



TESIS DOCTORAL

AÑO 2015

*LA POLIS IMPOSIBLE: CLASICISMO Y MODERNIDAD EN EL
PENSAMIENTO POLÍTICO-JURÍDICO DE HANNAH ARENDT*

RICARDO ALIAGA MARTÍNEZ

Licenciado en Derecho

UNIVERSIDAD NACIONAL A DISTANCIA (UNED)

DEPARTAMENTO

FILOSOFIA JURÍDICA

DIRECTOR TESIS

JUAN CARLOS UTRERA GARCÍA

TESIS DOCTORAL

*LA POLIS IMPOSIBLE: CLASICISMO Y MODERNIDAD EN EL
PENSAMIENTO POLÍTICO-JURÍDICO DE HANNAH ARENDT*

RICARDO ALIAGA MARTÍNEZ

Licenciado en Derecho

UNIVERSIDAD NACIONAL A DISTANCIA (UNED)

DEPARTAMENTO

FILOSOFIA JURÍDICA

DIRECTOR TESIS

JUAN CARLOS UTRERA GARCÍA

A mis padres, maestros en tantas cosas.

A Juana, mi mujer, sin ella este trabajo no hubiera visto la luz.

A mi director de tesis, por su paciencia y sus atentos comentarios.

ABREVIATURAS.....	8
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO I. UNA PENSADORA ATÍPICA. APROXIMACIÓN A LA FIGURA Y A LA OBRA DE HANNAH ARENDT	24
1. Apunte biográfico de Hannah Arendt	24
2. El pensamiento arendtiano en contexto.....	29
2.1. Arendt y la rehabilitación de la filosofía práctica	29
2.2. Un apunte sobre sus principales intérpretes y críticos	31
2.3. Claves para una interpretación	33
3. Objeto y método de la obra de Arendt	38
3.1. Pensamiento y comprensión	38
3.2. Comprensión y política.....	40
3.3. Metáfora, política e ideología	47
3.4. La tradición oculta	50
3.5. La amistad como virtud política	54
3.6. Narración y política.....	58
3.7. Identidad y narración. Los relatos biográficos	61
CAPÍTULO II. DEL HORROR IMPERIALISTA AL TERROR NAZI. LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO Y EL FIN DE LA POLÍTICA	64
1. La necesidad de comprender. ¿Qué ha sucedido?, ¿por qué sucedió?, ¿cómo ha podido suceder?..	64
La necesidad de comprender: ¿Qué ha sucedido? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo ha podido suceder?	66
2. Antisemitismo e imperialismo	68
3. El totalitarismo	73
3.1. El camino hacia la dominación total.....	73
3.2. La legalidad totalitaria y las formas totalitarias de gobierno: el terror y la ideología	75
3.3. Totalitarismo, modernidad y filosofía	79
4. Del «mal radical» al «mal banal».....	92
5. Cultura de masas y sociedad de masas.....	100

CAPÍTULO III. FENOMENOLOGÍA DE LA VITA ACTIVA. LA CONDICIÓN HUMANA	105
1. Introducción	105
2. Naturaleza humana o condición humana	109
3. Filosofía y política.....	111
3.1. Platón.....	112
3.2. Aristóteles.....	116
4. Esfera pública y esfera privada	120
5. Mundo y apariencia.....	124
6. La esfera de lo social.....	132
7. La labor. El animal laborans	136
8. El trabajo. El homo faber	139
9. La acción. El homo politikós	144
CAPÍTULO IV. MEMORIA Y POLÍTICA. ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO	161
1. Introducción	161
2. Filosofías de la historia: concepciones teleológicas.....	171
3. La historia como narración: narrar las praxis.....	177
4. La crítica arendtiana de la modernidad. La tradición filosófica como punto de partida	181
4.1. Platón.....	181
4.2. Aristóteles.....	184
4.3. Maquiavelo.....	186
4.4. Hobbes.....	192
4.5. Rousseau	193
4.6. Hegel.....	196
4.7. Marx.....	198
5. Autoridad, tradición y política	200
6. Libertad y política	211
CAPÍTULO V. DE LA REVOLUCIÓN SOCIAL A LA REVOLUCIÓN POLÍTICA. SOBRE LA REVOLUCIÓN.....	222
1. Introducción	222

2.	El siglo del mal: guerras y revoluciones	223
3.	Libertad, poder y revolución.....	225
4.	Lo social y la revolución.....	229
5.	Felicidad pública, libertad pública	233
6.	El acto fundacional: poder y libertad. La constitución de un nuevo orden político.....	236
7.	Participación y representación política. Los consejos populares	241
CAPÍTULO VI. LA REIVINDICACIÓN DEL ESPÍRITU DE LA REPÚBLICA. LA CRISIS DE LA REPÚBLICA.....		249
1.	Introducción	249
2.	La mentira política	249
3.	Objeción de conciencia y desobediencia civil.....	252
4.	Violencia y política	254
CAPÍTULO VII. EL PENSAR, EL JUICIO Y LA POLÍTICA. EL FUNDAMENTO DE LA MORALIDAD		256
1.	Introducción	256
2.	La filosofía de la historia como filosofía política. Elementos para una teoría del juicio	258
3.	La teoría del juicio arendtiana.....	269
3.1.	Consideraciones previas.....	269
3.2.	Comprensión y juicio. La responsabilidad, el juicio y el mal	271
3.3.	El juicio del gusto como juicio político	274
3.4.	Opinión (<i>doxa</i>) y verdad (<i>episteme</i>).....	280
3.5.	El diálogo con Kant	282
3.6.	La vuelta a Aristóteles	288
3.7.	<i>Episteme, poiesis y praxis</i> . Consideraciones sobre Vico y Gadamer	292
CAPÍTULO VIII. FENOMENOLOGÍA DE LA VITA CONTEMPLATIVA. LA VIDA DEL ESPÍRITU.....		296
1.	Introducción	296
2.	El pensamiento.....	298
3.	La voluntad.....	319
4.	El pensamiento, el juicio y el mal	349
CAPÍTULO IX. REPENSAR LA POLÍTICA. ¿QUÉ ES LA POLÍTICA?		355

1. Introducción	355
2. Pluralidad, diversidad y espacio público.....	360
3. La crítica de la apoliticidad moderna	366
4. Poder y autoridad	369
5. Juicio y prejuicio político. El sentido de la política: la libertad	371
6. La racionalidad política y la ley	391
7. El republicanismo cívico arendtiano	401
CAPÍTULO X. LAS CATEGORÍAS POLÍTICAS DE LA VITA ACTIVA. UN INTENTO DE RECAPITULACIÓN DEL PENSAMIENTO ARENDTIANO.....	405
1. Vita activa (...) y vita contemplativa (...)	405
2. La reivindicación de lo público.....	415
3. La emergencia de lo social como negación de lo político.....	424
4. Labor	432
5. Trabajo	450
6. Acción.....	469
CONCLUSIONES	494
BIBLIOGRAFÍA.....	513

ABREVIATURAS

CASA: *El concepto de amor en San Agustín*

CH: *La condición humana*

CK: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*

CR: *Crisis de la República*

DF: *Diario Filosófico 1950-1973*

DH: *De la Historia a la Acción*

EC: *Ensayos de comprensión 1930-1954*

EJ: *Eichmann en Jerusalén*

EPF: *Entre el pasado y el futuro*

ExC: *Existencialismo y compromiso*

HTO: *Hombres en tiempos de oscuridad*

QC: *Lo que quiero es comprender*

QP: *¿Qué es la política?*

OT: *Los orígenes del totalitarismo*

TO: *La tradición oculta*

SR: *Sobre la revolución*

SV: *Sobre la violencia*

RJ: *Responsabilidad y Juicio*

VE: *La vida del espíritu*

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es el resultado de una investigación sobre el pensamiento filosófico-político de Hannah Arendt que tiene como objetivo demostrar la (im)posibilidad de la *polis* en el contexto de la modernidad, señalando el conflicto entre la *polis* y el filósofo, entre «la vida del espíritu y el tiempo de la política», así como la tensión existente entre el clasicismo y la modernidad a través de un análisis de las categorías filosófico-políticas presentes en el pensamiento arendtiano. La hipótesis de la que parto es que la primacía de la contemplación sobre la acción, la inversión ontológica de la *praxis* por la *poiesis*, así como la alienación del mundo desde el ámbito del pensamiento y el triunfo de la sociedad de masas y el *animal laborans* han dado lugar a la imposibilidad de la *polis*.

Mi interés por esta pensadora se remota a 2008 cuando tras finalizar mi trabajo de investigación sobre Aristóteles y Kant, en el periodo de investigación correspondiente a mis cursos de doctorado, mi director de tesis me sugirió que realizaré una investigación que se centrará en la lectura aristotélica de un pensador moderno. La elección de Hannah Arendt fue una elección personal tras barajar varios nombres. Si bien sobre esta autora existen numerosas publicaciones y trabajos de investigación en la actualidad, durante mi época de estudiante normalmente no aparecía ni en los planes de estudio ni en los manuales de filosofía, por lo que no tuve la oportunidad de estudiar a esta pensadora. Y por tanto, me parecía una oportunidad única para profundizar en el conocimiento de Arendt.

La recepción del pensamiento de Hannah Arendt ha llegado hasta nosotros a través de las distintas traducciones de los propios textos arendtianos, y también a través de los interesantes estudios y proyectos de investigación que se han hecho y recopilado sobre la figura de Hannah Arendt en los últimos años, por parte sobre todo, de profesores e investigadores de la obra Hannah Arendt, he aquí algunos de los ejemplos más significativos: Manuel Cruz (Universitat de Barcelona), Francisco Beltrán (Universitat de València), Cristina Sánchez Muñoz (Universidad Autónoma de Madrid), Agustín Serrano de Haro (Instituto de Filosofía, CSIC), Reyes Mate (Profesor de investigación del Instituto de Filosofía del CSIC), Fina Birulés (Universitat de Barcelona), Antonio Campillo (Universidad de Murcia), Neus Campillo (Universitat de València), Simona Forti (Universidad del Piamonte), Alejandro Sahuí (Universidad de Campeche), María José Guerra (Universidad de la Laguna), Ángel Prior (Universidad de Murcia), Julián Marrades (Universidad de Valencia), Antonio Gómez Ramos (Universidad Carlos III), Mary McCarthy (amiga personal y albacea de H. Arendt), Margaret Canovan (Universidad de Keele), Passerin D'entreves, Seyla Benhabib (Universidad de Harvard), Richard Berstein (Profesor de Filosofía en la New School for Social Research), Bonnie Honing, Jerome Kohn, Françoise Collin (Centre parisien d'études critiques) Roberto

Esposito (Instituto Orientale de Nápoles), Albrecht (Universidad Libre de Berlín) Elisabeth Young-Bruehl, Paolo Flores d'Arcadi, etc.

El trabajo de investigación se estructura en diez capítulos. En el primer capítulo se realiza una breve semblanza biográfica e intelectual de Hannah Arendt, en la que situamos su pensamiento en el contexto, además se determinan el objeto y el método de la obra arendtiana. El pensamiento político de Arendt se sitúa dentro de una corriente fenomenológico-hermenéutica de corte existencialista desde el que, partiendo de la experiencia vivida, pretende dar cuenta de la realidad política. Pensamiento y política, comprensión y política se dan de forma conjunta en relación al fenómeno totalitario. Por último, se vinculan narración y política como formas de comprensión. En el segundo capítulo se estudia el análisis arendtiano del fenómeno totalitario a partir de tres cuestiones de raigambre kantiana: ¿Qué ha sucedido?, ¿por qué sucedió?, ¿cómo ha podido suceder? Cuestiones que responden a tres intereses de la razón: interés teórico, interés práctico e interés teórico-práctico. En este capítulo, se analizan los elementos que componen la estructura totalitaria: el antisemitismo, el imperialismo, el racismo y la decadencia del Estado-nación, además se determinan la esencia y el principio de acción que caracteriza una sociedad totalitaria, señalando las relaciones entre totalitarismo, filosofía y modernidad. Las masas, la ideología y el terror son elementos esenciales para explicar el poder de esta nueva forma de gobierno. Por último, se estudia la «cuestión del mal». La pregunta por el mal es analizada desde un punto de vista filosófico (mal metafísico, mal físico y el mal moral). «El problema del mal –dirá Arendt– será la cuestión fundamental de la vida intelectual de la Europa de la posguerra», se distingue entre «mal radical» y «mal banal». En el tercer capítulo se realiza una crítica a la supremacía de la *vita contemplativa* sobre la *vita activa*, se analiza la crítica arendtiana a la modernidad, la alienación del mundo, el triunfo de la sociedad de masas y del *animal laborans* (que ya había iniciado en *Los orígenes del totalitarismo*) a partir del análisis de las tres actividades de la condición humana: labor, trabajo y acción. El punto de partida de Arendt no será la naturaleza humana, sino la condición humana. Cada una de estas actividades (labor, trabajo y acción) se desarrollan en distintos espacios de aparición, dando lugar a la clásica distinción entre la esfera pública y privada, la cual se fundamentará en la tradición política de la polis griega que distinguía claramente entre las dos esferas. Arendt denunciará la colonización de la esfera pública por parte de los intereses privados que pasan a ocupar los lugares comunes. Lo social supone la aparición de nuevas relaciones (mercantiles) y nuevos espacios de aparición (el mercado) que colonizan los espacios de aparición de la política. La administración y la gestión se constituyen en nuevas formas de hacer política. La irrupción de la esfera de lo social en la Edad Moderna supondrá la eliminación de la tradicional distinción entre esfera pública y esfera privada. Las categorías de mundo y apariencia (de clara influencia heideggeriana) nos remiten a una analítica existencial, desde la que poder comprender el modo

político de ser y estar en el mundo. En el capítulo cuarto se examinan las relaciones existentes entre temporalidad y política mediante del estudio de las distintas concepciones de la filosofía de la historia y las categorías políticas vinculadas con ellas. Se crítica la reducción de la filosofía a la historia, de la *praxis* a *poíesis*. Se estudian las relaciones entre autoridad y poder, y, por último, se analiza el concepto de libertad distinguiendo entre libertad filosófica y libertad política. En el capítulo quinto se estudian las dos grandes revoluciones de la modernidad (la revolución francesa y la revolución norteamericana) y el papel político de los consejos populares. Arendt comparará ambos procesos revolucionarios, concluyendo que la revolución francesa fracasó porque fue una revolución social que se centró en resolver la cuestión de la pobreza; sin embargo, la revolución norteamericana triunfó porque fue una revolución auténticamente política cuyo objetivo fue la constitución de la libertad. Los consejos populares representarán nuevas formas de participación política «desde abajo». El capítulo sexto se centrará en analizar las categorías filosóficas de opinión-verdad para desenmascarar la mentira política, testigo de acontecimientos cruciales de su época: la revolución húngara frente a la invasión soviética en 1956, los movimientos pro derechos civiles y contra la guerra de Vietnam en Estados Unidos, la Primavera de Praga de 1968, Arendt advierte una crisis de la política y la necesidad de recuperar el espíritu de la fundación de la república. Arendt centrará su atención en formas políticas de participación directa. En el capítulo séptimo, se abordan las relaciones entre el pensamiento, el juicio y la política. Además se analiza el juicio de gusto kantiano y la *phrónesis* aristotélica como fundamentos de la teoría arendtiana del juicio. En el capítulo octavo, se estudian las facultades de la vita contemplativa: el pensamiento, la voluntad y el juicio, ésta última no aparece porque cuando Arendt empezó a trabajar con ella le sorprendió la muerte. En *La vida del espíritu*, Arendt se plantea «captar las condiciones contemporáneas del pensamiento». En esta parte, además se pone de manifiesto la tensión dialéctica entre el pensar y el actuar. El análisis arendtiano del pensamiento se centrará en defender la idea de que el pensar es una actividad propia de seres que pertenecen al ámbito de los fenómenos. Para Arendt, «el pensar es la actividad –de la que somos capaces todos los humanos y no sólo los pensadores de profesión– Arendt», siguiendo a Kant, distinguirá entre pensar y conocer, aquí podremos apreciar la influencia de Heidegger en el pensamiento de Arendt. En toda la obra arendtiana se encontrará un diálogo permanente entre filosofía y política, entre pensar y actuar. Con respecto a la facultad de la voluntad, Arendt realiza un análisis histórico de los principales filósofos que se han ocupado de ella. En el capítulo noveno se examinan los elementos fundamentales que estructuran la teoría política de Arendt: la acción, la natalidad, la pluralidad, la diversidad, el espacio público, la libertad. En el capítulo décimo, a modo de recapitulación, se realiza una lectura hermenéutica de las principales categorías políticas desde las que Arendt realiza una tarea de deconstrucción crítica de la modernidad. Por último expongo las conclusiones a las que he llegado.

El método de trabajo que he utilizado ha sido el poner a dialogar a Arendt con pensadores clásicos y modernos, así como el «dejarme decir» por los principales textos arendtianos. Por lo que respecta a la bibliografía, en este trabajo se han utilizado fuentes primarias y fuentes secundarias de la que se da debida cuenta al final del trabajo.

La relevancia y actualidad del pensamiento arendtiano se pone de manifiesto por el desmantelamiento de lo público, la sustitución del poder de los estados por el de los mercados, por lo que la reivindicación de la política se hace cada vez más necesaria cuando las decisiones que nos afectan como ciudadanos no se adoptan con criterios democráticos, sino económicos. La lógica económica sustituye la política. Nuestro tiempo es un tiempo de indignación, por lo que la necesidad de vindicar la vida de la polis se hace necesaria cuando la política vive tiempos de confusión. Europa necesita escribir un nuevo relato, vivimos tiempos de grandes desconciertos y desordenes. La crisis migratoria más grave desde la Segunda Guerra Mundial no ha encontrado respuesta por parte de Europa, y sus fronteras se han convertido en grandes campos de concentración para refugiados. El Mare Nostrum se ha convertido en una enorme necrópolis. El miedo y la incertidumbre de los tiempos que atravesamos hacen que el *idiotés* (aquel que no participaba de los asuntos públicos se retire en busca de seguridad y protección de sus intereses privados al ámbito de la esfera privada) vaya ganando terreno al *polités* (aquel que se interesa por lo público y busca un proyecto de bien común). La crisis económica ha hecho que muchas personas se refugiaran en el seno del hogar, de la esfera privada, que poco a poco ha ido ganando conquistando la esfera de lo público. El pensamiento político ha de dar una respuesta que desde la unidad potencie la pluralidad de respuestas y desde la identidad busque la diferencia que nos ponga en común. La globalización de los gobiernos no puede olvidar a los desheredados del mundo.

El fundamento ontológico y epistemológico de la modernidad se asienta sobre los dictámenes de los avances de las ciencias y la tecnología. La *episteme* y la *poiesis* han determinado e influido en la concepción de nuestro mundo. El conocimiento se origina y procede de la experiencia y de la relación causa-efecto, de modo que la filosofía y el saber matemático han sustituido el modelo teleológico aristotélico propio de la tradición; y a su vez, la idea galileana de ciencia han puesto fin a la concepción autotélica que se tenía de la naturaleza.

Desde este punto de vista asistiremos a una nueva forma de pensar la relación entre el hombre y el mundo. Control, dominio, sometimiento y manipulación; ideas todas ellas que subyacen al nuevo modelo científico imperante en la modernidad y que se trasladarán al ámbito de la política. La sociedad y la política organizan bajo los cánones de una nueva racionalidad: la racionalidad instrumental medios-fines.

La deconstrucción de la metafísica tradicional iniciada por Nietzsche, que le llevó a anunciar la «muerte de Dios» y proclamar la «voluntad de poder», como principio de la realidad, como principio de acción, dejó sin valores, sin orientación, y sin sentido al hombre. La transmutación de todos los valores, la inversión ontológica del platonismo trajo consigo el nihilismo, que habría determinado, en buena medida, el pensamiento político de la edad contemporánea.

Por otra parte, la implantación de los nuevos paradigmas (positivismo, utilitarismo, funcionalismo y behaviorismo) habrían de determinar las nuevas formas de pensamiento donde se fundamentaría la barbarie y el horror de los nuevos tiempos. Todo el pensamiento contemporáneo viene determinado por lo que se ha venido llamando la crisis de la modernidad. Los totalitarismos representarían la «cristalización» de la modernidad. ¿Qué hacer entonces? Digámoslo con Arendt: «lo que quiero es comprender»,¹ intentar comprender los tiempos que nos ha tocado vivir, salir de la noche de los tiempos, o como la propia Arendt nos diría de «tiempos de oscuridad»².

Las notas que han caracterizado la modernidad, según Hannah Arendt han sido la soledad, el desarraigo y el desamparo del hombre masa que encuentra su «felicidad» en la satisfacción de las necesidades básicas que le proporcionan el trabajo y el consumo. Ejemplo claro del triunfo del *animal laborans* frente al *homo politikós*. Ello provocó en Arendt una reflexión filosófica que partirá de experiencias personales del mundo que le ha tocado vivir:

«No creo que ningún proceso de reflexión resulte posible sin experiencia personal. Todo pensar es un repensar, un repensar la cosa misma. ¿O no? Vivo en el mundo moderno y, por supuesto, mis experiencias son las del mundo moderno y, por supuesto, mis experiencias son las del mundo moderno»³.

