

Lo público y la política en Hannah Arendt

Nancy Malaver Cruz

Docente

Departamento de Humanidades y Letras
Universidad Central

Introducción

Hannah Arendt nace en Hannover en 1906 y muere en Nueva York en 1975. Es autora de *Los orígenes del totalitarismo* (1950), *Entre el pasado y el futuro* (1954), *La condición humana* (1958), *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (1962), *La vida del espíritu* (1971 y 1978), y *¿Qué es la política?*, ésta última recopilación hecha en 1993 por Ursula Ludz de materiales manuscritos trabajados entre 1956 y 1959.

De estas obras, su escrito sobre Eichmann es quizá la más controvertida, ya que da cuenta de la corresponsabilidad de los judíos en el holocausto nazi, pues explica el papel de los dirigentes de los consejos judíos, cuya participación y colaboración favorecieron la persecución sistemática contra el pueblo judío. Allí plasma su lúcida percepción de la *banalidad del mal*, expresión de los comportamientos superficiales y estereotipados, y de la incapacidad de pensar lo que hacemos, motor de las acciones más dolorosas y absurdas que aniquilan lo humano.

Como judía-alemana su vida se ve afectada por los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, entre ellos la consolidación del movimiento nacional-socialista en Alemania, el surgimiento de gobiernos totalitarios que imponen el terror y la violencia, y la aparición de los campos de concentración, que para Hannah Arendt son la institución central del totalitarismo, mediante los cuales, de manera

sistemática y organizada, se pretende erradicar la singularidad de lo humano. Ellos son la más clara expresión de los males políticos de la época: sinónimo de dictadura, tiranía y sed de poder.

Tales hechos suscitan en ella un serio cuestionamiento sobre el sentido de la política y sus fundamentos ético-morales, e impulsan su búsqueda de nuevas formas de comprender el mundo a partir de la experiencia de la realidad, y no como mera elucubración filosófica *a priori*. La realidad es fruto de la acción del hombre, y ésta, en su contingencia y particularidad, resulta del ejercicio de la libertad, que no es otro que el ejercicio de la política. Hannah Arendt llega a la conclusión de que «el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de letrero indicador exclusivo que determina el rumbo» (H. Arendt, 1954 [1996: 20]).

Las ideas de Hannah Arendt rompen con las rígidas formas y categorías del pensamiento filosófico tradicional. Sus reflexiones abandonan lo inasible de la metafísica y son guiadas por un nuevo sentido basado en la idea de lo imprevisible e inesperado de la *acción* humana. De esta manera, se ubica en la perspectiva de la necesidad de una teoría que logre dar cuenta del sentido de la política a partir del reconocimiento de la *pluralidad* de los seres humanos, idea que constituye una de sus más profundas preocupaciones. Efectivamente, Hannah Arendt observa que la filosofía tradi-

.....

Las ideas de Hannah Arendt rompen con las rígidas formas y categorías del pensamiento filosófico tradicional. Sus reflexiones abandonan lo inasible de la metafísica y son guiadas por un nuevo sentido basado en la idea de lo imprevisible e inesperado de la *acción* humana.

.....

cional incurre en el error de ignorar tal idea y se ocupa de *un solo* hombre: *el Hombre* abstracto, cuya naturaleza es posible llegar a conocer a cabalidad, pues está dada de una vez y para siempre.

Al dar especial importancia a la singularidad de lo humano, Hannah Arendt desarrolla su particular pensamiento filosófico en la exploración de sus distintos modos de existencia y de las articulaciones entre las actividades humanas, que designa como *labor*, *trabajo* y *acción*. Tal camino la conduce a establecer distinciones entre lo *privado* y lo *público*, o entre la *necesidad* y la *libertad*, para develar los cimientos y las condiciones sobre las cuales se constituye la experiencia de la vida política como mundo en el que la acción y la palabra poseen significación en el hecho mismo de la pluralidad.

En este horizonte, sus nociones de *natalidad* y de *acción*, en virtud de las cuales el individuo es capaz de iniciar algo nuevo en el ámbito de las relaciones con sus congéneres, y que potencian lo humano en lo notablemente impredecible de la *vida activa*, se vinculan con conceptos sobre el *pensamiento* y el *juicio* que van a permitir orientar la *acción* desde el ámbito de la política y de lo público como generadora y fundamento de la *ética*.

Las reflexiones de Hannah Arendt entretejen una manera particular de dar sentido a la vida humana como existencia política. Ésta la conduce a situarse en el mundo desde los mo-

vimientos del *pensar* y de la reflexión crítica, y en el ejercicio de la libertad de dar cuenta del mundo en las contingencias de la *pluralidad*.

