muerte. El temor a la muerte y lo inadecuado de la vida son las fuentes del deseo, mientras que, por el contrario, la gratitud por el hecho de que la vida nos haya sido concedida, una vida querida incluso en la desgracia, es la fuente del recuerdo. Lo que en última instancia calma el miedo a la muerte no es la esperanza o el deseo sino el recuerdo y la gratitud (Valencia, 2004: 23-24).

Recuerdo y gratitud por lo vivido, por lo que nos ha sido concedido. ¿Cómo ligar estos conceptos con la construcción de la vida pública? Esta es una pregunta abierta y no admite, por fortuna, una respuesta única. Sin embargo, creo que la propia Hannah Arendt ofrece una pista para responderla. En las palabras finales de *Sobre la revolución*, se refiere a la tradición revolucionaria perdida y a la imposibilidad de contar

con instituciones que hagan perdurar la libertad. "Nada hay que pueda compensarnos de esta pérdida ni de evitar su carácter irreparable, salvo la memoria y el recuerdo" (Arendt, 1998: 290). Son los poetas quienes custodian y vigilan el depósito de la memoria, su tarea "consiste en descubrir y crear las palabras con las que vivimos". Sólo en libertad, las palabras pueden ayudarnos a encontrarnos a nosotros mismos y a mostrarnos como somos. La polis, nos dice Arendt apoyada en el poeta Sófocles, es lo que hace posible que los hombres soporten la carga de la vida, la polis: "el espacio donde se manifiestan los actos libres y las palabras del hombre" puede dar esplendor a la vida.

En todo caso, más allá de las dificultades que enfrentamos para recuperar la dignidad de la política y la vida pública, podemos contentarnos con pensar que siempre podremos comenzar de nuevo la aventura del cultivo de la humanidad y la civilización. Lo haremos nosotros mientras estemos en el mundo y lo emprenderán de nueva cuenta los que nacerán después de nosotros. Pensar esto nos puede explicar por qué razón, para Arendt, el nacimiento, la natalidad, y no la mortalidad, "puede ser la categoría central del pensamiento político porque los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar" (*ibidem*: 65).

► ¹⁴ En la misma obra, Hannah Arendt echa mano de la noción de hacerse promesas mutuas al referirse a la experiencia de los peregrinos que viajaban en el *Mayflower*, en su travesía por el Atlántico que los llevó a la fundación de las colonias americanas. El acto de hacerse promesas mutuas está en la base de la constitución de un cuerpo político y la construcción del poder y autoridad que surgen desde abajo como resultado de la acción de concierto. Se conecta con la noción de comenzar algo nuevo, que es un aspecto crucial de la acción en el sentido de Arendt (1998).

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDT, Hannah (1993), *La condición humana*, Paidós.
- (1988), *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial.
- (2004), *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus.
- (2001), *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa.
- (1997), *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós.
- (2002), *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós.
- (1970), *Sobre la violencia*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz.
- (1995), *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós.
- (2002), *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa.
- (2006), *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder.
- COHEN, Jean y ARATO, Andrew (2000), *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- COMESAÑA SANTALICES, Gloria M. (2001), *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, España, Universidad de la Rioja.
- FORTI, Simona (2001), *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra, p. 8.
- JUDT, Tony (2008), "Hannah Arendt y el mal", publicado en *Sobre el olvidado siglo XX*, Madrid, Taurus, pp. 81-83.
- VALENCIA VILLA, Hernando, Hannah Arendt (2004), *Una vida del siglo XX*, Bogotá, Panamérica Editorial.

ACTA REPUBLICANA

P O L Í T I C A Y S O C I E D A D