Es interesante detenernos en esta afirmación de Arendt porque nos remite a otra categoría importante en Hannah Arendt, la de «Mundo». ¿Qué entiende Arendt por «Mundo»? Declara que para ella el «Mundo» es un espacio en el que las cosas se hacen públicas, como un espacio en el que surge la política, como un espacio en el que uno habita⁴. Es evidente la reducción y al mismo tiempo la vinculación de «Mundo» y Política» en Arendt.

Nuestra gran tarea pues, será ahora la de repensar, volver a pensar, tal y como nos dice Arendt, para así intentar comprender, entender con la finalidad de dotar de sentido, de guiar nuestras

¹ Esta afirmación proviene de la entrevista televisada que hizo el periodista Günter Gaus a H. Arendt en octubre de 1964.

² Se trata de un fragmento del título de uno de los textos de H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 2006

³ Respuesta dada por Arendt en una entrevista televisiva con Günther Gaus emitida el 28 de octubre de 1964 por la cadena televisiva ZDF, segundo canal de la televisión pública alemana.

⁴ *Ibidem*.

vidas. Se trataría de reafirmar un nuevo modelo de razón, un nuevo paradigma que sustituya a la razón instrumental, a la racionalidad medios-fines, dentro del ámbito de la racionalidad práctica, de la razón ético-política. Arendt nos propondrá una razón agonal, una razón inicial, desde la cual fundamentar una ontología de la acción que haga posible una fenomenología de la comprensión de lo político.

De lo que se trata, pues, es de poder comprender desde la vigencia y la actualidad del pensamiento arendtiano la época que nos ha tocado vivir. ¿Qué respuesta podemos encontrar en la obra de Arendt a los problemas actuales? ¿Qué claves de interpretación nos proporcionan los textos arendtianos?

El hombre moderno, pero también el hombre contemporáneo, se encuentra sólo, desorientado y en peligro. Se trata de dotarlo de nuevas categorías que le permitan llevar su acción a resistir la brutalidad y el salvajismo provocado por los nuevos totalitarismos, que han hecho que la llamada época de crisis se instale entre nosotros con absoluta normalidad. Se trataría de estar preparados para el escenario que nos queda «después de la batalla», para lo que algunos han venido en llamar la «época postcrisis».

La razón moderna ha limitado el campo de la acción tal y como es pensada por Arendt; la razón quedará reducida a cálculo, previsión, lo cual permite anticipación y consecuentemente control, dominio y manipulación en todos los campos, incluso el que aquí nos ocupa, el de la política.

La realidad se impone. La actualidad del pensamiento de H. Arendt es incuestionable, las ideas de recuperar la política, el espacio público, la deliberación, la acción y el debate como medidas de regeneración democrática, volver a los valores cívicos de la antigua polis y la república romana vuelven a escucharse con fuerza.

La grave crisis que venimos atravesando desde que ésta se iniciará allá por el año 2008, ha desembocado en una grave crisis política y social sin precedentes. La razón del «mercado» ha producido el vaciamiento de la política, aquello que ya Arendt anunciaba con la emergencia de «lo social»⁵.

Los casos de corrupción se multiplican, por una parte, y la destrucción de empleo y los altos índices de paro, por otra, hacen que el descrédito de la política sea una realidad innegable, la

⁵ H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, pp. 48-59. y M. Cruz (compilador), *El siglo de Hannah Arendt*, Paidós, Barcelona 2006, p. 125.

desconfianza de los ciudadanos en la política, nos aleja de aquella “nostalgia de la polis” en la que algunos sitúan el pensamiento de Hannah Arendt⁶.

También la confusión entre la esfera de lo público y la esfera de lo privado⁷ se nos pone de manifiesto con la irrupción de «nuevos espacios de aparición», de nuevos escenarios de actuación, donde lo privado y lo público se confunden con lo social en una nueva realidad o esfera de aparición. Las famosas redes sociales (Faceebok, Twitter, Internet, etc.) son los nuevos espacios de relación en la actualidad, donde lo privado adquiere la categoría de lo público, y lo público se convierte en algo social, las redes sociales permiten la construcción de una «nueva forma de identidad», los «chats» acogen las «nuevas acciones y discursos». La confusión anunciada por Arendt de la esfera privada y la esfera pública reaparece en nuestra época, una nueva lectura política de los acontecimientos provocarán una inversión, una transmutación del pensamiento arendtiano.

Glosando a Hannah Arendt podríamos decir que, con el nuevo milenio, los grandes historiadores de la antigüedad, sus relatos de las grandes hazañas, los grandes héroes de la guerra de Troya, los ciudadanos de la *polis* y la razón agonial, han dado paso irremediamente en las nuevas aldeas digitales a los nuevos ciudadanos Samsung, Nokia, etc. La digitalización de la política parece imponer un nuevo modelo de acción, los ciudadanos exigen cada vez más nuevos espacios de participación; por su parte, la ingeniería de software, los nuevos modelos de inteligencia artificial, los avances en robótica y las nuevas telecomunicaciones, han provocado que los nuevos gobiernos hayan de administrar y gestionar de una forma más racional y democrática el bien común.

El siglo XXI será el siglo de la «razón digital», los nuevos discursos y acciones tendrán lugar en formato digital, los nuevos historiadores, los nuevos relatos, los nuevos campos de batalla de los futuros conflictos bélicos en la Red, serán antes digitales que humanos; el ciberespacio será el lugar donde se den las ciberguerras. Tal vez se haya empezado a escribir la tercera guerra mundial y no lo sepamos.

Por otro lado, la «razón de Estado» ha dado paso a la «razón bélica» y a la «razón atroz», lo que pone de manifiesto nuevas formas de totalitarismos, nuevas formas de brutalidad y de crueldad en la escena internacional: Irak, Siria, Estado islámico, Ucrania, etc.

Políticamente, a escala nacional, la «razón política» ha dado paso a la «razón deliberativa», a la «razón participativa», donde aparecen nuevos actores, nuevos discursos, nuevas formas de hacer

⁶ Véase Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003, p. XV

⁷ H. Arendt, *La condición humana*, pp. 37-73

política que amenazan la hegemonía del bipartidismo, cuyo origen podemos rastrear en movimientos que surgen de forma espontánea (idea que se encuentra ya en Arendt cuando nos recuerda la formación de los consejos como órganos de participación⁸), que surgieron bajo el nombre de 15-M, distintas plataformas reivindicativas, nuevas formas de organización política, cuyas formas de hacer política parecen vindicar una democracia directa y participativa propia de las antiguas comunidades políticas de la antigüedad clásica. Esta forma de hacer política recuerda una vez más a la polis griega que tan presente está en el pensamiento arendtiano⁹.

Sin embargo, esta mirada nostálgica a la polis griega, a la deliberación, al debate, a la pluralidad de opiniones en el ágora pública, en la asamblea griega, que nos propone el pensamiento arendtiano, no parece posible en el marco de la modernidad. La idea de representación a partir de organizaciones como son los actuales partidos políticos, la idea de soberanía, la separación entre gobernantes y gobernados, las ideas de poder, de violencia y de fuerza que se incardinan en una concepción de la política reducida a *poiesis*, nos separa cada vez más de la añorada polis griega.

Los nuevos tiempos nos conducen a todo aquello que es objeto de crítica por parte de Hannah Arendt: la burocratización, entendida como el «gobierno de nadie», la falta de responsabilidad, la administración, la funcionalización, la masificación y la vindicación del individualismo, el subjetivismo y el hedonismo desmesurado constituyen las señas de identidad que han caracterizado una sociedad en crisis.

La burocratización y la administración de los Estados han configurado nuevos centros de poder y de dominio. Los Estados son los que poseen el legítimo control del monopolio de la violencia, idea fuertemente rechazada y criticada por Arendt.

Por el contrario, el pensamiento arendtiano nos propone sentarnos a la mesa del diálogo, de la deliberación, de la discusión y de la acción política y construir nuevos órdenes que den legitimidad a la política, y que además han de partir de consenso, entendido éste como la aceptación del disenso, donde la unidad de acción se revele en la aceptación de la pluralidad, y la identidad pueda ser construida desde la diferencia. La política necesita de un «nuevo-viejo» relato que narre las grandes hazañas, las nuevas gestas, de los nuevos héroes del siglo XXI, alcanzando así una inmortalidad que sólo es posible en el reconocimiento de los otros, en el marco de la pluralidad¹⁰.

⁸ H. Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, pp. 354-467.

⁹ Véase el estudio que Arendt realiza en *Sobre la revolución*, p. 354 y en “*Reflexiones sobre la Revolución húngara*”, en *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid, Encuentro, Madrid, p. 67.

¹⁰ H. Arendt, “*El concepto de historia antiguo y moderno*”, en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, p. 49.

Con «el triunfo del *animal laborans*», que ha caracterizado la modernidad, según la propia Hannah Arendt, podremos decir que el ágora ateniense, el espacio de la política, de la reflexión, del debate, de la discusión y de la deliberación, ha sido sustituida por el sagrado recinto del mercado que se erige como el nuevo oráculo que marcará el destino de las futuras generaciones perdidas. Los nuevos gurús de la economía señalaran el rumbo de los estados. El hartazgo, el desencanto y el descrédito de la política han invertido los valores de la política, y el problema económico ha dotado de una nueva naturaleza a lo político.

La asamblea griega en la antigüedad, la tribuna de oradores de los distintos partidos políticos en la actualidad, han dado paso a nueva escenografía, a un nuevo decorado de legitimación política. El plató de televisión saluda un nuevo parlamento ficción, donde la política deviene entretenimiento. Las cámaras, los focos, los decorados apuntan a los «tertuliano-políticos» que serán los encargados de satisfacer las nuevas necesidades de (in)formación de la actualidad política, todo ello condimentado con el último escándalo público; la televisión se configura como el nuevo marco de formación de la opinión pública, como el nuevo espacio de deliberación y discusión, como el nuevo contexto desde donde ejercer la representación parlamentaria. La «razón crítica» ha dado paso a la «razón espectáculo». La entronización de la imagen y el sonido, como instrumentos de diversión y entretenimiento, como muy bien apunta en uno de sus trabajos Gilles Lipovetsky y Jean Serroy¹¹, ha favorecido la aparición del hombre-masa, cuyas notas características son el aislamiento, la soledad, el distanciamiento y el desarraigo tantas veces denunciado por Hannah Arendt en su crítica a la modernidad. Como muy bien apunta en uno de sus últimos trabajos¹² Vargas Llosa, nuestra civilización es «la civilización del espectáculo».

Si realizamos un análisis atento de nuestra realidad, podremos observar como determinados lemas, eslóganes y leyes se repiten en la actualidad, veámoslo. El lema que se podía leer en algunos campos de concentración alemanes: «*Arbeit macht Frei*», o la ley del «Todo es posible» del régimen nazi, tienen ciertos paralelismos con la actualidad. ¿Dónde podríamos encontrar los nuevos campos de exterminio?, ¿qué instituciones podrían representar estos “laboratorios de investigación” creados por el régimen nazi?, ¿no pretendían acabar con la dignidad de las personas?, ¿podríamos adentrarnos en el interior de campos de internamiento como Guantánamo o Abu Ghraib? ¿Tal vez convenga fijar la mirada en las distintas entidades financieras?, o ¿en los mercados financieros?, ¿en los nuevos estados totalitarios?, ¿y el los lemas y las «leyes» de los regímenes totalitarios? Podemos reconocerlos en las famosas «paga y

¹¹ G. Lipovetsky, J. Serroy, *La cultura mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama Colección argumentos, Barcelona, 2010.

¹² M. Vargas Llosa, *La civilización del espectáculo*, Santillana, Madrid, 2013

serás libre». El pago de la deuda libera al ser humano del sometimiento y el dominio al que en la actualidad se encuentra sometido.

La búsqueda del bien común que ha de prevalecer sobre los intereses privados es el gran objetivo de la política. Una forma de alcanzarlo es a través de la democracia. La democracia tal y como hoy la entendemos hunde sus raíces en dos grandes imaginarios político-jurídicos: la polis ateniense y las dos grandes revoluciones modernas: la revolución de los Estados Unidos en 1775 y la revolución francesa de 1789.

El discurso u oración fúnebre de Pericles expone el ideal democrático que inspiró la vida política de los atenienses. Los principios que regirán la asamblea griega: la *isegoría*, esto es, la igualdad de palabra, la *parresía*, es decir, hablar libremente, sin ningún tipo de impedimento, y la *isonomía*, esto es, la igualdad ante la ley. Por último, no podemos olvidar que la polis griega es un espacio público que configura una comunidad política, una *koinonía*, un proyecto común, en la que se comparten valores e ideales. Hannah Arendt señala que en ese espacio común, «sólo allí aparecen auténtica y verdaderamente la realidad humana»¹³.

En definitiva, la *polis* supondrá un espacio para el juicio político, alejada de la fuerza y la violencia política que configura el estado de la modernidad, espacio común donde se dan relaciones entre libres e iguales, lugar de la vida política, de la empresa común.

El paso del mito al *logos* dará cuenta de la emergencia de la racionalidad y sus implicaciones para el ámbito no sólo de la filosofía sino también para el saber político. La política se erigirá como una nueva modalidad de saber, como una nueva forma de racionalidad, como una nueva forma de enfrentarse y de comprender el mundo¹⁴. El ágora es ahora el modelo de comprensión de los asuntos políticos. La categoría política por excelencia que fundamenta la democracia es la de «*isonomía*», de «igualdad política». El punto de inflexión que instaura la política encuentra su poder y legitimación en la participación activa y real¹⁵.

Isabel Santa Cruz, que analiza la pluralidad de interpretaciones de la categoría política de «igualdad», nos advierte que esta categoría remite a una relación a una semejanza recíproca¹⁶, a una relación entre iguales. La idea de igualdad no remite en ningún caso ni a identidad, ni uniformidad; sino que, tal y como defenderá Arendt esta categoría nos remite a otra, la de pluralidad. Arendt basará su defensa de la rehabilitación de la *polis* griega en las categorías de

¹³ H. Arendt, *La condición humana*, p. 66.

¹⁴ C. Gómez y J. Muguerra, *La aventura de la moralidad (paradigmas, fuentes y problemas de la ética)*, Alianza, Madrid, 2012, p. 230.

¹⁵ *Ibidem*, p. 235.

¹⁶ *Ibidem*, p. 236.

natalidad y de pluralidad tal y como veremos más adelante, siguiendo la idea aristotélica de que la igualdad «es el fundamento y tal es el principio de la democracia»¹⁷.

Según Fernando Quesada, tanto la ética como la política, aparecen de nuevo, necesitan volver ser pensadas bajo las nuevas categorías de la modernidad: la autonomía del sujeto moderno y la idea de libertad individual. La plasmación histórica de este cambio de mentalidad la encontramos en la revolución norteamericana y en la revolución francesa.¹⁸

Los dos imaginarios socio-políticos de la modernidad podemos sintetizarlos brevemente como sigue. Para ello nos basaremos en las ideas que se exponen en la obra de Maurizio Fioravanti, *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones* y en la del profesor Peces-Barba, *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, Por lo que respecta a América, las colonias americanas están desde su fundación bajo el imperio del orden jurídico inglés.

El cambio se produjo cuando los colonos reclaman mayor libertad y se enfrentaron con las deficientes garantías de la libertad. Las causas que provocaron estos acontecimientos se deben a que el Parlamento británico las omitió para gravar a las colonias americanas con impuestos especiales. Los colonos demandaron frente al monarca el principio de igualdad y el principio de *No taxation without representation*. La metrópoli contestó a estas peticiones alegando el principio jurídico-constitucional de la soberanía del parlamento y la virtual representación de los colonos. Los colonos apelan a los inalienables derechos con los cuales, en 1776, se produjo la *Declaration of Independence*. La constatación de la imposibilidad de continuar viviendo como súbditos, queriendo vivir como ciudadanos. Acto seguido se producirá la búsqueda de fundamentación que proporcione una legitimación fuerte y plausible de la separación de Inglaterra, en la primera parte de la Declaración, se apela a las doctrinas de los derechos individuales y del contrato social¹⁹

La situación de partida de la revolución francesa es diferente de la americana. La burguesía, consciente de su importancia y de su relevancia y peso económico, reivindicará, desde mediados del siglo XVIII, una serie de transformaciones del orden establecido que impiden su desarrollo

¹⁷ Aristóteles, *Política* 1317b

¹⁸ F. Quesada, “Ética y Política”, en C. Gómez y J. Muguerza, (eds). *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, p. 251.

¹⁹ Véase las obras de Maurizio Fioravanti, *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*, Madrid, Trotta, 1996 y *Constitución. De la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, Trotta, 2001. Del mismo modo es interesante en este punto la obra de Gregorio Peces-Barba (et al.), *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid-Boletín Oficial del Estado, 1999.

desde mediados del siglo XVIII, presionando cada vez más para conseguir dichas transformaciones. La burguesía reclamaba un Asamblea que tuviese en cuenta las modificaciones en la proporción de fuerzas sociales. Para la burguesía la forma de argumentar sus pretensiones era desde posiciones iusnaturalistas. Los «*Cahiers de doléances*» están llenos de exigencias iusnaturalistas²⁰

La Declaración de derechos de 1789 proclamará dos valores político-constitucionales: el individuo y la ley como expresión de la soberanía de la nación. En la Declaración la palabra ley supondrá que dos cosas: límite a las libertades de sumisión y garantía de que los individuos ya no podrán ser ligados por ninguna forma de autoridad que no sea la del legislador intérprete legítimo de la voluntad general²¹.

El proyecto revolucionario frente al Antiguo Régimen traerá la aparición de los nuevos valores constitucionales: los derechos naturales individuales y la soberanía de la nación. En la revolución francesa podemos apreciar la aparición de una sociedad civil unida en la perspectiva de crear una voluntad política constituyente, como pueblo o nación. La nación como realidad política de los revolucionarios ejercita el poder constituyente sobre todo cuanto decide. En este sentido, la nación o pueblo de la revolución francesa podemos considerarlo como una categoría política beligerante. La nación o pueblo aparece como un poder constituido y constituyente, originario y soberano de los ciudadanos. La otra gran categoría política será la de ley²².

Frente al modelo revolucionario francés, el modelo revolucionario británico existe una prioridad del poder judicial sobre el gobierno y sobre el poder legislador en la garantía de los derechos. El orden social burgués defenderá la idea de la capacidad de autogobierno basado en las leyes del mercado²³.

En sentido jurídico, la sociedad burguesa exigirá la eliminación de todo aquello que impida la autonomía y desarrollo individual. La sociedad burguesa necesita al Estado, poseedor legítimo de la violencia, para utilizar ésta en interés de la libertad: la coacción es indispensable para la defensa de la libertad y para la imposición de las obligaciones privadas²⁴

En resumen, la concepción francesa y americana de los derechos estaban profundamente distanciadas. Estatalista, objetivista y legislativa, la primera; preestatalista, subjetiva y jurisdiccional la segunda.²⁵

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

La democracia actual contiene una serie de rasgos que la propia Arendt ya criticaba en sus textos, pues según ella imposibilitaba el modelo de la polis griega: la consolidación de una burguesía dominante, la consolidación de nuevas relaciones de producción, la aparición del mercado como una nueva forma de relación; pudiendo vincular así política y economía, democracia y mercado en su caracterización contemporánea. La idea de libertad individual contrasta con la idea de libertad propia del mundo clásico que defiende Arendt.

La política y el político reclaman la práctica de las virtudes. La realización de las virtudes sólo es posible en la comunidad perfecta, en la *polis*. La pregunta que aquí se plantea es la siguiente: ¿tiene sentido la propuesta de un retorno a la práctica de la virtud?, ¿es posible la realización la praxis de la virtud con la propuesta política de la modernidad?

La *polis* supone la actualización del ser del hombre como ser racional, como ser político. El ciudadano virtuoso es el que obra bien, y el que obra bien es también un ciudadano feliz. En el pensamiento clásico, la política se encuentra bajo el dominio de la filosofía práctica.

La felicidad es el hilo conductor a través del cual es posible pensar la «política aristotélica». El bien supremo, la felicidad, es aquello hacia lo que tienden todas las cosas.²⁶ Si bien en Arendt no encontramos referencias explícitas a la felicidad, ésta sólo es posible en el seno de la comunidad política.

En Aristóteles se percibe una tensión entre la *episteme* y la *poiesis*, entre la ciencia que trata sobre lo que no puede ser de otra manera y la acción de los hombres *praxis* o *poiesis*. Dicha tensión será resuelta por la *phrónesis* o prudencia principal virtud política de la *polis*. Sin embargo lo importante de esta afirmación es que dicha tensión la retomará Hannah Arendt en *La vida del espíritu*, donde el juicio, como facultad política, mediará entre el pensamiento y la voluntad, entre el presente y el futuro. El juicio, como la facultad política por excelencia, según Arendt, reducirá la tensión entre pensamiento y acción, entre teoría y praxis.