La acción como condición de lo político y lo público

La política es la esfera de la existencia auténtica

Hannah Arendt

Hannah Arendt observa que la filosofía occidental tradicional ha incurrido en el error de privilegiar la *vida contemplativa* para poner en condiciones de inferioridad a la *vida activa* lo que lleva de hecho a establecer una clara distinción entre pensamiento y acción. Esto se aprecia de manera especial en la noción errónea de que la actividad de *pensar* es tanto más pura cuanto más aislado del mundo sensible esté el sujeto que la realiza. Según tal concepción, el mundo sensible no es otra cosa que el mundo de las apariencias. A través de él es imposible llegar a conocer la verdadera naturaleza de los seres. El filósofo entonces debe retirarse de dicho mundo, interrumpir toda «actividad física» de la vida ordinaria, peyorativamente considerada entonces como parte de los «mundanos» «asuntos humanos» que lo dejan inmerso en el ámbito de lo público *-el de la acción-* del que es necesario escapar para habitar el mundo de quietud y contemplación *-el del pensamiento-*. Estos modos de valoración de la *vida contemplativa* sobre la *vida activa* impo-

nen de hecho una relación de dominio del *pensar* sobre el *actuar*, así como la nivelación de la *acción* que constituye la *esfera de lo público* con otro tipo de actividades como *labor* y *trabajo* que corresponden a la *esfera de lo privado*.

Como consecuencia de ello, la filosofía tradicional ha desdeñado la *política*: «En todos los grandes pensadores, incluido Platón, es llamativa la diferencia de rango entre su filosofía política y el resto de su obra. La política nunca alcanza la misma profundidad». (H. Arendt, 1993 [1997: 45]). En efecto, puesto que la política consiste en el intercambio de opiniones, es decir, no se origina *en el hombre* (ser abstracto), sino *entre los hombres* (seres singulares del mundo de lo sensible), lo natural es que la filosofía tradicional no se interese en ella.

De hecho, en la filosofía de Platón, la *vida contemplativa* de quietud y reposo, que favorece el *pensar* se opone a la *vida activa*, en la que la *acción* se asimila a las actividades que tienen que ver con la satisfacción de necesidades vitales características de la condición pre-política del individuo.

Hannah Arendt considera que para superar esta falacia, es decir, para cultivar una filosofía que se interese en la política, es necesario volver al concepto de *vida activa* como era entendida en la *polis* griega. Para ellos, ser activo era alejarse del ámbito *privado*, donde se era esclavo de las labores puramente físicas relacionadas con la sobrevivencia y el procurarse bienestar físico, para habitar el ámbito de lo *público*, es decir la *polis*, donde se requería *pensar* e intercambiar opiniones con los *otros*, a través de la palabra como medio privilegiado de acción que permitía argumentar y aconsejar a sus conciudadanos en el terreno de la política, donde el único criterio seguro era la experiencia humana inmediata y concreta.

Al recrear el mundo griego, Arendt pone de manifiesto lo que interesa realmente del hecho político: La revelación de un quien que se muestra a los otros, que aparece en el ámbi-

to de lo *público* como un *bios* que es auténtica singularidad. Este quien será para ella el horizonte de la política como fundamento del pensar y la vida como expresión de la pluralidad.

Desde esta perspectiva, Hannah Arendt propone redefinir el *pensar*.

Buena parte de la obra de Arendt es una muestra de su escéptica actitud con respecto a la capacidad del pensamiento puro para captar la singularidad de la política y por ello está atravesada por la búsqueda de un *pensar* que «retorne al mundo». (H. Arendt, 1993 [1997: 31]).

Su aspiración es superar la falsa dicotomía entre *pensamiento* y *acción*. En consecuencia, quiere no solamente que se reconozca que el pensamiento es tanto más fértil cuanto más inspirado esté en la *praxis*, sino también que el *pensar* mismo es una forma de actividad. En realidad, la forma de *vida activa* más característicamente humana.

Incluso Marx, en cuya obra y pensamiento desempeñó un papel importante la cuestión de la acción, utiliza la expresión *praxis* únicamente en el sentido de lo que el ser humano hace, como opuesto a lo que el ser humano piensa. (H. Arendt, 1971 y 1978 [2002: 34]).

En su obra *La condición humana* (1958), Hannah Arendt considera que hay tres formas distintas de ser-activo: *labor*, *trabajo* y *acción*. En virtud de la primera, el hombre es *animal laborans*: el resultado de su actividad no perdura en el tiempo, pues suple una necesidad inmediata y está en relación estrecha con la simple supervivencia. No constituye una creación, es decir, no *conforma* mundo. A través de este tipo de actividad el hombre es un ser más de la naturaleza, y un ejemplar más -una réplica más- de su especie. Así por ejemplo, el hombre que corta un árbol y con la madera obtiene fuego para no morir de frío, no muestra con ello su individualidad, sino una destreza igualmente presente en cualquiera de sus congéneres. En el mundo del *animal laborans* existe sólo el ritmo del hacer y consumir, y esta rutina encuentra

su fin sólo cuando se acaba la vida o cuando se agota la fuerza física. El tiempo libre existe únicamente para retomar energía con la cual poder volver a laborar.

Hannah Arendt considera que sería un error abrigar la esperanza de que algún día tal tipo de actividad se vuelva innecesaria. Para ella, ésta es parte de la condición humana, y aflora de manera especial cuando el individuo está aislado de sus congéneres, es decir, en el ámbito de lo *privado*. Allí donde tiene lugar todo aquello que no conforma mundo y que en consecuencia puede quedar oculto.

A través del segundo tipo de actividad, el hombre es *homo faber*; crea muebles, utensilios, obras de arte, edificios, en fin, objetos artificiales que ya no están simplemente para ser consumidos, y que, en consecuencia, le dan una dimensión no-natural a la existencia humana. Son objetos que a menudo sobreviven durante siglos. Si el *homo faber* corta un árbol y con la madera hace una mesa, ésta se convierte en parte del mundo de los hombres por venir; parte de la escena donde transcurrirá su existencia. Los objetos que crea el *homo faber* se encuentran, en el más amplio sentido de la palabra, entre los hombres.

El *trabajo* ya no es tan efímero ni rutinario como la *labor*. Cuando el *homo faber* termina de fabricar un objeto sabe que el destino de éste es el de ser usado. Conoce cuál es su utilidad, es decir su finalidad. Sin embargo, no puede predecir absolutamente todo lo que sucederá con dicho objeto. Qué sucederá con él a largo plazo es algo que escapa al control del fabricante, pues éste lo que hace es incorporarlo a las cosas que conforman la vida diaria de un determinado grupo humano, el cual podrá o bien transformarlo o bien desecharlo cuando ya no sea necesario o resulte inservible. En otras palabras, el *homo faber* entiende la finalidad pero no el sentido. Su actividad tiene un primer grado de apertura hacia lo imprevisible. Naturalmente, y a diferencia del *animal laborans*, el

homo faber es ya en alguna medida *conformador* de mundo, pues es capaz de construir no sólo su morada, sino también la de sus congéneres. Esto último hace que al individuo *homo faber* le sea posible establecer relaciones con los demás, es decir, hacer un primigenio ingreso en la esfera de lo *público*. Sin embargo, tales relaciones se basan primordialmente en el intercambio de los objetos fabricados y no en los sujetos que los fabrican, y por ello no contribuyen prácticamente en nada a la construcción de relaciones humanas, vale decir, a la construcción de un mundo puramente humano. El *homo faber* sigue atado a la naturaleza.

Hannah Arendt observa que en la sociedad capitalista moderna, uno de sus imperativos es vender más para obtener más ganancia, los productos del *trabajo* suelen ser tratados como si fueran productos de la *labor*, pues se los produce en cantidades enormes, creando en los individuos la ilusión de que son objetos efímeros destinados más a ser consumidos que a ser usados:

[...] una silla o una mesa se consumen tan rápidamente como un vestido, y éste se gasta casi tan de prisa como el alimento. [...] En nuestra necesidad de reemplazar cada vez más rápidamente las cosas que nos rodean, ya no podemos permitirnos usarlas, respetar y preservar su inherente carácter durable; debemos consumir, devorar, por decirlo, nuestras casas, muebles y coches, como si fueran las «buenas cosas» de la naturaleza que se estropean inútilmente si no se llevan con la máxima rapidez al interminable ciclo del metabolismo del hombre con la naturaleza. Es como si hubiéramos derribado las diferenciadas fronteras que protegían al mundo, al artificio humano, de la naturaleza. (H. Arendt, 1958 [1993: 133]).