Recuperar la política bajo las condiciones de la modernidad es un tema central dentro de la reflexión arendtiana, que reivindica la importancia de los valores cívicos y un espacio público donde posibilitar la realización y el pleno desarrollo de los principios de la ciudadanía.

En “*Recuperar la política: lo público como espacio de los asuntos humanos*”²⁷, García Labrador nos ofrece un análisis fenomenológico del pensamiento político-jurídico de Hannah Arendt, que pone de manifiesto el hecho de que muchas de sus categorías políticas, a saber: esfera privada, esfera pública, esfera social –como una mezcla de ambas, puesto que para

²⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I

²⁷ J. García Labrador, «*Recuperar la política: Lo público como espacio de los asuntos humanos*», en I. Murillo, (ed.), *La filosofía práctica*, Ediciones Diálogo filosófico, Madrid 2014, CD. pp. 343-ss.

Arendt lo político y lo social no deben confundirse, con lo cual; y esto es una de las grandes críticas que se le hacen a Hannah Arendt, lo que algunos han venido en denominar economía y sociología política, quedarían al margen del ámbito de lo político—; *vita activa*, *vita contemplativa*; labor, trabajo, y la acción, como categoría política por excelencia en Arendt, siguen estando abiertas, siendo por tanto objeto de revisión y de crítica.

Si bien Aristóteles distingue distintos tipos de vida: la vida centrada en el placer (la vida que gira en torno a las riquezas) la vida política y la vida contemplativa, para Arendt, la vida política es un modo vida superior a la vida contemplativa. Siguiendo la clasificación aristotélica, Arendt distingue tres tipos de actividades que definen la condición humana: labor, trabajo y acción.

La labor se relaciona con el proceso biológico, es la actividad que se corresponde con el cuerpo humano, la labor produce la vida misma, labor y consumo están íntimamente relacionados, son como dos caras de la misma moneda. La labor es la actividad propia del hombre como animal *laborans*. La actividad del trabajo, por su parte, se relaciona con la mundaneidad, está destinada a lo no natural, construye un mundo «artificial» de objetos que se distinguen de las cosas del mundo natural. En el mundo del trabajo, la concepción del hombre que subyace es la del hombre como «*homo faber*». En el trabajo el hombre produce cosas, objetos, que se caracterizan por la estabilidad y la permanencia que no tenían los bienes de consumo. Reificación, objetividad e instrumentalización son las notas distintivas de la actividad del trabajo.

La acción, la praxis es la actividad propia del hombre político, no sujeta a la necesidad ni a las cosas materiales. La política trata de «estar entre hombres». Las condiciones de la acción como categoría política, la pluralidad y la libertad, requieren de un espacio público, de un espacio de aparición que haga posible su presencia.

Por el contrario, la labor y el trabajo pueden realizarse en el ámbito de lo privado, en el ámbito individual, son actividades que se realizan en soledad, no requieren la presencia de otros; la acción requiere de la presencia de otros, requiere pluralidad y publicidad. La pluralidad se construye a través de la dialéctica de la identidad-diferencia. La política para Arendt es acción. A través de la acción como categoría política Arendt explica el sentido que ésta tiene para la política: la libertad y el poder.

En Arendt la esfera privada era la esfera doméstica, la esfera de lo que está oculto, de lo íntimo, de la necesidad y la violencia. Se trata de un espacio de desigualdad, un ámbito prepolítico. Por el contrario, la esfera de lo público, la esfera de la polis, es el lugar de los asuntos humanos, la esfera de las virtudes políticas por excelencia, el ámbito de la realización de las virtudes, la realización de vida buena solo es posible dentro de la polis, un espacio de aparición «entre iguales».

Libertad y pluralidad son las condiciones de la acción de la política. La rehabilitación de la polis que Arendt defiende se basa en el hecho de la pluralidad. Nos encontramos ante una razón agonal. La polis es un espacio de mediación política, un lugar donde tienen lugar los grandes relatos, va a ser el lugar de reunión de los iguales. «La polis, –dice Arendt– es una comunidad de iguales en busca de una vida potencialmente mejor»²⁸; el ágora es el modelo desde el cual es posible la comprensión de lo político. El ágora homérica es el espacio de la *areté* política. La polis garantiza ahora la gloria que hace inmortales a los mortales sin los grandes relatos. La política es acción, su sentido consiste en el ejercicio de la libertad.

Como tendremos ocasión de mostrar en este trabajo, para Arendt la libertad se asocia con la idea de inicio, de la capacidad de comenzar algo nuevo, y la acción es precisamente la realización de la libertad. Ser libre y actuar es lo mismo²⁹. En este sentido podemos decir que para Arendt libertad no puede ser entendida como liberación tal y como la entendió Marx. La razón agonal y la acción política permiten el ejercicio de la libertad construyendo un espacio de aparición donde ésta se manifiesta. La libertad relacionada con la política no tiene que ver con la voluntad tal y como otros pensaba sino que será la polis griega el lugar para su aparición, un espacio teatral desde donde representar el gran drama de la libertad.

Sostiene Arendt, en *Entre el pasado y el futuro*, que la polis otorga a cada individuo, además de la vida que ya posee, una segunda vida: su *Biòs politikós*. El ciudadano de la polis se ha liberado de las necesidades de la vida, propias del «animal laborans».

Como también se intentará mostrar, el poder, otra categoría política fundamental en Arendt, ha de ser pensada en relación con la acción y la libertad, que es lo que en definitiva posibilita la existencia de la esfera política, que surge del actuar conjuntamente. El poder surge cuando los hombres actúan concertadamente y desaparece cuando se dispersan. Una de las críticas más severas que Arendt realiza a la modernidad es que la racionalidad que la sustenta, la racionalidad instrumental, la racionalidad medios-fines, separa y aísla a los hombres, favorece la soledad, el aislamiento, el desarraigo, produciéndose así una pérdida de poder. El poder, en Arendt, no es fuerza, ni mucho menos violencia. El poder sólo es posible donde razón y acción aparecen juntos, donde palabra y acto no se han separado.

Arendt critica lo que ella considera la eliminación de la acción, o lo que es lo mismo, de la política. Para ello nos remite a la tradición. En el pensamiento de Platón, se produce una sustitución de la acción por la producción, de la *praxis* por la *poíesis*. La política en Platón es saber-hacer, *techne*, existe una separación entre episteme y praxis, entre pensamiento y acción.

²⁸ Véase Hannah Arendt *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996.

²⁹ La categoría de libertad la estudia en el ensayo “*What is Freedom*” incluido en *Entre el pasado y el futuro*.

Arendt resolverá la tensión entre pensamiento y acción mediante el juicio, la facultad política por excelencia según la pensadora alemana.

Por último, Arendt nos advierte de lo que ella denomina la «emergencia de lo social». Al iniciarse la modernidad, el sentido de la política ya no es la libertad, ya no trata de «estar entre iguales», ya no se ocupa del bien común de la felicidad; sino que ahora, la política se encarga de asegurar y proteger la propiedad, la producción, la vida y la libertad de los individuos en el ámbito de la esfera privada.

Este sucinto análisis de Arendt pone de manifiesto la necesidad de regenerar la política, recuperando los espacios públicos de acción, de debate y deliberación donde se manifiesta el verdadero sentido de la política.

CAPÍTULO I. UNA PENSADORA ATÍPICA. APROXIMACIÓN A LA FIGURA Y A LA OBRA DE HANNAH ARENDT

1. Apunte biográfico de Hannah Arendt

Johanna Arendt, nombre con el que fue inscrita Hannah Arendt en el registro civil, nació en Hannover el 14 de octubre de 1906. Sus padres Paul Arendt y Martha Cohn eran judíos procedentes de Königsberg que se habían mudado a Hannover por cuestiones de trabajo de su padre que era ingeniero. Los padres de Hannah Arendt provenían de familias judías liberales. Hannah Arendt se refería a su familia como «un típico entorno de judíos alemanes asimilados».

La familia de Arendt se dedicaba al comercio. Su abuelo paterno pasó a convertirse en un líder de la comunidad judía, llegando a defender en contra de posiciones sionistas la plena integración de los judíos como ciudadanos alemanes con plenos derechos. Arendt estudió con gran interés latín y griego, en la biblioteca paterna Arendt leerá las obras de los grandes clásicos griegos y latinos, así como a Kant, Jaspers, Kierkegaard.

En 1909 la enfermedad que su padre había contraído en su juventud hace que la familia se traslade de Hannover a Königsberg. En 1913 muere su abuelo tras una larga enfermedad, muere también su padre. Tras la Primera Guerra Mundial, la madre de Arendt contrajo matrimonio de nuevo con un hombre de negocios de Königsberg.

Arendt va a la escuela en Königsberg, se traslada a Berlín y prepara el examen de acceso a la universidad, en 1924 obtiene su Abitur como alumna de enseñanza libre. Del período que va de 1924 a 1928 tiene lugar la formación universitaria de Hannah Arendt. Estudia Filosofía, Teología y Filología griega en las universidades de Marburgo, Heidelberg y Friburgo. Fue alumna de Heidegger, Husserl, Jaspers, Bultmann, Dibelius, Regenbogen. En 1928 obtiene su

doctorado en Filosofía por la Universidad de Heidelberg con una tesis titulada *El concepto de amor en San Agustín*.

En 1929 conoce a Gunther Stern con quién se casa en Nowawes bei Berlín. Arendt y su marido residirán en Francfort del Meno durante dos años de 1929 a 1931. Arendt se embarcará en un proyecto de investigación «sobre el problema de la asimilación de los judíos alemanes, centrado en la vida de Rahel Varnhagen», en este trabajo Arendt trata cuestiones tan importantes como el de la identidad como judía alemana, la asimilación del contexto social y cultural alemán, además de reflejar la situación en la que se encontraban los judíos en Europa.

La situación política y social en Alemania se vuelve cada vez más peligrosa para los judíos que vivían en Alemania. En 1933 tiene lugar el incendio de Reichstag, Hitler accede al poder, el marido de Arendt decide huir a París por miedo a ser detenido por la Gestapo. Arendt, por su parte, permanece en Berlín, donde se dedica a ayudar a disidentes políticos a escapar del terror nazi., durante el tiempo que estuvo en estas organizaciones clandestinas que ayudan a escapar del terror totalitario fue cuando despertaría la conciencia política en Arendt. En 1933 fue detenida por la Gestapo en Berlín, aunque quedó en libertad sin cargos. Tras su puesta en libertad, decide emprender la huida de Alemania a París. Ese mismo año Martin Heidegger es nombrado rector de la Universidad de Friburgo donde pronunció un famoso discurso de apoyo al nuevo régimen nacionalsocialista. En 1937 pierde la ciudadanía alemana. A partir de este momento, tanto para Arendt como para otros tantos judíos alemanes se inicia una nueva vida, una nueva vida que requiere una nueva lengua, una nueva identidad, un nuevo mundo, una nueva patria. Durante su exilio en París realiza tareas de «trabajo social». En 1935 fundará la sección francesa de la organización «Alijah de la Juventud», una organización judía que ayudaban a los jóvenes refugiados a poder marcharse a Palestina.

En 1937 retomará su trabajo de investigación que había iniciado sobre la judía Rahel Varnhagen, impartirá numerosas conferencias y comienza un trabajo de investigación sobre el antisemitismo. En 1938 colabora con la *Jewish Agency for Palestine*. Su trabajo consistirá en posibilitar la emigración a Francia de niños y adultos procedentes de Europa central.

Durante su nueva vida en París conocerá a quien será su segundo marido, Heinrich Blücher. Se casaron en París en 1940. Ese mismo año, el gobierno francés decretó el internamiento en campos de los refugiados procedentes de Alemania. Arendt pasó cinco semanas internada en el campo de concentración de Gurs, en el sur de Francia, por su condición de «extranjera hostil», durante su estancia en el campo pudo obtener la documentación necesaria que le facilitarían su huida. De nuevo comienza un nuevo exilio para Arendt y su marido. Tras recorrer Europa, llegaron a New York en 1941, Arendt fijará allí su residencia, aunque no conseguirá la ciudadanía estadounidense hasta diciembre de 1951.

Durante el periodo que va de 1941 a 1952 realiza numerosas actividades políticas y trabaja como columnista en el periódico *Aufbau*. Colabora con la Comisión *on European Jewish Cultural Reconstruction*. Impartirá numerosos cursos y conferencias en diversas universidades e instituciones académicas de Nueva York. Sus artículos sobre la política judía darían lugar a numerosas polémicas, acusaciones y críticas que culminarían en 1962 con la publicación de *Eichmann en Jerusalén*.

De 1944 a 1946 ostenta el cargo de directora de investigación de la Conference on Jewish Relations. Durante dos años, de 1946 a 1948 trabajará como lectora para la editorial Schocken, de Nueva York.

En noviembre de 1949 realiza su primer viaje a Europa, un viaje que durará hasta marzo de 1950, donde se reencontrará con Jaspers, Heidegger, etc. En junio de 1950 inicia una serie de anotaciones en su *Diario intelectual*, lo que a mi juicio constituye un material intelectual de primerísimo orden que luego utilizará en la redacción de sus obras posteriores. En 1951 publicó *Los orígenes del totalitarismo*. En un primer momento, Arendt pensó titularlo «Los elementos de la vergüenza: antisemitismo, imperialismo, racismo». El objetivo que Arendt perseguía con esta obra era «comprender» lo que estaba ocurriendo. De 1952 a 1953 trabajará como investigadora independiente, con el apoyo financiero de la Fundación Guggenheim, en un proyecto de investigación titulado «Totalitarian Elements of Marxism». Arendt pretende examinar con profundidad la ideología marxista que, según ella, parecía relacionar el totalitarismo con la tradición del pensamiento político occidental.

Durante la década de los cincuenta Arendt es una intelectual de prestigio en el ámbito norteamericano. Es invitada a dar clases en numerosas universidades, colaborando en prestigiosas revistas políticas y académicas. De octubre a noviembre de 1953, impartirá seis conferencias en la Universidad de Princeton, el tema de estas conferencias es «Karl Marx and the Tradition of Western [Political] Thought». En marzo de 1954, impartirá un ciclo de tres conferencias en la Universidad de Notre Dame (Indiana) con el título «Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution». En 1955, en la Universidad de California, Berkeley, imparte un curso y dos seminarios sobre «History of Political Theory». En abril de 1956, imparte seis conferencias en la Universidad de Chicago, cuyo tema es «The Labour of Man's Body and The Work of His Hands». Tiene lugar la publicación de *The Human Condition*, publicada en alemán en 1960, con el título *Vita activa*. En esta obra Arendt se propone «pensar en lo que hacemos», analizando las actividades humanas de la labor, el trabajo y la acción. En 1959, imparte como profesora invitada un curso sobre «The United States and the Revolutionary Spirit», en la Universidad de Princeton. Tiene

lugar la publicación de *On Revolution*. En esta obra Arendt analiza las revoluciones modernas (la revolución norteamericana y la francesa)

En 1961, viajará a Jerusalén como reportera de la revista *The New Yorker* para cubrir el proceso de Eichmann. Este mismo año publica *Between Past and Future*, una serie, como ella misma los califica, de «ejercicios de pensamiento». En febrero de 1963 la revista *The New Yorker* empieza a publicar el reportaje *Eichmann in Jerusalem*.

Durante 1963-1967, imparte, entre otros, los siguientes cursos en la Universidad de Chicago: «Introduction into Politics», «Basic Moral Propositions». En la New School for Social Research, de New York, dicta el curso «Some Questions of Moral Philosophy». De 1967 a 1975 como profesora en la Graduate Faculty de la New School for Social Research imparte los cursos «Philosophy and Politics», «Kant's Political Philosophy». En 1968, publicará *Men in Dark Times*. En octubre de 1970 morirá su marido Heinrich Blücher. Arendt pasará los años siguientes con su actividad docente, realizará varios viajes a Europa. Empieza a trabajar con la que sería su última obra, «The Life of the Mind». En ella Arendt examina el papel de las tres actividades del espíritu, el pensar la voluntad y el juicio, y cuál es su relación con la política.

De abril a mayo de 1973, Arendt imparte las Conferencias Gifford de la Universidad de Aberdeen, Escocia. El tema de las Conferencias es: «The Life of the Mind, First Series: Thinking» y «The Life of the Mind, Second Series: Willing». En 1975, cuando comenzaba la tercera parte de «The Life of the Mind», el «Judging», muere de un infarto en su piso de Nueva York.³⁰

Hannah Arendt, una de las grandes mujeres del siglo pasado, es una judía de origen alemán cuya trayectoria personal e intelectual viene marcada por los acontecimientos que le tocaron vivir. En ese sentido, Fina Birulés afirma que Hannah Arendt tuvo que enfrentarse a dos acontecimientos que marcaron su pensamiento: en primer lugar, el acercamiento en sus años de estudiante universitaria a la filosofía de la existencia de la mano de Heidegger, Bultmann y Jaspers, que Fina Birulés denomina el «shock del pensamiento»; en segundo lugar, lo que se denominó el «shock de la realidad».

Hannah Arendt no nos legó ningún sistema filosófico, ni ese era su propósito. No podemos encontrar una sistemática, un orden en la exposición de sus ideas. No obstante, desde el

³⁰ El perfil biográfico que hemos trazado aquí se apoya en dos excelentes obras biográficas de Arendt. La obra de Elisabeth Young-Bruehl., *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós testimonios, Barcelona, 2008 y la obra de Teresa Gutiérrez de Cabiedes, *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*, Encuentro, Madrid, 2009. Si bien en ambas obras podemos encontrar una semblanza biográfica, tampoco en ellas se olvida de la biografía intelectual.

principio hasta el final, todo su pensamiento lo plasmó en una obra, que podríamos describir como una «polifonía coral», desde donde escuchar las voces de la desesperación, el coro convocará la memoria del olvido. A pesar de ello, la antropología política, entendida ésta como praxis, será la que dotará de unidad y coherencia a los diversos puntos de vista de su obra.

Arendt en su doble condición de judía alemana y exiliada fue testigo de lo que ella misma calificó de «tiempos de oscuridad».

Mujer impaciente y generosa, amiga de sus amigos a quienes llamaba «tribu», fue muy recelosa de la vida íntima, respetaba la vida privada tanto de ella, como la de los demás. Arendt, vinculada a una generación de intelectuales exiliados como consecuencia del ascenso de nazismo, siempre se consideró una paria, una «outsider»

No resulta nada fácil situar la propuesta teórico-política de Hannah Arendt en el panorama del pensamiento político contemporáneo:

«Hannah Arendt no ha escrito su autobiografía, ni tampoco ha dejado cuaderno de notas al efecto; se podría decir incluso que un interés de tipo autobiográfico era algo ajeno a ella. Por lo demás nunca pretendió tener un grupo de discípulos, menos aún fundar una escuela»³¹.

Por lo que respecta a su interés declara:

«Yo no pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión, si puede hablarse de algo así, es la teoría política. No me siento en modo alguno una filósofa. Ni tampoco creo haber sido admitida en el círculo de los filósofos.»³²

Arendt se define como teórica de la política, para ella, como más tarde veremos, el término filosofía es un término cargado de tradición:

«La expresión «filosofía política», expresión que yo evito, está extremadamente sobrecargada por la tradición»³³.

Lo que sabemos de Arendt es pues a través de la extensa biografía que publicó Young-Bruehl, la relación epistolar que mantuvo con Karl y Gertrud Jaspers, así como de las entrevistas concedidas a Günther Gaus, Thilo Koch, Roger Errera, discusiones con amigos y colegas y las distintas conferencias, seminarios y notas publicadas por Arendt³⁴.

³¹ H. Arendt., *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Trotta, Madrid, 2010, p. 9.

³² H. Arendt, “Que queda de la lengua materna Conversaciones con Günther Gaus”, en *Ensayos de comprensión*, Caparrós editores, Madrid, p. 17.

³³ Ibidem, p. 18.

³⁴ Ibidem, p. 7.

2. El pensamiento arendtiano en contexto

2.1. Arendt y la rehabilitación de la filosofía práctica

En este breve apartado de carácter introductorio nos valdremos del excelente trabajo de F. Volpi para situar la importancia de la obra de Arendt *Vita activa* en el contexto del movimiento neo-aristotélico de rehabilitación de la filosofía práctica.

Según Volpi, durante los años sesenta y setenta hubo en Alemania un debate intenso en torno a la «filosofía práctica», dicha discusión se conoció bajo el título de «rehabilitación de la filosofía práctica». En el origen y desarrollo de este debate podemos distinguir dos períodos fundamentales: un primer momento, representado por un conjunto de pensadores de ascendencia alemana, emigrados a Estados Unidos (Leo Strauss, Hannah Arendt, Eric Voegelin, Gadamer, etc) que se caracteriza fundamentalmente por la relectura y actualización de los modelos de filosofía práctica de Aristóteles y Kant; y un segundo momento, caracterizado por la asunción de un carácter ético-sistemático, representado por los modelos de Aristóteles y Kant, dentro de un marco de discusión general. La discusión de problemas vinculados con el redescubrimiento de la filosofía práctica sirvió como modelo para desarrollar perspectivas actuales dentro de los problemas de la teoría jurídica contemporánea³⁵

Volpi³⁶ sostiene que los dos textos más importantes, los cuales pueden considerarse el punto de partida de esta discusión son: *Vita activa*, de Hannah Arendt y *Verdad y método*, de H. G. Gadamer.