Para Hannah Arendt, sólo en la *acción* existe verdadera *imprevisibilidad*, y en consecuencia verdadera *libertad*. La *acción* no produce objetos materiales, fácilmente destructibles, sino relaciones entre los hombres, cuya tendencia

es perdurar. En otras palabras, a través de la *acción* se construye el mundo puramente humano. Ahora bien. Este tipo de actividad no está regido por un conjunto de normas generales que sean igualmente válidas para todos los individuos. Esto es así porque cada individuo es distinto de todos los demás. Es irrepetible y tiene su particular visión acerca del mundo y de cómo debe transcurrir la existencia humana. Nótese que en el caso de la *labor* y del *trabajo*, es indiferente cuál sea el individuo que lleve a cabo estas actividades, pues ellas no reflejan otra cosa que la capacidad de la *especie* humana para dominar la naturaleza, y en esa medida siguen pautas objetivas, *rutinas* claramente determinadas. En el caso del *trabajo*, el individuo inmerso en los designios y avatares de la *técnica*. En la *acción*, en cambio, el individuo es libre, en cuanto que *puede*, si *quiere*, plasmar su originalidad, es decir, *empezar* realmente *algo nuevo*, y no simplemente escoger entre cierto número de opciones que le son previamente dadas.

La *acción*, en términos de Hannah Arendt, sólo puede darse en la comunicación entre los individuos, es decir, a través del uso de la *palabra*, y en el *ámbito de lo público*. Sólo en dicho ámbito éste puede experimentar el valor de su propia visión del mundo, pues es allí donde ésta puede *aparecer*, vale decir, mostrarse ante los demás, y, a través de la confrontación, tener la posibilidad de la mutua persuasión entre hombres a la vez distintos e iguales. En otras palabras, para Hannah Arendt, el hombre es

en la medida en que *aparece*. De lo anterior se infiere que en la perspectiva arendtiana cobra sentido, no ya la pregunta abstracta acerca del *qué* del individuo, sino la pregunta acerca del *cómo* aparece ante los otros.

Estar vivo significa estar movido por una necesidad de mostrarse que en cada uno se corresponde con su capacidad para aparecer. [...] El «parecer» -el «me parece», *dokei moi-* es el modo, quizá el único posible, de reconocer y percibir un mundo que se manifiesta. Aparecer siempre implica parecerle algo a otros, y este parecer cambia según el punto de vista y la perspectiva de los espectadores. (H. Arendt, 1971 y 1978 [2002: 45]).

Ahora bien. Dado el número virtualmente infinito de particulares visiones del mundo, las relaciones entre los hombres pertenecen al campo de lo verdaderamente imprevisible. Es precisamente este carácter incierto de la existencia humana lo que le da *libertad* al hombre, pues le confiere la posibilidad de empezar siempre algo completamente nuevo, para lo cual le basta con hacer uso de la palabra: manifestar su opinión. Gracias a su inteligencia, el hombre puede hallarle sentido a ese algo y prever en alguna medida sus consecuencias. Sin embargo, y en especial a largo plazo, tales consecuencias tienden a hacerse *imprevisibles* y a escapar a su entendimiento; una simple palabra puede tener efectos insospechados. Con la *acción*, en resumen, se hace virtualmente infinita la capacidad del hombre de *conformar* mundo.

.....
Hannah Arendt prefiere creer que lo que hay que cambiar no es *al* hombre, sino el mundo-humano *de hoy*, y que esto lo hacen los individuos que *actúan*, es decir, aquellos que deciden abandonar el ámbito de lo *privado* para *aparecer* en el ámbito de lo *público*.

Como consecuencia de estas ideas, Hannah Arendt tiene una especial forma de entender los conceptos de *nacer* y *morir*. Para ella, el ser humano muere cuando se separa de la colectividad; cuando por su propia voluntad o por coacción es acallado o condenado a vivir en función solamente del ámbito de lo *privado*, y entonces deja de tener la posibilidad de mostrar su individualidad; de mostrar su punto de vista y conocer los de los demás. Nace, en cambio, cuando *aparece* por primera vez en público. Y permanece vivo, «nace continuamente», cuando puede (o se le permite) seguir *apareciendo* en público.

Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo *nacimiento*, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física. A dicha inserción no nos obliga la necesidad como lo hace la labor, ni nos impulsa la utilidad, como es el caso del trabajo. Puede estimularse por la presencia de otros cuya compañía deseamos, pero nunca está condicionada por ellos; su impulso surge del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa. Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (en griego, *archein*, comenzar, conducir, gobernar), poner algo en movimiento (en latín, *agere*). Debido a que son *initium* los recién llegados y participantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción. [...] Este comienzo no es el mismo que el del mundo, no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo. (H. Arendt, 1958 [1993: 200]).

Las ideas de Hannah Arendt en torno a la *natalidad* y la *acción* son la base para su concepción sobre la política y la democracia. La *política* para ella es la actividad basada en el intercambio de *opiniones*, es decir, de *juicios*, en virtud de la cual los seres humanos construyen las relaciones entre sí que rigen su vida en común. La

democracia no es otra cosa que el máximo respeto a la *pluralidad*, es decir, la garantía de que todos puedan expresar su punto de vista. La política se define por su carácter fenoménico, como revelación de sí en el espacio de *aparición*. «Las cosas políticas, como las concibe Hannah Arendt, se manifiestan de modo fenoménico». (H. Arendt, 1982 [2003: 192]). La *opinión* adquiere intensidad política en la medida en que genera debate. El *poder* político no consiste en poseer la *verdad* sino en tener el dominio de la *opinión*.

Cuando en la esfera de los asuntos humanos se reclama una verdad absoluta, cuya validez no necesita apoyo del lado de la opinión, esa demanda impacta en las raíces mismas de todas las políticas y de todos los gobiernos. (H. Arendt, 1982 [2003: 186]).

En un mundo en el que muchas personas deben vivir juntas, la facultad de *actuar* garantiza que cada una de ellas conserve su individualidad y que ninguna considere la peculiaridad del otro como una limitación, caso en el cual se incurre en el *prejuicio*, sino como la oportunidad de *juzgar* algo que no se ha visto nunca y sobre lo cual no se dispone de ninguna referencia ni criterio preestablecido. Se trata de *juzgar* en el sentido kantiano de *pensar con mentalidad extensa*, es decir, tratando de sentir y de comprender no sólo el propio punto de vista, sino también el de los demás. Al *juzgar*, la imaginación se entrena para «ir de visita». Para ver las cosas desde un lugar en el que de hecho no se está. Es decir, para tratar de lo particular. Sin embargo, Hannah Arendt aclara que no se trata de dejarse hechizar pasivamente por la mente de otros, sino más bien de «sentir en común para pensar por sí mismo (*selbstdenken*)». Al sentir como *otros* que pese a su singularidad son tan humanos como yo, se potencia mi condición humana, y en consecuencia mi juicio se hace más lúcido pues su objeto es virtualmente infinito. Todo esto equivale a decir que el *juzgar* potencia a los seres humanos en su

dimensión política y amplía el horizonte de su libertad. En palabras de Spinoza, aún si ello le resulta conflictivo, el hombre siempre es más libre en la ciudad humana que en la *rutinaria* soledad del bosque o de la selva.

En su escrito sobre Eichmann (1962), Hannah Arendt pone en práctica el *juzgar* que no apela a más criterios que el de la evidencia de lo juzgado mismo:

Los malvados, se nos dice, actúan movidos por la envidia [como Caín]. [...] También puede guiarles la debilidad [como a Macbeth]. [...] Sin embargo, aquello que tenía ante mis ojos era un hecho totalmente distinto e innegable. Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que no permitía remontar el mal incuestionable que regía sus actos hasta los niveles más profundos de sus raíces o motivos. (H. Arendt, 1971 y 1978 [2002: 30]).

Como se ve, Hannah Arendt llega a la conclusión de que las actuaciones de Eichmann no pueden ser explicadas por ningún hecho anterior a ellas, es decir, en términos de la repercusión de una energía a lo largo de una cadena de causas y efectos. Esto la conduce a reflexionar acerca de lo que es un *acontecimiento*: aquello que adviene en el tiempo humano a título *singular e imprevisto*, y se convierte en objeto de recuerdo y reflexión.

Como dijimos, el acontecimiento humano suscita el recuerdo y la reflexión. Esto quiere decir que es algo que está en permanente elaboración. Sólo hay acontecimiento mientras se le esté atribuyendo *sentido*, es decir, mientras esté siendo *juzgado*: «pensado con mentalidad extensa». En sentido estricto, entonces, un acontecimiento nunca llega a ser cuestión puramente del pasado. Mientras existan individuos capaces de juzgarlo, atribuyéndole permanentemente nuevo *sentido*, un acontecimiento humano nunca deja de ocurrir.

Todo esto conduce a Hannah Arendt a una concepción antideterminista de la historia: el

pasado no es para ella una especie de monstruo inmodificable al que los seres humanos estén en la obligación de quedar anclados. No existe, por ejemplo, un acontecimiento que pueda ser considerado como el primero en orden cronológico y que sea la clave para comprender *toda* la historia. Ésta no está gobernada por esencias intemporales. Al contrario, ella es el espacio donde reina la singularidad de los hombres mortales: cada acontecimiento es un «paisaje inesperado de acciones y pasiones y de nuevas posibilidades que conjuntamente trascienden la suma total de voluntades y el significado de todos los orígenes». (H. Arendt, 1993 [1997: 33]).