Arendt llamaba la atención sobre la determinación aristotélica de la *praxis* para la comprensión del fenómeno de lo político. También Gadamer, en un capítulo de su obra *Verdad y método*, subraya la actualidad de la ética aristotélica, centrando su interés en el saber que orienta el obrar y la vida humana, a saber; la *phrónesis*.

Si la rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica supone una alternativa al modelo de ciencia de la modernidad, por su parte, el pensamiento kantiano supone una adhesión clara a la idea moderna de razón. Pues bien, frente a este desarrollo y a esta comprensión del obrar humano, los neo-aristotélicos alemanes proclaman la necesidad de rehabilitar la filosofía práctica de la «tradición aristotélica», como respuesta a la crisis de la comprensión moderna de la ciencia.

Volpi³⁷ expone las tres tesis fundamentales que los neo-aristotélicos retoman a partir de la comprensión aristotélica de la *praxis*. Estas son: 1) la afirmación de la autonomía de la *praxis*

³⁵ F. Volpi, Franco; “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, *Anuario filosófico* 1999, n° 32, pp.315-342.

³⁶ *Ibidem*.

respecto de la teoría; 2) la delimitación de la *praxis* respecto de la *poíesis*; 3) la determinación de las características específicas del saber de la *praxis*, de la racionalidad práctica.

Aristóteles es el primero que distingue entre la vida teórica y vida actitud práctica. Distinción que más tarde retomará Arendt en su *Vita activa*.³⁸ Arendt, en *Vita activa*, se apropiará de las categorías aristotélicas de *episteme*, *poíesis o techné*, *phrónesis o praxis*. La teoría de la *phrónesis* expuesta en *Ética a Nicómaco* desemboca en un intento de aplicación a la *polis*. Esto quiere decir que el hombre se muestra prudente en su ejercicio de la política, porque la *politiché* es un saber *architektoniké*³⁹.

En el marco de la rehabilitación contemporánea del pensamiento práctico, es especialmente interesante la aportación de John Finnis, en una de sus obras más importantes: *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*. En esta obra, Finnis dedica todo un capítulo al estudio de la diferencia de los objetos que corresponden al orden práctico y lo que se corresponden con el orden especulativo. «Lo que es en sí práctico escribe Finnis – es acerca de qué cosa hacer (...). No es acerca de lo que es el caso, tampoco acerca de lo que será el caso. Es acerca de lo que es para hacer, debe ser hecho – una prescripción y no, en cuanto tal, una predicción. Si uno tiene una intención, el propio conocimiento de esa intención es, primero y principalmente, conocimiento práctico, un conocimiento del fin, del propósito que uno tiene y de los medios de la conducta propositiva. Como conocimiento práctico, es realmente conocimiento, verdadero y, en su propia dimensión, completo, aun cuando la conducta resulte impedida y nunca tenga lugar. Y cuando uno está actuando según la propia intención y llevando adelante el propio plan, uno sabe lo que está haciendo, sin necesidad de inspeccionar la propia conducta, sin mirar para ver, aún introspectivamente (...)»⁴⁰.

Por último, siguiendo en esta línea de la rehabilitación de la filosofía práctica, aunque en un contexto distinto, creo que no debemos olvidar la contribución de P. Ricoeur a la hermenéutica jurídica.

La propuesta de Ricoeur siguiendo el planteamiento hermenéutico de Gadamer pasa por una reivindicación de la prudencia, de la sabiduría práctica. Esta reivindicación de la sabiduría práctica no es simplemente una vuelta a la filosofía de Aristóteles. La sabiduría práctica es deliberación práctica. La hermenéutica de Ricoeur es un análisis de diferentes contextos

³⁷ Ibidem.

³⁸ EN.VI, Aristóteles realiza una distinción fenomenológica entre el saber de la *phrónesis* y la *techné*: la *phrónesis* se refiere a las acciones, en tanto contribuyen al logro de la vida feliz. *Techne* y *phrónesis* son dos tipos de saber diferentes, en tanto se refieren a dos géneros diferentes de la *poíesis* y la *praxis*, y esa diferencia reside en que la *poíesis* tiene un fin fuera de ella misma, mientras que la *praxis* tienen un fin en ella misma

³⁹ EN.VI

⁴⁰ J. Finnis, *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, Oxford U.P., Oxford 1998, p. 38.

donde se ejerce la deliberación, es decir, la sabiduría práctica. Entre la racionalidad teórica y la estratégica está la razón hermenéutica o deliberativa. Entre lo racional y lo irracional está la vida humana.

La apelación a la prudencia es clave para entender la facultad de juzgar en Arendt. Pues quien quiera entender la facultad del juicio como facultad política tiene que volver al libro VI de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

2.2. Un apunte sobre sus principales intérpretes y críticos

En el capítulo de las influencias que marcaran el itinerario intelectual de Hannah Arendt, podemos decir que para algunos, el enfoque arendtiano en el pasado fue caracterizado como una especie de anacronismo aristotélico inservible para dar cuenta de las experiencias políticas de la modernidad (Habermas)⁴¹. Hobswann, por su parte, se refiere al pensamiento arendtiano como meras abstracciones metafísicas que apenas dicen nada sobre la realidad política⁴².

Por nuestra parte, aunque si bien es cierto que parecen atisbarse ciertos planteamientos cercanos a una postura ecléctica en el pensamiento arendtiano, nosotros creemos que Arendt, en su obra, propone un enfoque fenomenológico-hermenéutico en el que la comprensión de los fenómenos políticos es concebido como una forma de pensar.

El pensamiento político de Arendt se origina en y desde la necesidad de comprender el sinsentido de un mundo sin rumbo, pero también desde la imperiosa necesidad de escribir, como una forma de poder comprender, para superar la (im)posibilidad de que la memoria del horror perviva. Se trata de poder «Pensar después de Auschwitz». En el pensamiento arendtiano, además, es posible vislumbrar un carácter ontológico-existencial de la comprensión de lo político como tarea crítica de la modernidad, donde la acción se constituye como pieza clave para fundamento ontológico de la política.

Martin Jay sostiene, que en un ensayo titulado *¿Qué es la filosofía de la existencia?*, Hannah Arendt deja claro que la tradición que arranca con Schelling y Kierkegaard y culmina con los que fueron sus maestros en los años veinte es la filosofía moderna. Para este autor, la filosofía política de Hannah Arendt puede situarse en la tradición del existencialismo político de los años veinte.⁴³

⁴¹ Moreno, Arturo. «Política y filosofía: a propósito de Hannah Arendt», en *Persona y sociedad*, Vol. XXIII, nº 2, 2009, pp. 9-34.

⁴² Ibidem.

⁴³ Jay Martin., «El existencialismo político de Hannah Arendt», en F. Birulés, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 150.

El existencialismo será la respuesta a una situación de profunda crisis. Esta corriente de pensamiento pretenderá recuperar los valores del ser humano frente a un proceso de despersonalización filosófica (el ser humano es un ser carente de esencia propia), de despersonalización sociopolítica (el ser humano no es más que una pieza del engranaje de la maquinaria administrativa y burocrática) y de despersonalización laboral (proceso de industrialización, alienación, división del trabajo, automatización, sociedad de masas, etc.). La metafísica clásica había priorizado la esencia frente a la existencia; la inversión existencialista supondrá la prioridad de la existencia frente a la esencia.

Joseph M. Esquirol en «*Hannah Arendt y el totalitarismo: implicaciones para una teoría política*», defiende la idea de que su pensamiento, difícilmente encuadrable en alguna escuela o corriente de pensamiento, podría responder a una fenomenología existencial de lo político.

En Arendt es posible vincular experiencia y comprensión como formas de pensar la modernidad desde el drama de la experiencia del mal. Del mismo modo se puede afirmar que la actividad de deconstrucción metafísica de la tradición de la filosofía política, especialmente desde Platón y Aristóteles hasta Marx está presente en la obra arendtiana.

Nosotros podemos sugerir aquí, como otra línea de investigación abierta a la discusión y el debate, una perspectiva biopolítica en la comprensión arendtiana de los totalitarismos. El término *bíos* se refiere a la existencia política, a la vida política, se trataría de dar entrada a la *zoé*, aquello que los hombres comparten con los animales y las plantas, en el seno de la comunidad política, se trataría de dar entrada en la *polis*, a aquel carácter biológico que en el hombre es común a los animales y que, por eso mismo, quedaría relegado a la esfera de la necesidad, de los esclavos, de los no libres, de los que no siendo iguales no pueden participar de los asuntos de la comunidad política⁴⁴

Sin embargo, según la propia Arendt, la distinción entre *zoé* y *bíos* se corresponde con las categorías de necesidad y libertad. La polis sería un espacio propiamente humano. Parece pues que la mera sugerencia de esta línea interpretativa de Arendt pueda dar lugar a violentar las categorías arendtianas⁴⁵. Algunos incluso podrían llegar a afirmar que en la crítica arendtiana es posible esbozar una crítica metapolítica de la modernidad⁴⁶.

⁴⁴ Véase la obra de Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 2013, así como la obra de Miguel Abensour, *Para una filosofía política crítica. Ensayos*, Anthropos, Barcelona, 2007

⁴⁵ F. Donner, «Totalitarismo arendtiano y biopolítica Foucaultiana: la hipótesis Agambeniana de desconexión», en *EN-CLAVES del pensamiento*, año VII, nº 14, julio-diciembre 2013, pp. 63-83

⁴⁶ Lucía Paz Rodríguez Suárez, «Fenomenología y política en el pensamiento de Hannah Arendt», en *Investigaciones fenomenológicas*, vol. monográfico 3: *fenomenología y política*. (2011) p. 420-424.

Sánchez Muñoz, por su parte, sostiene que las ideas dominantes en la interpretación de Hannah Arendt hasta mediados de la década de los años 80 pueden sintetizarse en las siguientes notas: filiación fenomenológica, mirada nostálgica de lo primigenio, elitismo, grecofilia y grecolatría⁴⁷.

Es también posible, ver un cierto acercamiento a posturas comunitaristas, en la línea de A. McIntyre, en el sentido de la primacía de la práctica de las virtudes, de una cierta pertenencia a lo comunitario como elemento de identidad⁴⁸

Por otro lado, Simona Forti nos revela que existe un debate crítico en torno a dónde encasillar el pensamiento de Hannah Arendt. Debate lo sitúa en la cultura americana, en el contexto de la filosofía política, en medios culturales franceses e italianos⁴⁹.

Por su parte, Margaret Canovan sostendrá que la obra de Hannah Arendt podríamos situarla dentro de una teoría política no sistemática, una teoría política del siglo XX, incluso una crítica al liberalismo.⁵⁰

Habermas sitúa a Arendt dentro de un cierto neoaristotélico que reivindica la vuelta a la filosofía práctica de Aristóteles. Sin embargo, para Habermas, en la obra arendtiana existe una comprensión errónea de la sociedad y el estado moderno.⁵¹

También podemos apreciar en Arendt una cierta crítica a la metafísica tradicional al modo de Nietzsche, buscando una inversión del platonismo.

En opinión de Parekh, la falta de unión entre el existencialismo latente y el aristotelismo en la obra de Arendt no hacen creíble su concepción de la acción⁵²

2.3. Claves para una interpretación

Es frecuente también apreciar en la obra de Arendt la huella impresa de los existencialistas, de Heidegger, de Jaspers, pero tampoco hay que olvidar y de forma muy notable la presencia de San Agustín. La lectura arendtiana de Agustín se encuentra presente la categoría de la natalidad en tanto que *initium*, en tanto que comienzo donde algo comienza y vuelve a comenzar. Natalidad y temporalidad, nacer y tiempo, son categorías que están presentes en la lectura que

⁴⁷ Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Centro de Estudios políticos y Constitucionales, Madrid, 2003. p. XV

⁴⁸ Véase A. McIntyre, *Tras la virtud*, Paidós, Barcelona, 2000

⁴⁹ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre la filosofía y la política*, Madrid, Cátedra, Madrid, 2001, p. 28.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 29.

⁵¹ *Ibidem*, p. 31.

⁵² *Ibidem*, p. 41.

Arendt hace de San Agustín y de la lectura del libro VI de *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, y de las críticas de Kant, especialmente la *Crítica del juicio*.

Gadamer destacará la importancia de la lectura heideggeriana de *Ética a Nicómaco* para elaborar su ontología fundamental en *Ser y tiempo*⁵³ y la posterior repercusión en la lectura arendtiana que Heidegger hace de las categorías aristotélicas. El estudio del pensamiento de Heidegger nos permitirá averiguar la lectura que éste hace de Aristóteles y su posterior influencia y presencia en la obra arendtiana. Nosotros nos centraremos en estudiar cómo lee el pensamiento práctico y dinámico de Aristóteles, a fin de elaborar de elaborar una hermenéutica de la facticidad que se adentra en las estructuras ontológicas de la existencia humana, y que servirán a Arendt para elaborar su ontología de la acción como fundamento de la política.

Heidegger entabla un diálogo permanente con Aristóteles en los cursos universitarios en Friburgo (1919-1923) y Marburgo (1924-1928). Es importante señalar que fue Heidegger quien le hace tomar conciencia a Gadamer de la importancia hermenéutica de la *Ética a Nicómaco* y de que el saber práctico es distinto al saber teórico. En el curso dictado en 1925-1926, La pregunta por la verdad, podemos observar una vuelta consciente y expresa al pensamiento griego, y concretamente a Aristóteles. El hilo conductor es el *lógos*, entendido como el modo de ser del hombre, el discurso que posteriormente tomará Arendt junto con la acción para caracterizar el modo de ser de la política

Por otro lado, hay un intento de vincular la ontología de la facticidad con la vida humana, relacionando ésta con la pregunta por la verdad, Heidegger asimila la idea aristotélica de que es en el alma donde habita la verdad⁵⁴ y se apoya para ello en la lectura del libro VI de *Ética a Nicómaco*, donde se estudian las virtudes dianoéticas, para posteriormente desarrollar una fenomenología de la acción humana capaz de desvelar esa verdad. Para Heidegger, la verdad entendida como *aletheía*, como desocultamiento, implica una comprensión del ser del ente en términos de presencia.

La asimilación del pensamiento aristotélico por parte de Heidegger es esencial para entender el análisis heideggeriano de la existencia humana. El punto de partida es el ser del ente como «ser-ahí», la verdad como desocultamiento. A partir de aquí se analizan los cinco modos en los que el alma humana, según Aristóteles, posee la verdad, a saber: «Empecemos, pues, por el principio y volvamos a hablar de ellas. Establezcamos que las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo son cinco, a saber, el arte, la ciencia, la

⁵³ Ibidem, p. 56.

⁵⁴ Aristóteles; *Ética a Nicómaco*, VI 3, 1139b 15-17

prudencia, la sabiduría y el intelecto»⁵⁵. Se trata de averiguar cuál de estas disposiciones logra una mayor comprensión del ser del ente. Con este propósito se realiza un examen tres modos fundamentales de desvelamiento del alma: *theoría*, *poiesis* y *praxis* y sus respectivas formas de conocimiento: *epistéme*, *techné* y *phrónesis*. La apropiación de estos conceptos le permitirá a Heidegger y establecer diferentes niveles de correspondencia con las categorías existenciales de *Ser y tiempo*. El mismo Heidegger sostiene que la razón práctica es una ontología de la vida humana y relaciona las categorías «ser-ahí» y *praxis*.

El fin de la política y de la ética, «no es el conocimiento (*gnôsis*), sino la acción (*prâxis*)»⁵⁶ La *prâxis* ocupa el lugar central de la reflexión ética, la *prâxis* es fundamentalmente acción. Y esa acción lleva consigo un *lógos* que orienta y perfecciona la acción. La *praxis* con *logos* se inserta en el marco de una teoría de la acción humana. Esto significa que el ser humano, en calidad de *zôon politikon*, ha de deliberar (*boulesis*) y decidir (*proairesis*) qué camino toma y qué significado da a su vida. El hombre prudente y sabio es capaz de lograr la felicidad (*eudaimonía*).

La apropiación de los conceptos de la *phrónesis* y de la *prâxis* se somete a un proceso de ontologización que se integra en el proyecto filosófico del mismo Heidegger. La lectura de la *Ética a Nicómaco* enseña que la *phrónesis*, del mismo modo que la comprensión ontológica de la realidad humana, no es reductible a parámetros teóricos, sino relativa a un proyecto analítico-existencial del «ser-ahí». En el Libro VI de *Ética a Nicómaco*, Aristóteles realiza un examen de las virtudes dianoéticas. La ciencia se caracteriza por tener como objeto de conocimiento lo que es necesario, eterno e indestructible, además de poder ser enseñada y aprendida. La ciencia es un modo de ser demostrativo. Por lo que respecta a la prudencia, Aristóteles subraya que para poder comprender su naturaleza es necesario saber que entendemos por hombre prudente. Para Aristóteles, el hombre prudente «el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general». Si la ciencia tiene por objeto lo necesario, la prudencia tiene por objeto la acción, acción que es distinta de la producción.

Es evidente que la distinción entre *praxis* y *poiesis* que Arendt esboza en *La condición humana* toma como referente la lectura heideggeriana de *Ética a Nicómaco*.

Taminiaux situará la apropiación de la lectura heideggeriana de *Ética a Nicómaco* como el punto de partida de la reflexión de Hannah Arendt.⁵⁷ Siguiendo en la misma línea interpretativa,

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Aristóteles; *EN I 3*, 1095 a 6

⁵⁷ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre la filosofía y la política*, p. 61.

Taminiaux, afirma que Arendt frente a Heidegger, intenta reapropiarse del sentido político de la categoría aristotélica de la *praxis* para contrastarla con la lectura «especulativa» hecha por Heidegger.

Al intentar dar una respuesta a la pregunta que nos hemos planteado de dónde situar el pensamiento arendtiano, hemos recorrido las distintas posturas defendidas sobre el encasillamiento del pensamiento de Hannah Arendt. Sin embargo, parece que la propia Arendt nos da la respuesta en su carta a Gershom Scholem, de la que podemos destacar las siguientes tesis: la idea de un pensamiento independiente cuyo fundamento habría que buscarlo en otra idea clave, su rechazo a la idea misma de «escuela de pensamiento». Arendt adoptará una posición antiacadémica, si bien reconoce cierta influencia de la tradición del pensamiento alemán: Kant, Nietzsche Heidegger, Walter Benjamín y la tradición del pensamiento del republicanismo cívico.

En Arendt existe una necesidad imperiosa de pensar. Arendt se pregunta ¿De qué vale pensar?, ¿Para que sirve pensar? Para Arendt, el punto de partida de su reflexión teórica será la experiencia, la experiencia vivida. Vuelve a insistir una y otra vez sobre su pensamiento independiente:

«No pertenezco a los intelectuales procedentes de la izquierda alemana»⁵⁸ –y sigue diciendo– «soy independiente. Con lo cual quiero decir, en primer lugar, que no milito en ninguna organización y hablo siempre a título personal. Y también, en segundo lugar, que intento pensar por mí misma...»⁵⁹

Tampoco es clara la tendencia ideológica en el pensamiento de Hannah Arendt, alguno de sus críticos la tachan de conservadora, otros de liberal, unos la sitúan en el ámbito de la derecha, otros en el lado de la izquierda. Sin embargo, la respuesta nos la da ella misma:

«¿Qué es usted? ¿Es conservadora? ¿Forma parte de los liberales? ¿En cuál de las opciones se encuadra usted? –A lo que Arendt contestará– No lo sé. Realmente no lo sé, ni lo he sabido nunca. Y supongo que nunca he asumido una de estas posiciones. Usted sabe que la izquierda piensa que soy conservadora, y los conservadores piensan a menudo que soy de izquierdas, o que voy por libre, o vaya usted a saber qué. Debo decirle que el asunto me deja completamente indiferente (...)

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem.

No pertenezco a ningún grupo. El único grupo al que he pertenecido ha sido. Como usted sabe, a los sionistas (...) Luego rompí con ellos»⁶⁰.

–Y sigue diciendo–:

«Nunca fui socialista. Nunca fui comunista (...) No he pertenecido nunca a los liberales».⁶¹

Para Margaret Canovan, está reticencia a ser encasillada, etiquetada, dentro de una determinada orientación política, esa libertad respecto de convencionalismo, constituye a día de hoy, una de las causas de fascinación del pensamiento político de Hannah Arendt. La autora alemana ha sido reivindicada tanto por la izquierda como por la derecha, en ese sentido, –sostiene Margaret Canovan– que en los últimos años, parece que ha sido la izquierda quien la ha reivindicado con mayor interés. Arendt criticó al capitalismo, a la burguesía, apoyo los movimientos estudiantiles radicales de los años sesenta en los Estados Unidos, criticó la democracia representativa, se declaró una entusiasta de la democracia participativa, celebró las revoluciones. Sin embargo, como dice Margaret Canovan, no sería acertado calificar el pensamiento arendtiano como un pensamiento radical.⁶²

Margaret Canovan rastreará en el pensamiento de Arendt algunos vestigios de conservadurismo. Arendt no sintió ningún tipo de adoración por el mercado, afirmó «no compartir el gran entusiasmo de Marx hacia el sistema capitalista. El pensamiento conservador de Arendt podría caracterizarse como una teoría política de los límites; por ejemplo, en cuanto a las leyes, su función no ha de consistir sólo en garantizar derechos y deberes; sino que tiene que servir de contrapeso, de muro de contención frente a la anarquía y el desorden. Por lo que respecta al tema de la igualdad de derechos, no reside en la naturaleza humana, sino que es el resultado de la acción, es una conquista de la política.

Para Margaret Canovan, «el análisis de la modernidad que Arendt lleva a cabo en términos de procesos que escapan al control, nos da una pista acerca de la clase de conservadurismo que se encuentra en su pensamiento, un conservadurismo que tiene que ver con los límites: los límites a los procesos naturales y a la *hybris* humana»⁶³.

Sobre el pensamiento de Arendt, se ha dicho que se trataba de un «pensamiento sin base». La propia Arendt prefiere hablar de su pensamiento como *Denken ohne Geländer*, de un «pensar sin barandillas».

⁶⁰ «Discusión con amigos y colegas en Toronto», en Hannah Arendt, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Trotta, Madrid, 2010, p. 95.

⁶¹ Ibidem. p. 96.

⁶² Margaret Canovan, «Hannah Arendt como pensadora conservadora», en F. Birulés, Hannah Arendt. *El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 51-75.

⁶³ Ibidem., p. 55.

3. Objeto y método de la obra de Arendt

3.1. Pensamiento y comprensión

No es fácil abordar el pensamiento de Hannah Arendt por lo que se refiere a su objeto y método. Ella siempre defendió que su profesión era la teoría política y no la filosofía política. «Mi profesión si puede hablarse de algo así, es la teoría política. No me siento en modo alguno una filósofa».⁶⁴ Además de, como ella misma manifestaría, «la expresión «filosofía política, expresión que yo evito, está extremadamente sobrecargada por la tradición»⁶⁵. No es una pensadora que haya perseguido elaborar un sistema filosófico, su obra es poco sistemática y no posee un carácter de ortodoxia; su estilo, su escritura tampoco es fácil de clasificar en ninguna escuela o corriente de pensamiento, su trabajo es de carácter teórico y conceptual, su labor parece consistir en describir la realidad, narrar lo que sucede, contando historias y pensando y reflexionando sobre ellas con la finalidad de comprender. No son pocos los autores (I. Berlin, E. Hobsbawn, E. Voegelin, etc.) que la acusan de ser una autora cuyo trabajo resultaría poco claro, falto de coherencia y carente de una metodología. Sus textos a veces resultan difíciles de clasificar. Situada a veces en una línea fenomenológica. (“Soy una especie de fenomenóloga”), en otras en el ámbito existencialista, también hay quienes sitúan la labor arentiana dentro de una línea nietzscheana de reconstrucción metafísica a través de su crítica a la tradición.

Con respecto al ámbito metodológico, Arendt nunca discutió cuestiones de carácter metodológico, lo que tal vez esto propició que se le acusara de ser una autora cuyo trabajo carecía de método alguno. En ese sentido, E. Voegelin señalaba que en *Los orígenes del totalitarismo* era un error hablar de método, pues en su opinión esta obra carecía de tal. La idea de que su pensamiento carece además de método, de claridad conceptual, pues estaría en una línea más bien ecléctica, lo podemos ilustrar, tal y como señala Sánchez Muñoz⁶⁶, con las palabras de I. Berlin:

«Debo admitir que no respeto demasiado las ideas de la dama. Muchas personas notables admiraron su obra. Yo no puedo (...) Todo es una corriente de asociación metafísica libre. Se mueve de una frase a otra sin nexos lógicos, sin vínculos racionales e imaginativos»⁶⁷.

Apunta Sánchez Muñoz⁶⁸, que el propio estilo de Arendt invita al lector a ser malinterpretada, ya que, por ejemplo, no explica el sentido del uso que hace de algunas distinciones conceptuales, rompe el hilo de una determinada argumentación, etc.⁶⁹

⁶⁴ Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión 1930-195*, p. 17.

⁶⁵ *Ibidem.*, p. 18.

⁶⁶ Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, p. 11.

⁶⁷ En Jahanbegloo, R., *Conversations with Isaiah Berlin*, P. Halban Published, 1992, p. 80.

⁶⁸ Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, p. 11.

¿Y qué decir del propósito de su pensamiento? ¿Qué persigue Arendt? ¿Cuál es su objeto? En mi modesta opinión el objeto de su pensamiento se resume en la siguiente tesis: la necesidad de comprender, que se confunde con el propio método. Pensar para comprender, comprender para entender, entender para encontrar el sentido, escribir para rescatar la memoria del olvido.

En una entrevista televisiva que le hizo el periodista Günter Gaus en octubre de 1964, cuando viajó a Europa para promocionar su *Eichmann en Jerusalén*, H. Arendt afirmó que para ella lo esencial era comprender y que la escritura formaba parte de ese proceso de comprensión⁷⁰.

Como se puede apreciar, el deseo de comprender, de buscar significado es algo que siempre ha estado presente en todos los trabajos de Hannah Arendt. En *Entre el pasado y el futuro*, Arendt señala que su propósito es obtener experiencia de cómo pensar. En esta obra, como la propia Arendt manifiesta, se trata de realizar unos ejercicios de pensamiento político, tomando como punto de partida la experiencia vivida. Estos «ejercicios políticos» parecen estar pensados como una especie de cuestiones, problemas que buscan a través del pensamiento abrir nuevos horizontes. Los ensayos que aquí se encuentran, según la propia Arendt declara, no pretenden establecer criterios ni prescripciones sobre qué hay que pensar, ni mucho menos, qué verdades se tienen que defender.

Conviene que nos detengamos un momento en ese proceso de pensar en su relación con la necesidad de comprender. Para Arendt, la razón tiene necesidad de pensar, aunque para distanciarse de filósofos y metafísicos, considera que el pensamiento, la necesidad de pensar no es patrimonio de nadie, sino de todos. Y aclara en qué consiste esa necesidad de pensar:

«La propia razón tiene necesidad de ejercitarse. Filósofos y metafísicos han hecho de esa capacidad un monopolio. (...) Hemos olvidado que toda criatura humana tiene necesidad de pensar, no de pensar de manera abstracta, no de responder a las cuestiones últimas de Dios»⁷¹.

Insistiendo en esta misma idea y buscando la relación entre pensar y comprender, como actividad de la razón, para buscar significados.

«A la pregunta «¿qué nos hace pensar?» –Contesta Arendt– no puede darse otra respuesta que lo que Kant llamó la «necesidad de la razón»⁷². Arendt distinguirá la facultad de pensar de la facultad de conocer; no olvidemos que para ella, saber y comprender no son lo mismo.

⁶⁹ Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 3.

⁷⁰ «Para mí lo esencial es comprender, yo tengo que comprender. Y escribir forma parte de ello, es parte del proceso de comprensión. (...) Para mí de lo que se trata es del proceso de pensamiento en sí mismo. Cuando consigo desarrollarlo, me doy por satisfecha del todo. Si además logro expresarlo adecuadamente en la escritura, mi satisfacción es doble»⁷⁰, en Arendt, Hannah., *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p. 19.

⁷¹ Hannah Arendt, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Trotta, Madrid, 2010, p. 67.

«Conocimiento y comprensión no son lo mismo, pero están interrelacionados. La comprensión se basa en el conocimiento y el conocimiento no puede proceder sin una comprensión previa, no articulada expresamente. (...). La comprensión precede y sucede al conocimiento»⁷³.

Siguiendo a Kant, Arendt señala que el intelecto busca captar lo que ofrecen los sentidos, pero la razón busca comprender su significado. Uno persigue la verdad, la otra, el significado. No obstante, Arendt no puede negar la interrelación entre la facultad de pensar y la facultad de conocer.

«Al trazar una línea divisoria entre la verdad y el significado, entre conocer y pensar, e insistir en su importancia, no quiero negar que la búsqueda de significado que lleva a cabo el pensamiento y la búsqueda de la verdad propia del conocimiento están conectadas»⁷⁴.

Arendt señala que necesita comprender lo que ha sucedido en referencia al fenómeno totalitario.

«Y esto se concreta, de algún modo, en el sentido de Hegel que usted conoce, donde, como digo, el papel central corresponde a la reconciliación —reconciliación del hombre como ser pensante y racional—. Esto es lo que realmente sucede en el mundo»⁷⁵. Para Arendt no hay más reconciliación que la que se da en el pensamiento.

Para Arendt, pensamiento y acción no son lo mismo, el pensamiento es una facultad de la *vita contemplativa* y la acción es una actividad de la *vita activa*. No obstante, Arendt afirmará que: «Sí creo que el pensamiento influye en la acción —sobre el hombre que actúa, pues el yo que piensa es el mismo que actúa—»⁷⁶

El problema metodológico surge cuando se intenta explicar en términos científicos y positivistas el horror de los campos de exterminio nazi. El totalitarismo, como forma de gobierno, es un fenómeno radicalmente nuevo, algo sin precedentes en la historia, lo que provocará en Arendt la necesidad de un replanteamiento de carácter no sólo epistemológico, sino también metodológico⁷⁷

3.2. Comprensión y política

La necesidad de comprender, en Arendt, busca dar respuestas al sinsentido del horror:

⁷² Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, Paidós, 2002, p. 91.

⁷³ Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, pp. 375-376.

⁷⁴ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 86.

⁷⁵ Hannah Arendt, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, p. 68.

⁷⁶ Hannah Arendt, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, p. 69.

⁷⁷ «Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps», EU. P. .232: «La institución de los campos de concentración y exterminio (...), podría convertirse en ese fenómeno inesperado, ese escollo en el camino hacia el verdadero entendimiento de la política y la sociedad contemporánea que debería hacer que los científicos sociales y los historiadores reconsideren sus preconcepciones, hasta entoces incuestionadas, con respecto al curso del mundo y la conducta humana».

«¿Qué ha sucedido? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo ha podido suceder?»⁷⁸ La respuesta a estos grandes interrogantes de raigambre kantiana (que nos recuerdan a los tres intereses de la razón, el interés teórico «¿Qué puedo saber?», el interés práctico, «¿Qué debo hacer?», el interés teórico práctico, «¿Qué me cabe esperar si hago lo que debo?»). Estas tres cuestiones se resumirán luego en una sola «¿Qué es el hombre?»), se encuentra en la necesidad de comprender en Arendt. Dar respuesta a estas grandes cuestiones es comprender.

En el prólogo a la primera edición inglesa de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt expone lo que para ella significa comprender:

«Comprender no significa negar lo que nos indigna, deducir todavía lo que no ha existido a partir de lo que ya ha existido o explicar fenómenos mediante analogías y generalizaciones, de modo tal que el choque con la realidad y el *shock* de la experiencia dejen de hacerse notar. Comprender quiere decir, más bien, investigar y soportar de manera consciente la carga que nuestro siglo ha puesto sobre nuestros hombros: y hacerlo de una forma que no sea ni negar su existencia ni derrumbarse bajo su peso. Dicho brevemente: mirar la realidad cara a cara y hacerle frente de forma desprejuiciada y atenta sea cual sea su apariencia»⁷⁹. De lo que se trata es de ser capaces de mirar el rostro del mal.

En «*Comprensión y política*», Arendt expone las tesis fundamentales del análisis del problema de la comprensión de los fenómenos políticos. En primer lugar, Arendt va a distinguir la comprensión de la información y del conocimiento científico. Si comprender es una forma de conocer (aunque como veremos más adelante, comprender no es lo mismo que conocer, es una forma de conocimiento distinto al conocimiento científico), la comprensión, a diferencia del conocimiento científico, sí produce resultados equívocos. La comprensión no produce una verdad objetiva, inequívoca, objetiva y cierta como la verdad científica; la verdad no es un resultado, es una pregunta que no deja de buscarse, se trata –como dice Arendt– de un proceso complejo. Para Arendt, y esta es la primera tesis que va a defender, comprender es una actividad sin fin, que se halla en constante cambio y transformación, que nos permite conocer la realidad y reconciliarnos con ella⁸⁰.

Arendt distinguirá entre la reconciliación inherente a la comprensión y el perdón. «Perdonar (...) es una acción singular y culmina en un acto singular. Comprender no tiene fin y no puede por tanto producir resultados definitivos»⁸¹.

⁷⁸ OT, p. 402.

⁷⁹ «Preface to the First Edition»(1950), en OT n.º 099; en alemán n.º 308, p. 12.

⁸⁰ Hannah Arendt, «Comprensión y política», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p. 371.

⁸¹ Hannah Arendt, «Comprensión y política» en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p. 371.

El acto de comprender, para Arendt, no acaba en un solo acto; sino que, por el contrario, nos acompaña durante toda la vida. Comprender y existir son las dos caras de una misma moneda. El acto de comprender se sitúa entre el nacimiento (natalidad) y la muerte (mortalidad). Es inherente a la propia condición humana.

“La comprensión —dice Arendt—comienza con el nacimiento y acaba con la muerte”⁸²

La pensadora alemana necesita comprender, necesita encontrar respuestas a lo que ha ocurrido, necesita seguir habitando este mundo; no podemos hacer como si no hubiese ocurrido nada, tenemos que mirar el pasado, enfrentarnos a él, pues de lo que se trata es de que a través de la comprensión podamos reconciliarnos con el mundo.

En *Hombres en tiempos de oscuridad*, Arendt refuerza estas tesis:

«Lo difícil que resulta encontrar una actitud razonable queda tal vez más claramente expresada en el tópico de que aún «no se ha dominado» el pasado y en la convicción que mantienen especialmente hombres de buena voluntad de que lo primero que hay que hacer es comenzar a «dominarlo» (...) Lo mejor que puede lograrse es saber con precisión qué fue, soportar este conocimiento y luego aguardar y ver qué resulta de este conocimiento y del hecho de soportarlo (...) no podemos dominar el pasado en la medida que no podemos hacer como si no hubiera acontecido»⁸³.

La comprensión busca encontrar el sentido. «El resultado del comprender es el significado, que nosotros engendramos en el proceso mismo de vivir en tanto en cuanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y sufrimos»⁸⁴. No se cansará en insistir en la idea de que la radical novedad del fenómeno totalitario nos ha dejado sin categorías que permitan la comprensión.

«El acontecimiento mismo, el fenómeno que intentamos —y tenemos que intentar— comprender nos ha privado de nuestras herramientas tradicionales de comprensión»⁸⁵.

Para Arendt, la experiencia totalitaria ha roto el hilo de la tradición, ha provocado la incapacidad de comprender desde las categorías de la tradición del pensamiento político. Afirmará: «La dominación totalitaria (...) ha roto la continuidad de la historia occidental. La ruptura de nuestra tradición es ahora un hecho consumado»⁸⁶. En definitiva, la ruptura y pérdida

⁸² Hannah Arendt, «Comprensión y política» en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p. 371.

⁸³ Hannah Arendt, «Sobre la humanidad en tiempos de la oscuridad: reflexiones sobre Lessing», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, p. 30-31.

⁸⁴ Hannah Arendt, «Comprensión y política», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p.373.

⁸⁵ *Ibidem.*, p. 374.

⁸⁶ Hannah Arendt, «La tradición y la época moderna», en *Entre el pasado y el futuro*, pp. 32-33.

de la tradición que ha producido el fenómeno totalitario nos ha traído no sólo una crisis metodológica, sino también epistemológica y moral.

Todo conocimiento persigue alcanzar la verdad, todo pensamiento busca encontrar sentido, significado. Si bien conocimiento y comprensión se hallan interrelacionados, saber y comprender no son lo mismo. La comprensión se fundamenta en el conocimiento y el conocimiento requiere de una comprensión previa para proceder⁸⁷. En la distinción arendtiana entre comprender y saber podemos adivinar la cierta procedencia de una lectura kantiana: la distinción entre entendimiento y razón.

Por último, la comprensión en Arendt nos remite a la estructura circular de pregunta-respuesta. Se trata de un proceso de comprensión hermenéutica que presenta una estructura circular de pregunta-respuesta, de diálogo Yo-Tú. La pregunta arendtiana se origina en el presente y desde la experiencia vivida, el terror del fenómeno totalitario, dentro de unas coordenadas espacio-temporales, Alemania 1930-1954. Arendt, como interprete, asume la carga de su tiempo e intenta comprender, con y desde el hilo de la tradición que ha quedado roto, que nos ha desprovisto de categorías desde las cuales entender y comprender. En este sentido, Arendt apunta otra de sus tesis sobre el acto de comprender: «La verdadera comprensión no se cansa del interminable diálogo y de «los círculos viciosos»⁸⁸.

La influencia de la hermenéutica en el pensamiento de Arendt se pone de manifiesto una y otra vez: «igual que la conversación, la interpretación es un círculo encerrado en la dialéctica de pregunta y respuesta. Es una verdadera relación vital histórica, que se realiza en el medio del lenguaje y que también en el caso de la interpretación de textos podemos denominar «conversación». La lingüisticidad de la comprensión es la concreción de la historia efectual»⁸⁹.

La verdadera comprensión no se cansa de la estructura dialógica circular pregunta-respuesta, del diálogo yo-tu. Arendt confiará en la facultad de la imaginación para poder orientar el proceso de la comprensión, al sostener que «solo la imaginación nos permite ver las cosas en la perspectiva adecuada; nos hace suficientemente fuertes para poner a cierta distancia temporal lo que se halla demasiado próximo, de modo que podamos verlo y comprenderlo no sesgada ni prejuiciosamente; nos hace suficientemente generosos para tender puentes sobre los abismos de lo remoto, hasta que podamos ver y comprender todo lo que está demasiado alejado de nosotros como si fuera un asunto personal nuestro. Este distanciarse de ciertas cosas y tender puentes hacia otras es parte del diálogo de la comprensión, para cuyos propósitos la experiencia directa

⁸⁷ Hannah Arendt, «Comprensión y política», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p. 375.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 392.

⁸⁹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2012, pp.467-468.

establece un contacto demasiado próximo y el mero conocimiento levanta barreras artificiales»⁹⁰.

En este fragmento, Arendt alude a la importancia hermenéutica de la «distancia temporal». Este concepto se refiere al tiempo que media entre el que quiere comprender (Arendt) y aquello que se quiere comprender (el fenómeno totalitario). El intérprete es un «yo» que se encuentra instalado en un eterno presente, en una brecha temporal, desde la que intenta, con su comprensión, buscar respuestas, mediar entre el pasado y el futuro. Los prejuicios encuentran su origen en esta distancia temporal. La dimensión ontológica de la temporalidad del intérprete y de aquello que se quiere comprender los hace extraños, pero a la vez, la condición de posibilidad de mediación que hará posible la comprensión.

Por otra parte, la distancia temporal disolverá prejuicios que imposibilitan la comprensión. Por consiguiente, la distancia temporal se constituirá en una generadora de sentido.

Para profundizar sobre el tema de la comprensión como propuesta metodológica y epistemológica en Arendt, convendrá que estudiemos un artículo en el que analiza la posibilidad de combatir el fenómeno totalitario sin necesidad de comprenderlo. Se trata del artículo titulado «*De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión*». En este artículo, Arendt parte de la tesis de que la comprensión va acompañada una actitud beligerante contra el totalitarismo al sostener que «para combatir el totalitarismo se necesita comprender una sola cosa: el totalitarismo es la más radical negación de la libertad»⁹¹. La comprensión se presenta como una forma de resistencia y testimonio de la experiencia totalitaria.

Sin embargo, para Arendt, la negación de la libertad no constituye la naturaleza esencial del fenómeno totalitario, pues, las tiranías y las dictaduras son ejemplos de formas de gobiernos que suponen una negación de la libertad. En este sentido dirá Arendt: «Pero esta negación de la libertad es común a todas las tiranías y no es de primera importancia a la hora de comprender la naturaleza peculiar del totalitarismo»⁹².

Arendt acude al lenguaje como medio de experiencia hermenéutica, como medio de comprensión. El lenguaje será el medio en que se realiza la comprensión misma, por tanto, Arendt buscará comprender el significado del concepto «totalitarismo».

Por otra parte, Young-Bruehl, especialista en el pensamiento arendtiano, escribirá: «Denominaba su método «análisis conceptual» y su tarea consistía en encontrar «de dónde

⁹⁰ Hannah Arendt, «Comprensión y política», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p. 393.

⁹¹ Hannah Arendt, «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p. 395.