En otras palabras, la historia, como la política, existe en virtud de la pluralidad. Esto explica por qué el pensamiento de Occidente, incapaz de tolerar la noción de pluralidad, y en consecuencia incapaz de *pensar* la política, ha optado por crearle un sustituto:

La solución de Occidente a la imposibilidad de la política dentro del mito occidental de la creación, según el cual todos los hombres fueron creados iguales, es la transformación de la política en historia o su sustitución por ésta. A través de la representación de una historia universal la pluralidad de los hombres se diluye en *un* individuo humano que también se denomina humanidad. De ahí lo monstruoso e inhumano [de tal versión «universal» de la historia], que al fin se impone plena y brutalmente a la política. (H. Arendt, 1993 [1997: 47]).

Ahora bien. Puesto que nuestras *acciones* son *irreversibles*, es decir, una vez hechas no las podemos destruir como sí podemos destruir una silla o un edificio incluso cuando están recién contruidos, y puesto que nuestras acciones pueden llegar a tener consecuencias que no podemos predecir, Hannah Arendt acude a los conceptos de perdón y promesa en los que encuentra las condiciones gracias a las cuales nos liberamos de la posibilidad de quedar anclados

en el pasado, pues siempre nos es posible, ya sea volver a actuar, para corregir, así sea en parte, nuestros errores, ya sea comprometernos en acciones futuras: «El remedio a la *imprevisibilidad* y a la *irreversibilidad* de la acción no puede venir más que de las potencialidades de la acción en sí misma.» (A. Amiel, 1996 [2000: 71]).

Sin vincularnos a través de la promesa a un futuro incierto y encaminarnos hacia aquello, no podremos mantener la propia identidad, estaremos condenados a la oscuridad, la ambigüedad y la contradicción del corazón humano, perdidos en un laberinto de soledades del que sólo podremos liberarnos con la llamada del mundo circundante, el cual nos reafirma en nuestra identidad con la promesa que hemos dado y que ahora debemos mantener. (H. Arendt, 1958 [1993: 257]).

Sin perdón ni promesa no pasaría mucho tiempo antes de que nuestra existencia quedara limitada a un solo acto cuyas desastrosas consecuencias nos atormentarían hasta el final de nuestras vidas. Seríamos entonces como el aprendiz de brujo al que le fue imposible dar marcha atrás a su propio mandato.

Naturalmente, estas dos experiencias son imposibles en soledad: requieren de la pluralidad, pues uno no puede perdonarse a sí mismo ni mantenerse ligado a sí mismo por una promesa.

Sólo puedo ser perdonado o hacer una promesa en el ámbito de lo público. Sólo allí tendré siempre la posibilidad de hallar *otro* que, al ponerse en mi lugar, logrará comprender lo que hay de humano en mis actos, de manera que, sin abandonar la convicción de que éstos son incorrectos, podrá soportarlos y llegar así a una especie de reconciliación.

En resumen, el perdón y la promesa existen gracias a que el juicio acerca de los acontecimientos humanos nunca es definitivo. Esto quiere decir que nunca se puede llegar a tener

una versión acabada de la historia. Pensar que ello sea posible es aspirar a «cosificar» la historia, es decir, equivale a ver en cada acontecimiento humano un objeto que, así como el objeto que fabrica el *homo faber*, puede ser olvidado una vez usado o consumido. La aspiración más bien debe ser la de *comprender* la historia. Al tratar, por ejemplo, de comprender el surgimiento del totalitarismo, Hannah Arendt encuentra que

no se trata de 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. (H. Arendt, 1993 [1997: 32]).

Comprender la historia, que no es otra cosa que hacer política, es entonces una tarea especialmente difícil. Es potencialmente infinita, requiere mucho más de la capacidad para diferenciar nuevos objetos que de la simple capacidad para clasificar viejos objetos, y consiste además en entrar en conflicto con la realidad, o, para ser más exactos, con el mundo... ¡humano!, con el propósito, paradójicamente, de hallarle *sentido*, y vivir más en armonía con él.

No sólo su buen sentido o su discernimiento no serían suficientes para juzgar de nuevo todo aquello sobre lo que se le pidiera algún juicio a lo largo de su vida sino porque una ausencia tal de prejuicios exigiría una alerta sobrehumana. [...] El prejuicio cumple un gran papel en lo puramente social: no hay propiamente ninguna forma de sociedad que no se base más o menos en los prejuicios, mediante los cuales admite a unos determinados tipos humanos y excluye a otros. Cuanto más libre está un hombre de prejuicios menos apropiado es para lo puramente social. (H. Arendt, 1993 [1997: 52]).

.....
Las ideas de Hannah Arendt en torno a la *natalidad* y la *acción* son la base para su concepción sobre la política y la democracia. La *política* para ella es la actividad basada en el intercambio de *opiniones*, es decir, de *juicios*, en virtud de la cual los seres humanos construyen las relaciones entre sí que rigen su vida en común. La democracia no es otra cosa que el máximo respeto a la *pluralidad*,

El sentido de la política

Dado que hacer política es especialmente difícil, Hannah Arendt se plantea dos preguntas: ¿Qué hace el hombre de hoy cuando se encuentra en el *ámbito de lo público*? ¿Qué sentido tiene la política para el hombre de hoy?

Hannah Arendt encuentra que el hombre de su época rehuye hacer política incluso cuando se le da la oportunidad de hacerla (es decir, cuando se le permite acceder al ámbito de lo público). A tal conclusión llega a partir de los resultados de una encuesta realizada por la época en que trabajaba en los manuscritos de *¿Qué es la política?*, es decir, entre 1956 y 1959, la cual preguntaba «¿cuál es el tema de preocupación candente hoy día?» La respuesta casi unánime a esta pregunta fue: *el hombre*.

Hannah Arendt hace la siguiente reflexión: si tenemos en cuenta que las dos grandes amenazas de nuestra época son los estados totalitarios y las armas atómicas, ¿por qué los encuestados responden de manera abstracta, *el hombre*, y no en términos concretos? ¿Por qué no responden, por ejemplo, que la mayor preocupación de hoy día es que determinado individuo (un hombre concreto) utilice la bomba atómica, o que cierto grupo de individuos extiendan aún más el totalitarismo sobre la Tierra? ¿Por qué a la respuesta de los encuestados subyace la idea de que *el hombre* se ha salido de quicio (y no solamente *ciertos* individuos)? Da la impresión de que los encuestados esperan que una fuerza sobrenatural cambie la *esencia* del hombre, la cual por algún motivo se ha «dañado» (o quizá siempre ha estado «dañada»), y no que los hombres *de hoy* cambien el mundo-humano *de hoy*. La respuesta a la encuesta es, pues, profundamente antipolítica. Esto es así porque los encuestados, aún teniendo la oportunidad de expresar libremente una *opinión*, no lo hicieron (entendiendo, claro está, como *opinión* el resultado de un juzgar sobre algo particular, y no sobre algo general).

La encuesta es una forma de *ámbito de lo público*. Sin embargo, sólo si se hubiera realmente aprovechado para manifestar opiniones, es decir para hacer *política*, se habría constituido en *ámbito de lo político*. Ya que solamente de la dinámica y potencialidad de lo de lo *público* se puede configurar sustancialmente lo *político*. Hannah Arendt considera que cuando el ámbito de lo *público* es objeto de una organización especial, basada en normas para la actividad política, se erige en el ámbito de lo político.

Pero la reflexión de Hannah Arendt va más allá. Según ella, los hombres de su época no sólo rehuyen hacer política, sino que también sueñan con destruirla. Observa que los hombres ven cada vez más en la política a la culpable de las desgracias de la época. La razón es que son los Estados, las instituciones en donde se

hace la *política*, los que se han tornado totalitarios, y son ellos, además, los que en su afán de poder han desarrollado la bomba atómica. Conclusión: el Estado moderno y, en consecuencia, la política moderna, son una amenaza para la *libertad* y para la *vida*.

A partir una circunstancia específicamente moderna (se refiere al totalitarismo), nace la cuestión de si la política y la libertad son conciliables en absoluto, de si la libertad no comienza sólo allí donde acaba la política, de manera que simplemente ya no hay libertad donde lo político no tiene final ni límites. [...] [Todo lo político se hace digno de desconfianza]. Se duda de si bajo las condiciones modernas (se refiere a la amenaza de la bomba atómica) política y conservación de la vida son compatibles, y secretamente se expresa la esperanza de que los hombres serán razonables y abolirán de alguna manera la política antes de que ésta los elimine a todos. (H. Arendt, 1993 [1997: 62]).

Al callar, al no opinar, el hombre moderno realiza su sueño de destruir a la política. Pero, si la *libertad* no está en el hombre que *actúa* (en sentido arendtiano), entonces, ¿en dónde está? La solución a esta inquietud es transferir la libertad a un proceso que

«se realiza a espaldas del hombre que *actúa*, y que opera ocultamente, más allá del espacio visible de los asuntos públicos. El modelo de este concepto de libertad es el de un río que fluye *libremente*, y para el que cualquier interposición representa una arbitrariedad que frena su fluir» (H. Arendt, 1993 [1997: 72]).