⁹² Hannah Arendt, «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p. 395.

proceden los conceptos. Con la ayuda de la filología o del análisis lingüístico, siguió la huella de los conceptos políticos, hasta las experiencias históricas concretas y generalmente políticas, que dieron vida a los mismos. El segundo paso era calibrar hasta qué punto un concepto determinado se había alejado de sus orígenes y trazar además la imbricación de los conceptos durante el transcurso del tiempo, señalando puntos de confusión lingüística y conceptual. Dicho de otra manera: Hannah Arendt practicó una especie de fenomenología»⁹³.

Parece pues, que para Arendt, el «análisis de los conceptos», en este caso, el de totalitarismo, es esencial para desentrañar el significado. Para nuestra autora, los conceptos serán clave para determinar el sentido de aquello que se pretende comprender. Y en este proceso de comprensión, el lenguaje se constituye como un medio esencial de la comprensión, pues «todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete»⁹⁴.

Por eso, Arendt recurre de nuevo a Montesquieu. Para Arendt, Montesquieu se preguntará por la «naturaleza»; es decir, por aquello que hace que un gobierno sea lo que es, pero también por los «principios»; es decir, por que es lo que hace que un gobierno actúe como actúa. Esto será determinante para establecer el correspondiente paralelismo para determinar cuál es la esencia del totalitarismo y cuáles son los principios de movimiento de dicha forma de gobierno.⁹⁵

Para Arendt, la pregunta por la «estructura particular» de un gobierno y por un «principio» de acción particular inician el diálogo hermenéutico que nos permitirá comprender la naturaleza del gobierno totalitario. Una vez más Arendt apela a las fuentes de la tradición en busca de respuestas. La lectura de Montesquieu le llevará a Kant, pues según Arendt, «curiosamente, fue Kant, y no Montesquieu quien redefinió la estructura de los gobiernos de acuerdo con los principios del propio Montesquieu»⁹⁶. Kant, en *La paz perpetua*, distinguirá entre «formas de dominación» y formas de gobierno. Las formas de dominación se distinguen en función de otra categoría política: el poder. Las formas de dominación serán ilegales y las formas de gobierno serán legales, pues se amparan en la categoría de «ley».

Arendt, en la comprensión del fenómeno totalitario, utilizará, además de Montesquieu, la distinción kantiana entre formas de dominación (gobiernos despóticos) y formas de gobierno (república). Para Arendt, el «principio» que pone en movimiento un gobierno y orienta sus

⁹³ Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Yale Univ. Press, 1982, p. 406.

⁹⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, p. 467.

⁹⁵ Arendt, Hannah., «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p. 396-397: «Montesquieu fue el último en inquirir acerca de la naturaleza del gobierno, es decir, el último en preguntarse qué hace que el gobierno sea lo que es (...). Pero Montesquieu añadió a ésta una segunda cuestión que es enteramente original: ¿Qué hace que un gobierno actúe como actúa? Descubrió, pues, que cada gobierno no sólo tiene su «estructura particular», sino también un “principio” particular que lo pone en movimiento».

⁹⁶ *Ibidem.*, p. 397.

acciones introducirá una idea clave: la del proceso histórico en las estructuras de gobierno. Sostendrá que los principios que guían y orientan las acciones (virtud, honor y miedo, según Montesquieu) son criterios para la vida pública de los ciudadanos. Montesquieu, planteará, según Arendt, un problema fundamental: la distinción entre ciudadano e individuo, problema que en el pensamiento político moderno se replantea en términos de distinción entre esfera pública y esfera privada.⁹⁷

En la tarea de comprender la naturaleza del totalitarismo y tomando como fundamento la filosofía política de la tradición, Arendt planteará, de nuevo, las preguntas fundamentales: la pregunta por la naturaleza y el principio que la pone en movimiento. Puesto que hemos afirmado que el totalitarismo es un fenómeno radicalmente nuevo y que desafía toda comprensión, con respecto a la pregunta por la naturaleza del fenómeno totalitario, Arendt empezará, por un lado, tomando en consideración la distinción moderna entre gobierno legal, constitucional o republicano; y por otra, la diferencia entre gobierno legal y gobierno ilegal. Para Arendt estas distinciones plantean antinomias y paralogismos importantes que dificultan la comprensión.

«El régimen totalitario es «ilegal» en la medida en que desafía a la ley positiva; pero no es arbitrario en la medida en que obedece con estricta lógica y ejecuta con escrupulosa compulsión las leyes de la Historia o de la naturaleza. La pretensión del dominio totalitario, monstruosa, pero de apariencia incontestable, es que, lejos de ser «ilegal», bebe directamente de las fuentes de autoridad de que todas las leyes positivas –basadas en la «ley natural» o en la costumbre y la tradición, o en el hecho histórico de la revelación divina– recibe su legitimación última»⁹⁸.

Las mismas fuentes que fundamentaran los derechos humanos servirán para dar legitimidad al fenómeno totalitario; la contradicción no podrá ser mayor. Aunque, como nos advierte Arendt, la propia categoría de «ley» ha cambiado de significado. Si la «ley» denotaba estabilidad, permanencia e inmutabilidad, eternidad, ahora, la ley significa movimiento, cambio. En la interpretación totalitaria todas las leyes se vuelven, en cambio, leyes de movimiento. La naturaleza o la Historia ya no son fuentes estabilizadoras de autoridad para las leyes que gobiernan las acciones de los hombres mortales, sino que ellas mismas son movimientos (...) El término mismo de «ley» ha cambiado de significado; de denotar el marco de estabilidad en el

⁹⁷ Hannah Arendt, «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, pp. 399-400.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 408-409.

seno del cual las acciones humanas debían tener lugar, y se permitía que tuvieran lugar, se ha convertido en la pura expresión de estos movimientos mismos»⁹⁹.

Arendt descubrirá que la ideología y el terror son dos elementos esenciales de esa «estructura particular» y ese «principio» que conforman el fenómeno totalitario. Su función será la de erradicar y acabar con la libertad, haciendo desaparecer el espacio donde ésta se hace realidad¹⁰⁰.

3.3. Metáfora, política e ideología

Es propio del estilo arendtiano la utilización de la metáfora como medio de expresión filosófica. En este texto encontramos numerosas muestras de ello. La dicotomía «desierto-oasis», para distinguir el fenómeno totalitario que erradica la libertad y la frescura del espacio de la política y la libertad, la metáfora de la soledad que describe el aislamiento e individualismo que caracteriza la sociedad moderna, la ausencia por tanto del amor al prójimo. En este sentido, Fina Birulés afirmará que «Hannah Arendt utilizaba las metáforas del «desierto» y del «oasis» para dar cuenta de lo que irrumpió en el ámbito de lo real con una terrible originalidad, la experiencia de los totalitarismos y el desarrollo de las posibilidades de aniquilación. En la época moderna con la progresiva sustitución de lo político por lo social, el mundo, como espacio público se ha ido deshabitando y ya no ilumina, ya no permite hacer visible el quién (...) el avance del desierto está vinculado a la pérdida del mundo»¹⁰¹.

El «desierto», como metáfora de la anti-política, representa la sociedad de individuos aislados, atomizados, sin ningún tipo de relación; sin embargo, Arendt entiende la política como un espacio de relación. Es pues evidente –dirá Arendt–la estrecha relación que existe entre gobierno despótico y gobierno totalitario.

Una razón para identificar el totalitarismo con la tiranía pura reside en que tanto en una forma de gobierno como en la otra, todo el poder se concentra en manos de una sola persona (Nerón, Führer-Prinzip, Stalin). Una sola voluntad que domina sobre las demás. Sin embargo, para Arendt, la comprensión de la naturaleza del totalitarismo, nos advierte que el fenómeno totalitario no puede compararse con las tiranías de el pasado ni mucho menos con las dictaduras

⁹⁹ Hannah Arendt, «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p. 410.

¹⁰⁰ «El espacio que necesita la libertad para realizarse se transforma en un desierto cuando la arbitrariedad de los tiranos destruye los límites de las leyes que preservan y garantizan a cada uno el ámbito de libertad. El miedo es el principio de los movimientos humanos en este desierto de soledad y ausencia de prójimos (...) El desierto en que se mueven estos hombres atomizados por el miedo, conserva una imagen, aunque distorsionada, del espacio que necesita la libertad humana».

¹⁰¹ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 27-28

contemporáneas¹⁰². El totalitarismo carece de precedentes, pues funda realidades hasta ahora inexistentes. «La tiranía totalitaria carece de precedentes en tanto en cuanto funde juntas a las personas en un desierto de aislamiento y atomización y a continuación introduce un gigantesco movimiento en la paz del cementerio».

Arendt no encontrará en ninguno de los principios esgrimidos por Montesquieu (virtud, honor y miedo) el principio del movimiento que sea capaz de poner en marcha esta forma de gobierno. Para Arendt se trata de algo mucho peor, se trata de crear una nueva raza de individuos, desprovistos de libertad, sometidos a la ley de la Naturaleza o de la Historia.

«El totalitarismo descansa sobre un nuevo principio, que como tal exime por entero de la acción humana en cuanto acciones libres, y sustituye hasta el deseo y la voluntad de actuar por el ansia y la necesidad de penetrar en las leyes del movimiento conforme a las que funciona el terror»¹⁰³.

La ideología es el nuevo principio de acción del gobierno totalitario.

«Únicamente en las manos del nuevo tipo de gobiernos totalitarios llegan las ideologías a convertirse en el motor que dirige la acción política, y esto en el doble sentido de que las ideología determinan las acciones políticas del gobernante y las hace tolerables a la población gobernada»¹⁰⁴. Para Arendt, «las ideologías son sistemas de explicación del mundo y la vida que pretenden explicarlo todo, el pasado, el futuro, sin necesidad de ulterior contrastación con la experiencia efectiva»¹⁰⁵. La ideología es el instrumento del que se sirve el totalitarismo para construir una nueva realidad para los nuevos seres que habrán de habitarla (hombres superfluos). Se trata de transformar la realidad y a la propia naturaleza humana. La ideología persigue acabar con la acción espontánea e incierta, con lo imprevisible, con lo contingente; se trata de acabar con la pluralidad y la libertad en el espacio de la política.

Arendt sostiene que la filosofía occidental había afirmado que la «realidad es verdad», la verdad entendida como la «*adequatio rei et intellectus*», según Arendt, los totalitarismos, tomando como fundamento este principio ontológico de la verdad, habían deducido de éste que en la medida en que podemos fabricar la verdad podemos fabricar la realidad¹⁰⁶. Aquí podemos ver las relaciones existentes entre totalitarismo, ideología, verdad y realidad.

La estructura de la lógica de las ideologías permite crear «ficciones», «ilusiones» de una realidad que no existe, un lugar donde pueden liberarse de la experiencia de la realidad los

¹⁰² Hannah Arendt, «De la naturaleza del totalitarismo», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, pp. 415-417

¹⁰³ *Ibidem*, p. 420.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 421

¹⁰⁶ Hannah Arendt., «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p. 426.

«recién de llegados» (la nueva especie resultante del proceso de adoctrinamiento). El producto resultante de todo esto es una sociedad de individuos aislados que no comparten ningún espacio común, son átomos individuales que conforman una sociedad atomizada. «Con los términos «sociedad atomizada» e «individuos aislados»—indica Arendt— significamos un estado de cosas en que las personas viven juntas sin tener nada en común, sin compartir ningún ámbito visible y tangible del mundo»¹⁰⁷.

Arendt, finalmente, desvelará el producto final del fenómeno totalitario, las notas que caracterizan la moderna sociedad de masas: desarraigo, incomunicación, aislamiento, soledad y condición superflua.

En esta misma línea, y sin abandonar la cuestión metodológica, Arendt verá en la narración de historias un nuevo recurso metodológico que le permitirá arrojar luz en esa tarea de la necesidad de comprender. La narración de relatos nos permite recuperar el pasado, recordar historias que nos permitan comprender el mundo, reconciliarnos con él. Herodoto, a quien Cicerón llamó el padre de la historia, sostendría que «La tarea de la historia —salvar las hazañas humanas de la trivialidad que se deriva del olvido»¹⁰⁸.

Se trata de recuperar la memoria de las grandes gestas y hazañas humanas, salvar la inmortalidad de las acciones humanas, mediante la narración de las historias. Para Arendt, «lo extraordinario» será el tema de la historia: «situaciones, hazañas o acontecimientos singulares interrumpen el movimiento circular de la vida biológica»¹⁰⁹.

En mi opinión, tal y como sostuve al inicio de esta argumentación, el problema de la comprensión no es sólo un problema de carácter metodológico, sino también filosófico. Las razones que apoyan esta tesis y que fundamentarían la importancia de la narración de historias en la comprensión de las categorías políticas arendtianas, tienen su punto de partida en la réplica de Hannah Arendt al profesor Voegelin. Para Arendt, la crítica de Voegelin plantearía cuestiones metodológicas y epistemológicas. «Él plantea ciertas cuestiones muy generales de método, por una parte, y de implicaciones filosóficas generales por otra. Ambos aspectos van unidos...»¹¹⁰. Arendt es consciente de la dificultad de explicar el planteamiento metodológico que ha seguido, aunque eso no significa que no lo haya. Afirma que «Sé también que no he sido capaz de explicar el método particular que yo he empleado y tampoco de dar razón de un planteamiento que es relativamente inusual; inusual no ya en relación con diferentes asuntos

¹⁰⁷ Ibidem., p. 429.

¹⁰⁸ Hannah Arendt, «El concepto de historia: antiguo y moderno», en *Entre el pasado y el futuro*, p. 49.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 50.

¹¹⁰ Hannah Arendt, «Una réplica a Eric Voegelin», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p.483

históricos y políticos tratados (...), sino en relación con el campo íntegro de las ciencias políticas e históricas como tal»¹¹¹.

Por otro lado, en relación con el problema de la memoria y el compromiso, sostendrá la necesidad no de preservar, sino de destruir el fenómeno totalitario, en ese sentido afirmará que:

«Mi primer problema era, pues, cómo escribir históricamente acerca de algo, el totalitarismo, que yo no quería conservar, sino que, al contrario, me sentía comprometida en destruir»¹¹².

3.4. La tradición oculta

Arendt utilizará las novelas y los personajes de grandes autores como método de comprensión de su crítica a la modernidad. Los personajes de las novelas de Kafka retratan una sociedad de «absolutos nadie», describirán una sociedad habitada por «hombres sin atributos». «Los héroes de Kafka se enfrentan a una sociedad con una agresión consciente y deliberada».¹¹³ El personaje kafkiano es un absoluto nadie preso del aparato burocrático, se trata de una pieza más del engranaje de la máquina burocrática. La fuerza de la maquinaria atrapa y somete a sus personajes a los que convierte en seres superfluos, hombres sin rostro, sin identidad. El dominio, la sumisión se consiguen a través de un proceso de adoctrinamiento que consigue infundir un sentimiento de culpabilidad en los personajes. La política reducida a mera gestión administrativa se diluye en el entramado de un sistema asfixiante. Su novela *El proceso* es una crítica a la burocracia, a una forma de dominio que fue calificada como el «gobierno de nadie» Kafka, conocedor de la realidad política de su país, sabe que el hombre atrapado por la máquina burocrática ya no tiene salvación, está condenado.

Kafka nos describe un proceso en que la sociedad se ha deificado, la voluntad divina ha sido sustituida por la voluntad de los hombres, el orden necesario ha sustituido las leyes divinas. La crítica kafkiana quiere desvelar una tradición oculta describiendo sus tipos más representativos. *El castillo* nos describe el mismo mundo, un mundo que anticipa una pesadilla que se convertirá en realidad. «El lector de las historias de Kafka pasará muy probablemente por un estadio en que tienda a pensar en el mundo kafkiano de pesadilla como un anticipo, tribal aunque quizá psicológicamente interesante, de un mundo por venir. Pero en realidad este mundo ya ha llegado a ocurrir»¹¹⁴. Para Arendt y sus contemporáneos el mundo kafkiano de pesadilla fue una realidad. El fenómeno totalitario lejos de ser una ficción fue una realidad. El terror que describe Kafka en sus novelas desvela la verdadera esencia de la burocracia «-la sustitución del gobierno

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Ibidem, p.484.

¹¹³ Hannah Arendt, *La tradición oculta*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 67.

¹¹⁴ Hannah Arendt, «Franz Kafka: una reevaluación», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p. 96

por la administración y de las leyes por decretos arbitrarios»¹¹⁵. Las profecías kafkianas desvelan la estructura oculta de una sociedad que se desmorona.

La confirmación de que el mundo descrito por Kafka era una posibilidad real se nos pone de manifiesto en los tiempos recientes. El asunto principal del relato kafkiano es la descripción del funcionamiento de la maquinaria burocrática y de su destrucción. Las historias kafkianas están teñidas de imágenes y descripciones cuyo significado oculto revela una verdad monstruosa e incontestable. Arendt nos recordará, al hilo de estas imágenes descritas en los relatos de Kafka, la metáfora de «la máscara» que utilizará Marcel Proust en *El tiempo recobrado*, en el que describe la sociedad francesa como un baile de máscaras en el que detrás de cada máscara se esconderá el rostro de la muerte. A propósito de la lectura de las novelas de Kafka, Arendt sostiene que en ellas es posible la comprensión, pues a través de los hechos que nos cuenta, podemos encontrar experiencias que nos son comunes a todos.

«Sólo el lector para quien la vida y el mundo y el hombre son tan complicados y tienen tan enorme interés que él quiere hallar alguna verdad a propósito de ellos, y que en consecuencia se vuelve hacia los contadores de historias a fin de comprender experiencias que nos son comunes a todos, únicamente este lector podrá volverse hacia Kafka y sus planos, que, a veces en una página, incluso en una sola frase, ponen a la vista la desnuda estructura de los hechos»¹¹⁶.

Arendt, en la narrativa de Kafka, observará en primer lugar una fase crítica y sólo después una fase de construcción: destruir para volver a construir.

«Para formar parte de un mundo así, de un mundo liberado de todos los fantasmas sangrientos y los hechizos criminales (...) tenía primero que anticipar la destrucción de un mundo mal construido. Merced a esta destrucción anticipada, Kafka portaba la imagen, la figura suprema del hombre como modelo de buena voluntad, del hombre *fabricator mundi*: el constructor del mundo, que puede deshacerse de todas las malas construcciones y reconstruir su mundo».¹¹⁷

En Arendt, también podemos observar esta obra de crítica. Para nuestra autora, la filosofía política de la tradición ha olvidado y ocultado el verdadero sentido de la política, desvelando las estructuras ocultas que han reducido la praxis a póesis, la sustitución de la acción por la fabricación.

En el mismo contexto de infamia, otro testimonio literario en el que reparará Arendt, a propósito de su obra *The World of Yesterday, an Autobiography*, es en la figura de Stefan Zweig. Más allá

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ Hannah Arendt, «Franz Kafka: una reevaluación», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p.100

¹¹⁷ Ibidem, p. 104.

de la filosofía, el análisis crítico arendtiano de la modernidad, adoptará forma de ensayo, de crítica literaria, de arte, de cultura.

Stefan Zweig, en su última obra, describe el mundo al que él pertenecía, el mundo de la literatura, de la belleza, del arte. Testigo de la catástrofe que le tocó vivir, los acontecimientos que tras 1933 cambiaron su vida personal no consiguieron alterar sus convicciones, en las que se mantuvo siempre firme.

Desde la experiencia de la más absoluta desesperación, Zweig fue capaz de describir lo que el mundo le había legado, la fama, la humillación, la buena suerte, el anonimato. Describió una realidad totalmente nueva en la que ya no quedaba nada, reflejó el mundo tal y como era. Péguy, contemporáneo de Zweig, describió la época que Zweig denominó «la época dorada de la seguridad» como «la época en que todas las formas políticas existentes, pese a no ser ya reconocidas como formas legítimas por los pueblos, sobrevivían incomprensiblemente»¹¹⁸. Despotismo en Rusia, burocracia en Austria, regimen marcial de los junkers en Alemania, Tercera República en Francia, las formas políticas y sus instituciones constituían una gran opereta, según Arendt.¹¹⁹

Arendt nos advertirá de que, en la «época dorada de la seguridad», por lo que respecta al ámbito de las relaciones de poder «lo social», adquirirá una gran relevancia. La economía, el desarrollo de las fuerzas industriales y económicas, sustituirá a la política en el ámbito internacional. Poder es sinónimo de poder económico. No es la política quien gobierna, sino la economía; no son los Estados, sino los mercados quienes toman las decisiones. Estas ideas ya las desarrolló Arendt a través de la «esfera de lo social» en su obra *La condición humana*, es por eso por lo que Arendt manifestará que «de este modo, los gobiernos ya no cumplían más que una función de representación vacía de contenido y esta representación se aproximaba cada vez más al teatro, a la opereta»¹²⁰.

Para Arendt, en los primeros capítulos de la obra de Zweig, la situación de los judíos está perfectamente documentada. En ellos vemos como el ideal de aquella generación era el la figura del genio, la fama, que todos ellos veían encarnada en la figura de Goethe en la poesía, en el arte de Rembrandt, en la música Beethoven.

La representación política se había convertido en un drama que necesitaba un espacio para la acción, representación teatral y política se confunden; y es que la situación política hizo posible la inversión ontológica entre ser y aparecer.

¹¹⁸ Arendt, Hannah., *La tradición oculta*, p. 79.

¹¹⁹ Ibidem, p. 79.

¹²⁰ Ibidem.

Según Arendt, Zweig fue siempre fiel a su compromiso estético. En su álbum de Salzburgo coleccionó a sus «contemporáneos ilustres»¹²¹. El apoliticismo del que siempre se jactó, le permitió mantenerse alejado de la política.¹²²

Esta sociedad internacional de intelectuales que empezó a desmoronarse en 1914, para descomponerse definitivamente en 1933, fue el único espacio donde los judíos gozaban de igualdad de derechos.¹²³ En palabras de Arendt, “a Zweig nada le repugnaba más que la enemistad y nada le horrorizaba tanto como la posibilidad de recaer en el anonimato.”¹²⁴ Sin embargo, la catástrofe política hizo que Zweig cayera en el anonimato, le arrebató la fama, su torre de marfil. Para Arendt, es, en su último artículo, “The Great Silence”, donde Zweig se posicionó políticamente y describió una Europa “que se asfixiaba en silencio”¹²⁵

Además de fijarse en grandes narradores y en sus obras como los que acabamos de analizar, Arendt utilizará también las biografías y los relatos trágicos como recursos metodológicos de comprensión política. En *Hombres en tiempos de oscuridad* (en adelante HTO), Arendt hace uso de estos recursos. En esta obra, Arendt reivindicará la importancia del pensamiento y de la política en «tiempos de oscuridad», a través de la luz que producen las palabras y los hechos de las biografías y de las historias narradas.

Nuestro tiempo nos es tan distinto a los que Arendt, y por medio de ella, a Bertold Brecht calificaron de «tiempos de oscuridad». En este texto, Arendt nos describe en qué consiste esa oscuridad:

«Si la función del ámbito público es arrojar luz sobre los asuntos de los hombres proporcionándoles así un espacio de apariencias en el que pueden mostrar de obra y de palabra, para bien o para mal, quiénes son y qué pueden hacer, entonces la oscuridad ha llegado cuando esa luz se ha extinguido víctima de una “brecha de credibilidad” y de un “gobierno invisible”, de un discurso que no revela lo que es sino que barre debajo de la alfombra, y de exhortaciones (morales o de otro tipo) que, bajo el pretexto de sostener viejas verdades, degradan toda verdad a una trivialidad sin sentido»¹²⁶.

La «luz», como metáfora política, simboliza, lo público, la política, la acción, el ámbito de los asuntos humanos que constituye el espacio de aparición; por el contrario, la «oscuridad», otra metáfora anti-política, se asocia con la pérdida de la política, la aparición del mal y la supresión

¹²¹ Hannah Arendt, *La tradición oculta*, p. 84.

¹²² *Ibidem*, p. 76.

¹²³ *Ibidem*, p. 86.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 87.

¹²⁶ Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1990.

de la pluralidad. Pero además, nos describirá cuáles serán sus consecuencias de estos «tiempos de oscuridad»:

«El ámbito público ha perdido el poder de iluminación que formaba parte de su naturaleza original. En los países del mundo occidental, en el que, desde el declive del mundo antiguo, se ha considerado la de emanciparse de la política como una de las libertades básicas, un número cada vez mayor de personas hacen uso de esa libertad y se apartan del mundo y de sus obligaciones en él (...) Pero con cada uno de esos abandonos se le inflige al mundo una pérdida casi demostrable: lo que se pierde es el compromiso específico y, habitualmente, irremplazable que debería haberse formado entre el individuo y sus prójimos»¹²⁷.

La poesía, el arte, el cine y la narración literaria como elementos fundamentales de esta tradición oculta desempeñaron un papel clave en la comprensión crítica de la modernidad. La vida y la obra de estos autores desvelaron «la fragilidad de los asuntos humanos», de la política, al tiempo que iluminaron esos «tiempos de oscuridad» que les tocó vivir¹²⁸

3.5. La amistad como virtud política

En «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: Reflexiones sobre Lessing», Arendt sostiene que Lessing nunca sintió el mundo como su casa, nunca firmó la paz con el mundo en el que vivía. Lessing estaba preocupado por el mundo y su crítica parte de su posición en el mundo en un momento dado. Se trata de una mentalidad que nunca puede dar origen a una visión definitiva del mundo.¹²⁹ Arendt afirmará que «No es el siglo XVIII sino el siglo XIX el que se interpone entre Lessing y nosotros. La obsesión del siglo XIX con la historia y su compromiso con la ideología siguen teniendo tanta importancia en el pensamiento político de nuestra época que nos inclinamos a considerar que el pensamiento completamente libre, que no emplee la historia o la lógica coercitiva como muletas, no posee ninguna autoridad sobre nosotros»¹³⁰.

Por tanto, preocupado por el *Selbstdenken* –el pensar por sí mismo de forma independiente–, afirmó que el pensamiento no surgía del hombre puesto que, para él, el hombre se manifestaba en la acción; eligió esta forma de pensamiento porque, según Arendt, al pensar el hombre descubrió otra forma de acción, otra forma de manifestarse en el mundo.

¹²⁷ Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 4-5.

¹²⁸ Véase la obra de Hannah Arendt, *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, Trotta, Madrid, 2014.

¹²⁹ Hannah Arendt, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: Reflexiones sobre Lessing», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p.18.

¹³⁰ Hannah Arendt, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: Reflexiones sobre Lessing», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p.18.

El pensamiento en Lessing hay que entenderlo, en palabras de Arendt, no como un diálogo silencioso, de un yo consigo mismo, sino como un diálogo anticipado con otros¹³¹. En los tiempos de oscuridad, nos advierte Arendt, el espacio de lo público, de la política, quedó ensombrecido el mundo se tiñó de una dudosa luz del día; la política quedó reducida a lo social, a satisfacer necesidades básicas y a garantizar una libertad individual, vivida en seno de la esfera privada. El resultado de todo ello fue el desprecio de la política: «la historia conoce muchos períodos de tiempos de oscuridad en los que el ámbito de la política quedó ensombrecido y el mundo se tornó tan dudoso que la gente dejó de pedirle a la política otra cosa que no fuera demostrar la debida consideración por sus intereses vitales y la libertad personal. Aquellos que vivieron en tales épocas y fueron formados por ellas, tal vez siempre se sintieron inclinados a despreciar el mundo y el ámbito público»¹³²

La humanidad de la que nos habla Lessing se aprecia a través de la figura de Natán el sabio, donde Arendt encontrará un valor moral de la polis griega: la amistad, la *philia* como condición política. «Para poder apreciar adecuadamente sus posibilidades sólo hemos de pensar en Natán el Sabio, cuyo verdadero tema —«es suficiente cuando se es un ser humano»— atraviesa toda la obra. La súplica « ¡Sea mi amigo! que recorre toda la obra como motivo conductor, corresponde a dicho tema»¹³³.

La dimensión política de la amistad, como creadora de la comunidad política es un tema fundamental en el objetivo arendtiano de recuperar el modelo de la *polis* griega. «El elemento político de la amistad se encuentra en el hecho de que cada uno de los amigos puede comprender, a través del diálogo, la verdad inherente a la opinión del otro. Más que comprender a su amigo en tanto persona, lo que un amigo comprende es de qué manera específicamente articulada se muestra el mundo común del otro, el cual en tanto persona nunca será igual, sino diferente»¹³⁴.

En sus reflexiones sobre Lessing, Arendt escribirá que, tras la victoria aliada, hubo una tendencia a olvidar, a hacer como si no hubiese ocurrido nada, Arendt interpretará esto como una incapacidad para enfrentarnos cara a cara con la realidad¹³⁵ Arendt nos ilustra esta idea a través de una novela de Faulkner titulada *Una fábula*: «se describe muy poco, se explica aún menos y no se «domina» nada en absoluto; su final son lágrimas que el lector derrama y lo que

¹³¹ HTO, p. 20.

¹³² HTO, p. 22.

¹³³ HTO, p. 22.

¹³⁴ Hannah Arendt, «Filosofía y política» en *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, Paidós, Barcelona, p. 29.

¹³⁵ HTO: «Después de la Primera Guerra Mundial experimentamos la práctica de «dominar el mundo» en un torrente de descripciones sobre la guerra que varían enormemente en forma y calidad y, por su puesto, esto no sólo sucedió en Alemania sino en todos los países afectados».

queda más allá de eso es el «efecto trágico» o el «placer trágico» la demoledora emoción que nos da la capacidad de aceptar el hecho de que algo como esta guerra haya podido suceder realmente»¹³⁶.

Memoria, sufrimiento, lamento, reconocimiento y reconciliación, resumen el decir que dialoga desde el presente con el silencio que calla desde el pasado, todo, para poder comprender ¿Qué pasó? ¿Por qué pasó? ¿Por qué no pudimos evitarlo?: «No podemos dominar el pasado en la medida en que no podemos hacer como si no hubiera acontecido. Y la forma de lograrlo es el lamento que surge a partir de cualquier recuerdo»¹³⁷.

Arendt sostendrá que si es posible el dominio del pasado, este consiste en relatar lo que ha sucedido; esta narración da forma a la historia, pero no soluciona nada, no alivia el sufrimiento, no domina nada. Arendt apelará a la labor del poeta y del historiador: «el poeta, (...), y el historiador, (...) tienen la tarea de poner este proceso de narración en movimiento y de involucrarnos en él. Y nosotros, (...) estamos familiarizados en este proceso por nuestra propia experiencia de vida, pues también nosotros tenemos la necesidad de recordar los sucesos significativos de nuestras vidas narrándolos a nosotros mismos y a otras personas»¹³⁸.

Memoria y tiempo, narración y juicio serán categorías que adquirirán una dimensión política en el pensamiento arendtiano.

En opinión de Arendt, humanidad y amistad en Lessing van de la mano. Arendt nos recuerda que en la antigüedad clásica, la amistad es un valor fundamental en la polis griega, algo indispensable para la vida; de hecho, una vida sin amigos no merecía ser vivida. Sin embargo, apunta Arendt, la amistad parece algo relegado a la intimidad, a la esfera de la vida privada. Alude a Rousseau como un ejemplo que concuerda con esta la actitud del hombre moderno, según la cual, y debido a su alienación por el mundo, la esfera privada sería el mejor espacio de aparición donde el individuo puede revelarse en su intimidad y en su privacidad. Y por esto, Arendt nos advierte de la dificultad de comprender la importancia política de la amistad. Para Aristóteles, dirá Arendt, «la amistad entre los ciudadanos, es uno de los requisitos fundamentales del bienestar de la ciudad»¹³⁹.

En el pensamiento aristotélico, la amistad es una virtud o, por lo menos, va acompañada de virtud. Además es indispensable para la vida¹⁴⁰. La amistad parece ser el vínculo que une a las

¹³⁶ HTO, p. 31.

¹³⁷ HTO, p. 31.

¹³⁸ Arendt, Hannah., «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: Reflexiones sobre Lessing», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 32.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 35.

¹⁴⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1155a.

ciudades, y al parecer atrae la atención de los legisladores más incluso que la justicia. Por otra parte, sostendrá que si los ciudadanos practicaran entre sí la amistad, no tendrían en manera alguna necesidad de la justicia; pues si solo son justos, necesitan aún la amistad, y la justicia, en un punto máximo de su perfección, parece tener la naturaleza de la amistad. La amistad es pues necesaria. Aristóteles afirma que las discusiones que suscita la amistad son numerosas: unos la definen como una especie de semejanza y dicen que los semejantes son amigos. Otros, por el contrario, dicen que todos los que tienen alguna semejanza se conducen «unos con otros como alfareros»¹⁴¹

La amistad no podemos tampoco pensarla al margen de la justicia en el pensamiento aristotélico; no es vano, la justicia va a ser la virtud estructural fundamental de la *polis*. La justicia nos prescribe, nos ordena que debemos conceder a los demás un trato justo, equitativo. Sin embargo, la justicia por si sola es insuficiente; por ello, la teoría de la justicia necesita como complemento una teoría de la amistad. La amistad es la actitud del hombre de aceptar a los demás en tanto lo que son, de dejarlos coincidir con su verdadero ser. En ese sentido, Aristóteles sostendrá que: parece que la amistad y justicia se refieren a los mismos objetos y tiene que ver con las mismas personas. En toda asociación parece hallarse la justicia y la amistad. La naturaleza quiere que la obligación de ser justos aumente con la amistad, puesto que la justicia y la amistad se dan entre las mismas personas y tienen una extensión igual.¹⁴²

Sin la amistad entre los ciudadanos, la justicia sería insuficiente para organizar la polis. El sentido político es una constante en la teoría aristotélica de la amistad (*philia*). Para Aristóteles, la amistad es la forma fundamental de toda comunidad humana. El término *philia* se dice de muchas maneras, y puede designar cualquier clase de afecto entre dos personas. El término *philia* en su sentido más estricto implica siempre alguna forma de convivencia institucional, alguna forma de comunidad. La amistad en Aristóteles no pierde nunca su carácter político. Siempre está orientada y dirigida hacia la convivencia social.

La razón de la amistad verdadera es siempre la excelencia (*areté*). Sólo podemos amar verdaderamente a nuestros amigos en cuanto que son excelentes. La excelencia del carácter guarda relación con el orden social: «Parece, como he dicho al principio, que la amistad y la justicia se refieren a las mismas cosas y se dan en las mismas personas. En efecto, en toda comunidad parece haber alguna clase de justicia y también de amistad»¹⁴³.

Aristóteles establece un paralelismo entre las distintas formas de amistad y las formas legítimas de organización política. En ese sentido, en *Ética a Nicómaco*, afirmará que en cada una de las

¹⁴¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1155b.

¹⁴² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1160a.

¹⁴³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 11.

formas de gobierno, la amistad aparece en la misma proporción que la injusticia. La amistad es ante todo un sentimiento de pertenencia a la *polis*. La teoría de la justicia y de la amistad no puede ser entendida si no es en el seno de la comunidad política, único espacio donde es posible el desarrollo de la felicidad tanto individual como colectiva. Es desde ese profundo sentimiento de pertenencia a la comunidad como hay que comprender la teoría jurídico-política de Aristóteles¹⁴⁴.

Tras este breve recordatorio de la concepción de la *philia* en Aristóteles, puede señalarse que Arendt nos recuerda que el discurso constituirá la esencia de la amistad. La palabra, el diálogo, el intercambio de opiniones era lo que mantenía unidos a los ciudadanos de la *polis*. Frente al diálogo íntimo que los individuos sostienen en su intimidad con ellos mismos, la conversación entre amigos, el discurso será lo que hace al mundo un mundo más humano.

En Natán el Sabio, se aprecia el conflicto entre amistad y verdad. No es vano, «la sabiduría de Natán consiste, después de todo, en su disposición a sacrificar la verdad a la amistad»¹⁴⁵. Lo que aquí subyace es la contraposición latente entre verdad y opinión, entre filosofía y política, entre verdad y amistad.

3.6. Narración y política

Siguiendo con la importancia de los relatos y la narración en el ámbito de la comprensión política, Arendt en «*Isak Dinesen 1885-1963*», nos hablará de la importancia de su figura a este propósito. La relevancia de la narración y la historia como modo de comprender lo que de otra forma sería incomprensible, se ponen de manifiesto en la figura de Isak Dinesen.

«Soy una narradora de cuentos y nada más. Lo que me interesa es la historia y la forma de relatarla,»¹⁴⁶ dice Arendt, que utiliza el relato como medio de salvación, de catarsis, de expiación, pero también y sobre todo como modo de soportar el sufrimiento que nos proporciona la experiencia de la memoria, «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.

Para Arendt, la importancia que tienen la narración y la historia en la personalidad de Isak Dinesen es algo patente. «Narrar historias fue lo que, de todos modos, la hizo finalmente sabia y no una «bruja» una «sirena» o una «profetisa» tal como pensaban los que la rodeaban»¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*.

¹⁴⁵ Hannah Arendt, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: Reflexiones sobre Lessing», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 36.

¹⁴⁶ Hannah Arendt, «Isak Dinesen 1885-1963», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 105.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 117.

Arendt se rodeó de novelistas, poetas, de sus relatos y de sus vidas, porque para ella la narración adquiere un papel fundamental en la comprensión del drama político que le tocó vivir. El relato de la historia revelará el sentido oculto de las acciones sólo a aquel que sea capaz de escuchar.

En Arendt, la ficción narrativa permitirá nombrar lo innombrable, decir lo indecible, soportar lo insoportable. Sólo el relato nos salvará de la tragedia de la falta de la memoria. A este respecto, Stefan Zweig escribirá: «Nuestro mundo se ha entenebrecido, porque todos prefirieron la oscuridad del olvido, porque decidieron no seguir soportando por más tiempo la verdad que una vez habían conocido»¹⁴⁸.

En la misma línea hay que situar la figura de Walter Benjamin, quien señalará la función redentora de rescatar del olvido las historias que enhebrarán el sentido de nuestras vidas. En ese sentido Benjamin, en las *Tesis de la Filosofía de la Historia*, afirmará que: «El cronista que narra los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños, da cuenta de una verdad: que nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia. Sólo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado. Lo cual quiere decir: sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos»¹⁴⁹.

En «*Walter Benjamin 1892-1940*», Arendt divide en tres partes su disertación sobre la figura del crítico y ensayista judío alemán. En la primera parte, Arendt sostendrá que la crítica de Adorno a Benjamin da en la diana de lo que verdaderamente le interesaba a este último: los pequeños detalles, los diminutos fragmentos de la realidad. A Benjamin le gustaban las cosas más insignificantes, sentía verdadera devoción por las pequeñas cosas, nunca le interesó elaborar grandes teorías, ni pensamientos definitivos; muy al contrario, su interés se centra en los fenómenos, en los hechos observables, concretos, singulares cuya «significación» sea manifiesta.

En la forma de pensar de Benjamin parece instalarse lo que Arendt calificaría como un pensar poético. A este respecto afirma que: «Lo que resulta tan difícil de comprender en Benjamin es que sin ser poeta pensaba poéticamente y por lo tanto consideraba la metáfora el don más importante»¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Stefan Zweig, «La tragedia de la falta de memoria», en *El legado de Europa*, El Acantilado, Barcelona, p. 288.

¹⁴⁹ Benjamin, Walter, *Discursos ininterrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973, p. 179.

¹⁵⁰ Hannah Arendt, «Walter Benjamin 1892-1940», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, p. 174

Adorno y Scholem culparán a Brecht de la «desastrosa influencia en Benjamin del uso no-dialéctico que éste hace de las categorías marxistas en la interpretación de la realidad, además de su ruptura con la metafísica»¹⁵¹.

Con Brecht, tuvo la oportunidad de practicar lo que el mismo denominó «pensamiento crudo» ¿A qué se refiere con la expresión «pensamiento crudo»? «Lo más importante es aprender a pensar crudamente. El pensamiento crudo es el pensamiento de los grandes», dijo Brecht y Benjamin agregó: «Hay mucha gente que tiene la idea de que un dialéctico es un amante de las sutilidades...Por el contrario, los pensamientos crudos deberían ser parte del pensamiento dialéctico porque no son otra cosa que la relación de la teoría a la práctica...un pensamiento debe ser crudo para entrar en su propia acción»¹⁵².

Para Benjamin, el «pensamiento crudo» se expresaba a través de los modismos y los proverbios del lenguaje. «Los proverbios son escuela de pensamiento crudo», escribirá. En «los tiempos de oscuridad» Benjamin analiza la «capital del siglo XIX», así fue como él mimo llamó a París, donde el «*flâneur*» se convertirá en un elemento clave para la comprensión de sus trabajos. Benjamin buscará en el pasado una forma de redención. La figura del *flâneur* es el hombre que pasea por el pasado, coleccionando, recolectando fragmentos entre las ruinas del presente que puedan ayudar a recomponer el pasado. Benjamin, en las tesis sobre la filosofía de la historia, recogerá la importancia de estos temas: «El cronista que numera los acontecimientos sin distinguir entre los pequeños y los grandes tiene en cuenta la verdad de que nada de lo que se ha verificado está perdido para la historia. Por cierto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Esto quiere decir que sólo para la humanidad redimida es citable el pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierten en una *citation à l'ordre du jour*, este día es precisamente el día del Juicio Final»¹⁵³.

Benjamin, en un comentario a una bellísima parábola de Kafka, defenderá la importancia de rescatar la memoria del olvido, de rescatar el recuerdo del pasado. «[...] la verdadera medida de la vida es el recuerdo. Atraviesa la vida, retrospectivamente, como un relámpago. Con tanta rapidez como vuelve a hojear un par de páginas, llega el recuerdo desde la aldea más próxima al lugar en el que el caballero tomó su resolución. Que aquel para el cual, como para los antiguos, se haya la vida transformado en texto, lea dicho texto hacia atrás. Sólo así se encontrará consigo mismo, y sólo así –huyendo del presente– podrá entenderlo»¹⁵⁴.