La libertad ya no es la del *incierto* y «arbitrario» *actuar* de los individuos, sino la del *necesario* fluir del río de la historia. La *libertad* es ahora la *necesidad* de no actuar políticamente, pues esto es perturbar el libre fluir de la historia. En otras palabras, la libertad ya no está en el hombre sino en una fuerza superior. He ahí por qué la respuesta a la encuesta refleja la secreta espec-

tativa de que una fuerza superior corrija lo que hay de malo en la esencia *del* hombre. Una de las consecuencias de todo esto es que en el mundo moderno el *ámbito de lo público* pierde su pleno sentido, y allí donde sería de esperar que éste existiera, suele darse lo que Hannah Arendt denomina *ámbito de lo social*: aquel en el que los individuos se masifican ya que sus actos y palabras tienden a ser normalizados generando modos de existencia estereotipadas pues sus relaciones giran casi exclusivamente en torno al deseo de progreso económico, y en últimas, en torno a los modos de sobrevivir en la sociedad del *homo economicus* (en otras palabras, en el mundo moderno el *ámbito de lo privado* invade el *ámbito de lo público*).

Naturalmente, Hannah Arendt prefiere creer que lo que hay que cambiar no es *al* hombre, sino el mundo-humano *de hoy*, y que esto lo hacen los individuos que *actúan*, es decir, aquellos que deciden abandonar el ámbito de lo *privado* para *aparecer* en el ámbito de lo *público*. Esto significa pasar de un lugar en donde se está seguro a uno en donde no se sabe qué va a suceder. Es aventurarse (arriesgarse), y por ello, requiere de un esfuerzo de la *voluntad*. Requiere *ser libre* de sus propias ataduras: de su propia inercia. En efecto, en el ámbito de lo *privado* la vida transcurre de manera apacible. Allí el hombre sólo se preocupa por satisfacer sus necesidades como ser biológico (*animal laborans*) y fabrica objetos que le procuran una vida cómoda (*homo faber*). Es el ámbito, además, de las relaciones afectivas propias de la familia, en donde hay jerarquías de autoridad que tienden a garantizar la convivencia pacífica. El ámbito de lo *público*, en cambio, es mucho más amplio: es el mundo-humano. Desde el punto de vista físico, está lleno de objetos que ha fabricado el *homo faber*. Allí el individuo se encuentra con un sinnúmero de *otros*, cada uno de los cuales tiene una particular manera de entender el mundo. Y lo más importante: todos tienen igual derecho a *opinar* acerca de cómo

se deben organizar los asuntos humanos, e igual derecho a conocer la opinión de los *otros* (*isologia*), lo cual naturalmente suscita el conflicto.

Pese a ello, Hannah Arendt prefiere recuperar el sentido de la palabra política como ésta surgió en la *polis* griega. En ésta, la política estaba indisolublemente ligada a la libertad. Sólo el hombre libre podía ir a la *polis*, lugar donde la primera norma era la *isologia*. Y era libre no sólo porque no fuera esclavo y entonces no estuviera sometido a otro hombre, sino, y muy significativamente, porque podía escoger desprenderse de sus propias ataduras y tomar el

riesgo y el atrevimiento de abandonar a su familia, donde la vida era apacible y todo estaba listo para satisfacer sus necesidades vitales. Hannah Arendt prefiere, en fin, creer en el milagro del hombre concreto que *actúa*, es decir, en el *milagro-acontecimiento* (*Ereignis-Wunder*) ya que son precisamente nuestros actos, nuestro quehacer político, cuyo sentido es la libertad, el que construye permanentemente nuestra ética, y es la historia de la humanidad la que en el transcurrir del tiempo construye permanentemente a través de siempre nuevas categorías del pensamiento, como criterios de juicio, la ética de la humanidad. **U**

Bibliografía

- AMIEL, ANNE (1996), *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2000.
- ARENDR, HANNAH (1954), *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Ediciones Península, 1996.
- _____ (1958), *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- _____ (1971 y 1978), *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.
- _____ (1993), *¿Qué es la política?* Recopilación hecha por Ursula Ludz de materiales manuscritos trabajados entre 1956 y 1959. Barcelona, Paidós, 1997.
- _____ (1982), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Recopilación de un fragmento de *La vida del espíritu* y dos seminarios sobre Kant impartidos en el otoño de 1970 en la New School for Social Research, con un ensayo interpretativo por Ronald Beiner. Barcelona, Paidós, 2003.
- FLORES D'ARCAIS, PAOLO (1995), *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, Madrid, Tecnós, 1996.