¹⁵¹ Ibidem, p. 175.

¹⁵² Ibidem, p. 176.

¹⁵³ Benjamin, W., «Tesis de filosofía de la historia», Angelus novus, p. 78. Citado en Hannah Arendt, *Conferencias sobre filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 270.

¹⁵⁴ Benjamin, W., «Conversations with Brecht», en Bloch, E. y otros., *Aesthetics and Politics*, Londres, New Left Books, 1977, p.91 (trad. cast.: «Conversaciones con Brecht», en *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*, Taurus,

En este ensayo se aprecia un hilo conductor que unirá la figura de Benjamin a las de Kafka y Graus: su condición de judíos intelectuales determinará su vida social¹⁵⁵.

¿Qué opciones les quedaban a estos intelectuales ante lo que el propio Kafka denominó la pérdida de la realidad? El sionismo y el comunismo. Aunque Benjamin mantuvo ambas opciones abiertas, no optó por ninguna de ellas¹⁵⁶.

El problema de la cuestión judía, para esta generación de judíos alemanes que hablaban y escribían alemán, se agravó por el hecho de que no deseaban volver a la condición de rebaño, no porque creyeran en el «progreso», sino porque para todos ellos todas las tradiciones y culturas eran cuestionables. Benjamin consideró decisivo este cuestionamiento de la importancia del pasado y de la tradición occidental.

En la tercera parte de este ensayo, «El pescador de perlas», Arendt escribe que ante la ruptura de la tradición y la pérdida de autoridad, Benjamin tuvo que «descubrir nuevas formas de tratar con el pasado»¹⁵⁷. Y es aquí donde adquiere relevancia la expresión «coleccionista de perlas», una de las mayores pasiones de Benjamin era la de coleccionar, y dentro de esas colecciones estaban las citas.¹⁵⁸ La función y el significado de estas citas se encuentran en la desesperación de la experiencia vivida y su deseo de cambiarla.

Por último, Arendt insistirá en la importancia de estos fragmentos del pensamiento para intentar comprender las ruinas y miserias del tiempo que nos han tocado vivir. «Fragmentos de un pensamiento», como algo «rico y extraño» y tal vez como eternos Urphänomene (fenómenos originarios)¹⁵⁹.

3.7. Identidad y narración. Los relatos biográficos

Por último, y para acabar con este apartado, citaremos algún otro ejemplo, que subraye la importancia de los relatos biográficos en los que la relación entre identidad y narración es una constante.

Madrid, 1975 [1998], p. 143). La historia de Kafka, de la que Benjamin ofrece su exégesis, es la aldea más próxima. Citado en Arendt, Hannah., *Conferencias sobre filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 270.

¹⁵⁵ Ibidem, p.191: «Para los intelectuales, sin embargo, tenía mucha importancia, porque su condición de judíos, que casi no jugaba ningún papel en su régimen espiritual, determinaba su vida social en un grado extraordinario y por lo tanto se presentaba ante ellos como una cuestión moral de primer orden».

¹⁵⁶ Hannah Arendt, «Walter Benjamin 1892-1940», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 2006, p. 195: «Para los judíos de esa generación (Kafka y Moritz Goldstein eran unos diez años mayores que Benjamin) las formas de rebelión disponibles eran el sionismo y el comunismo (...) Ambas eran vías de escape de la ilusión a la realidad (...) De manera notable y tal vez única, Benjamin se mantuvo ambos caminos abiertos durante años»¹⁵⁶.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 200.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 200: «Las citas en mis trabajos son como ladrones junto a la carretera que realizan un ataque armado y exoneran a un holgazán de sus convicciones».

¹⁵⁹ Ibidem, p. 213.

La biografía de Hannah Arendt sobre la figura de Rahel Varnhagen, en la que la propia autora se vio identificada, es un texto fundamental donde se trata el problema de la identidad. En una carta a Jaspers, Arendt le advierte de la provisionalidad de sus comentarios sobre un texto que le había enviado sobre una ponencia de Rahel Varnhagen¹⁶⁰.

Ante alguna de las opiniones vertidas sobre esta obra: «abstracta», «lenta», «confusa», «estática»,¹⁶¹ y la crítica que también recibe desde el punto de vista metodológico, Arendt expresará cuál es la intención de esta biografía sobre Rahel Varnhagen: «Lo único que me interesaba era narrar la historia de la vida de Rahel como ella misma la hubiera contado. [...] Por tanto, mi retrato sigue lo más fielmente posible las reflexiones sobre ella misma, aunque expresado naturalmente en un lenguaje diferente y que no sólo consiste en variaciones sobre citas»¹⁶².

A través de la figura de Rahel, Arendt expondrá la categoría de «paria política». Arendt se encarnará en la figura de Rahel para expresar la conciencia política femenina, el papel que desempeñará la mujer en la filosofía política de Hannah Arendt. La expresión como «ella misma la hubiera contado», podría llevarnos a ver en Arendt una cierta defensa del feminismo a través de la vida de Rahel.

La vida de Rahel Varnhagen puede admitir varias lecturas, si bien la que más nos interesa aquí es la política. La obra tocará temas como la identidad y condición judía, que a nuestro juicio determinará una cierta comprensión de la filosofía política de Hannah Arendt; tal es así, que la condición de judía hará que el concepto de destino adquiera una relevancia capital¹⁶³. En la vida de Rahel Varnhagen, su destino, sostendrá Arendt, hará que Rahel adopte una actitud de cierta pasividad, un cierto rechazo a actuar a decidir, en definitiva, un rechazo a la vida política. Arendt criticará la postura de pasividad y de falta de compromiso, en definitiva, de apoliticismo que parece caracterizar a Rahel¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Hannah Arendt, *Lo que quiero es comprender*, Trotta, Madrid, p. 184: «Sólo quiero hacer algún comentario muy provisional sobre sus opiniones. No he intentado (o al menos, no soy consciente de haberlo hecho) «fundamentar» la existencia de Rahel a través del judaísmo. Esta ponencia sólo pretende ser un trabajo preparatorio que debe mostrar que sobre la base de ser judío puede brotar una determinada posibilidad de existencia, que de un modo totalmente provisional e indicativo he llamado «destino».

¹⁶¹ Manuel Cruz (compilador)., «La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt, Seyla Benhabib», en *El siglo de Hannah Arendt*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 20.

¹⁶² *Ibidem*, p. 20.

¹⁶³ Manuel Cruz, (compilador)., «La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt, Seyla Benhabib», en *El siglo de Hannah Arendt*, Paidós, Barcelona, Paidós, 2006, p. 25: «Todos tienen un destino que sabe que tipo de destino tiene él».

¹⁶⁴ *Ibidem*: «¿Qué estoy haciendo?» de Rahel. «—Nada. Estoy permitiendo que la vida llueva sobre mí».

La búsqueda de su propia interioridad, la vuelta a la intimidad, hará que Rahel se retire del «mundo», de lo público y busque refugio en el ámbito de lo privado¹⁶⁵

Las «armas de mujer» serán esenciales en esa búsqueda de su identidad y de un lugar en el mundo. «Las estrategias de Rahel para enfrentar el destino de su judaísmo eran características femeninas: asimilación y aceptación mediante relaciones amorosas, cortejamientos y, por último, matrimonio con hombres cristianos»¹⁶⁶.

En Rahel existe una necesidad de búsqueda de encontrar el «mundo» que le ha sido negado por su doble condición: ser mujer y ser judía. El mundo que anhelaba Rahel era el mundo de la pluralidad, del estar entre otras personas; este mundo del que hablamos fue recuperado por un breve espacio de tiempo; me estoy refiriendo al mundo de los salones. En un artículo titulado «Salón berlinés», Arendt describirá estos espacios de aparición.

En Arendt, la narración, los relatos trágicos y las biografías como modos de comprensión de los fenómenos políticos se hallan ligados a la capacidad de juzgar. Capacidad de la que nos ocuparemos cuando analicemos las facultades de la *vita contemplativa*. Por lo que respecta a su obra, quizás sea conveniente a continuación recorrer los paisajes de la memoria a través de sus textos más significativos, realizando una lectura hermenéutica de aquéllos. A nuestro juicio, son fundamentales para anticipar la comprensión de algunas de las tesis que en nuestro proyecto de investigación se defienden. La mejor forma de conocer a alguien es charlar con él. Vamos pues a iniciar un viaje iniciativo a través de los silencios que se escuchan en todo diálogo. « ¡A los textos mismos!».

¹⁶⁵ Ibidem: «La introspección romántica nos conduce a perder un sentido de la realidad al perder las fronteras entre lo público y lo privado, lo íntimo y lo compartido».

¹⁶⁶ Ibidem, p. 26.

CAPÍTULO II. DEL HORROR IMPERIALISTA AL TERROR NAZI. LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO Y EL FIN DE LA POLÍTICA

1. La necesidad de comprender. ¿Qué ha sucedido?, ¿por qué sucedió?, ¿cómo ha podido suceder?

Hannah Arendt comenzó a escribir *Los orígenes del totalitarismo* en 1945, aunque parece que no fue concluida hasta 1949; la primera edición de la obra en inglés aparece en 1951 y fue traducida al alemán en 1955.¹⁶⁷ El primer esbozo del manuscrito lo tituló *Los elementos de la vergüenza: antisemitismo, imperialismo, racismo*. Según Elisabeth Young-Bruehl, parece que en alguna ocasión Hannah Arendt pensó titular esta obra como *Los tres pilares del infierno* e, incluso, con el título de *Una historia del totalitarismo*. La edición inglesa la intituló *The Burden of Our Time* (El peso de nuestro tiempo). La idea central sostiene que el fenómeno totalitario representaba un acontecimiento nuevo. En el prólogo a la primera edición norteamericana, Arendt escribió:

«Ya no esperamos una eventual restauración del antiguo orden del mundo, con todas sus tradiciones, ni las reintegración de las masas de los cinco continentes, arrojadas a un caos producido por la violencia y las guerras y de las revoluciones y por la creciente decadencia de todo lo que queda. Bajo las más diversas condiciones y en las más diferentes circunstancias, contemplamos el desarrollo del mismo fenómeno: expatriación en una escala sin precedentes y desarraigo en una profundidad asimismo sin precedentes»¹⁶⁸. Para Arendt la comprensión del fenómeno totalitario es una tarea ineludible, no es posible comprender el corazón del siglo XX al margen de fenómeno totalitario. En ese sentido Arendt dirá: «Comprender su naturaleza (...) equivale, por así decir, a comprender el corazón mismo de nuestro siglo»¹⁶⁹.

La crisis y el «colapso moral» provocado por el fenómeno totalitario hacen necesario un nuevo aprendizaje en el terreno del pensamiento; se trata de aprender a pensar lo nuevo. Se trataría de pensar el fenómeno totalitario como una «experiencia límite».

En *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt reflexionará en torno a la noción de «mal radical». Tanto esta obra como posteriormente, *Eichmann en Jerusalén*, han provocado la reflexión en torno a las relaciones entre holocausto y modernidad. Pero como nos recuerda

¹⁶⁷ [en español existen numerosas ediciones de la traducción del alemán, Taurus, Alianza Editorial, Planeta-Agostini]

¹⁶⁸ OT, p. 9.

¹⁶⁹ Hannah Arendt, «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», en *Ensayos de Comprensión, 1930-1954*, pp. 395-435.

Simona Forti, «ha contribuido a iniciar uno de los debates filosófico- políticos más interesantes de los últimos años: el del problema del mal y, en particular, el significado político del mal»¹⁷⁰.

Según Zygmunt Bauman, el holocausto sería un problema de la sociedad moderna, donde según él tiene su origen. En *Holocausto y modernidad* afirma:

«El Holocausto se gestó y se puso en práctica en nuestra sociedad moderna y racional, en una fase avanzada de nuestra civilización y en un momento culminante de nuestra cultura y, por esta razón, es un problema de esa sociedad, de esa civilización y de esa cultura»¹⁷¹.

Las relaciones entre holocausto y modernidad son pensadas por Arendt, en *La condición humana*, en términos de fabricación y producción. El Holocausto, expresión de la dominación totalitaria, desenmascara el verdadero rostro del proyecto ilustrado de la modernidad, aquel que no nos atrevemos a pensar, el del horror y la barbarie. Holocausto y modernidad sería las dos caras de la misma moneda, la negación de la política como diría Arendt.

Para Zygmunt Bauman, Henry Feingold acierta al insistir en que el Holocausto forma parte de la historia de la modernidad: «La Solución Final señaló el punto en el que el sistema industrial europeo fracasó. En vez de potenciar la vida, que era el anhelo original de la Ilustración, empezó a consumirse. Este sistema industrial y la ética asociada a él hicieron que Europa fuera capaz de dominar el mundo».¹⁷² En la misma línea, Arendt verá en el totalitarismo el punto culminante de la modernidad, «el lugar de la cristalización de dinámicas operativas en su interior desde su nacimiento»¹⁷³.

El particular modo que tiene Arendt de enfrentarse a la naturaleza del fenómeno totalitario en esta obra provocó no pocas perplejidades y suscitó numerosas discusiones y debates. Es del todo conocida la crítica del profesor Eric Voegelin, en la que planteó cuestiones de naturaleza metodológica, pero también importantes consideraciones e implicaciones de naturaleza filosófica. De la replica de Arendt a Eric Voegelin nos ocuparemos al final de este punto.

Para Arendt en el fenómeno totalitario se encuentran todas aquellas cuestiones fundamentales que la tradición política y filosófico-jurídica dejó sin contestar, porque ni supo ni pudo hacerlo. El totalitarismo supone un fenómeno totalmente nuevo, pero es, además, el lugar donde tiene lugar la cristalización de la modernidad; todo ello en un contexto histórico-político caracterizado por la disgregación del Estado nacional, la aparición de la sociedad de masas, el desarrollo de sentimiento antisemita y la política expansionista del imperialismo, heredero del

¹⁷⁰ Simona Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Cátedra, Madrid, 2001, pp. 27-28.

¹⁷¹ Barman, Zygmunt, *Holocausto y modernidad*, Sequitur, Madrid, 2011, p. 14.

¹⁷² Barman, Zygmunt, *Holocausto y modernidad*, Sequitur, Madrid, 2011, p. 28.

¹⁷³ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 21.

viejo colonialismo. Aderezado todo ello con una relevancia política cada vez mayor de la clase burguesa, que acudirá a la política por intereses económicos.

El análisis que Arendt realizará de los sistemas totalitarios no nos retrotraerá al pasado, tampoco al futuro, sino lo que es más grave, nos abrirá al (im)posible presente.

La metáfora de «laboratorios de investigación» que Arendt utilizará para referirse a los campos de concentración son los medios que hacen posible el «Todo es posible». Las orgías de la violencia que se dan en el universo de los campos de concentración sirven para demostrarnos como la dignidad de la persona humana queda reducida al esquema conductista estímulo-respuesta.

La sinrazón del fenómeno totalitario evidenciará la imposibilidad de encontrar sentido a lo sucedido a través de las categorías jurídico-políticas de la tradición filosófica. Dice Arendt al respecto que: «Cabría argüir que el hilo de nuestra tradición se rompió, en el sentido de que nuestras categorías políticas tradicionales nunca fueron pensadas para tal situación»¹⁷⁴.

Lo que interesa subrayar aquí es el hecho de que las categorías filosóficas y jurídico-políticas que Arendt desarrollará en *La condición humana* adquieren pleno sentido si se sustancian en relación con la comprensión del fenómeno totalitario.

La necesidad de comprender: ¿Qué ha sucedido? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo ha podido suceder?

¿Qué persigue Arendt en esta obra? Son muchas las respuestas que se han dado a esta cuestión, aunque todas ellas parecen coincidir en un intento de comprender lo que había ocurrido. Arendt acometerá la comprensión del fenómeno totalitario desde la filosofía, identificando totalitarismo con filosofía.

En *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt intentó probar la radical novedad histórica del totalitarismo, un sistema de terror político instaurado por el nazismo y el estalinismo.

Para nosotros, Arendt escribe este texto para tratar de comprender lo que había sucedido. Escrito desde la pena y el dolor, no puede dejar de plantearse una serie de cuestiones de raigambre kantiana y que habrán de soportar toda una generación de alemanes: ¿Qué ha sucedido? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo ha podido suceder?¹⁷⁵

El drama personal vivido por Arendt es el punto de partida de todo su pensamiento, en el que la necesidad de comprender será el camino escogido por ella, para lo cual ensaya una

¹⁷⁴ Hannah Arendt, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Encuentro, Madrid, 2007, p. 19.

¹⁷⁵ OT, p. 28.

fenomenología hermenéutica del totalitarismo¹⁷⁶. Sin embargo, la aparición del fenómeno totalitario pone en crisis, al mismo tiempo que lo vincula a una nueva categoría política en Hannah Arendt, la de la tradición. Arendt se refiere a la tradición de la filosofía política occidental, a la que interpelará para buscar respuestas a los interrogantes que le plantea el fenómeno totalitario. Desde una postura hermenéutica, la mediación de la tradición es algo fundamental; esta categoría política posee un carácter normativo, que nos permite situarnos entre el pasado y el presente en busca de respuestas para preparar el futuro. El problema que se nos presenta es que para Arendt «el hilo de nuestra tradición se rompió, en el sentido de que nuestras categorías políticas tradicionales nunca fueron pensadas para tal situación»¹⁷⁷.

La tesis arendtiana es que no encontramos en las categorías políticas de la filosofía política occidental respuestas al nuevo fenómeno: «Lo que en nuestro contexto resulta decisivo es que el Gobierno totalitario resulta diferente de las dictaduras y tiranías, la capacidad de advertir esta diferencia no es en manera alguna una cuestión académica que pueda abandonarse confiadamente a los «teóricos» porque la dominación total es la única forma de gobierno con la que no es posible la coexistencia»¹⁷⁸.

En este sentido, podemos advertir como Arendt nos dice que hemos perdido las categorías políticas que hacían posible la comprensión. Basta recordar aquí que en los distintos tipos de gobierno y sus degeneraciones que nos proporcionan autores como Platón o Aristóteles, no es posible encontrar la de totalitarismo, pues tal y como se nos advierte en la cita anterior, éste no puede ser equiparado a las dictaduras ni a las tiranías.

Sin embargo, y para finalizar este apartado, me gustaría referirme a una tesis de M. Canovan¹⁷⁹, que a mi juicio, de una forma clara, acierta plenamente sobre la intención de esta obra. Para esta autora, la importancia de *Los orígenes del totalitarismo* radicaría en que en gran medida en esta obra encontramos las categorías políticas básicas donde se fundamentará toda posterior crítica a la modernidad. M.Canovan ha escrito que: «el punto central de su teoría sobre el totalitarismo ha sido largamente desenfocado (...) su teoría de la acción, como el resto de su pensamiento político, están arraigados en su respuesta al totalitarismo y no es un ejercicio de nostalgia de la polis griega»¹⁸⁰.

¹⁷⁶ OT, p. 41: «Este libro estudia el totalitarismo, sus orígenes y sus elementos, así como sus consecuencias, tanto en Alemania como en Rusia...».

¹⁷⁷ Hannah Arendt, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Encuentro, Madrid, 2007, p. 19.

¹⁷⁸ OT, p. 32.

¹⁷⁹ Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, p.12.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 2.

El fenómeno totalitario hará que nos cuestionemos los fundamentos antropológicos, ontológicos y epistemológicos de la ciencia política moderna.

2. Antisemitismo e imperialismo

Por lo que respecta a la estructura de *Los orígenes del totalitarismo*, ésta se divide en tres partes, Antisemitismo, Imperialismo y Totalitarismo, a cuyo análisis se procede a continuación.

El análisis arendtiano del antisemitismo intenta dar cuenta de la especificidad de este fenómeno. Arendt distinguirá entre el antisemitismo moderno y pretotalitario, el cual hay que relacionarlo con la situación económica, política y social de los judíos, y el antisemitismo totalitario.

En opinión de Arendt, el antisemitismo moderno crece en proporción al declive de los nacionalismos tradicionales y al desmoronamiento y pérdida de poder de La nación-estado. El antisemitismo alcanza la cota más alta cuando los judíos empiezan a perder sus cargos públicos, siendo sus riquezas su último refugio.

La ola secularizadora y el debilitamiento y la pérdida de los valores religiosos y espirituales de judaísmo constituirán el origen y desarrollo del posterior antisemitismo. Por lo que respecta al imperialismo, Arendt declara que el «Acontecimiento central del período imperialista en el interior de Europa fue la emancipación política de la burguesía»¹⁸¹. El imperialismo es un fenómeno cuya característica fundamental es la de «la expansión por la expansión». Las causas de que impulsaron la política expansionista hay que buscarlas en motivos estrictamente económicos; sin embargo, si los motivos fueron económicos, la burguesía adquiere cada vez más conciencia de su relevancia política en el seno de la nación-estado

Arendt sostendrá que la burguesía ve en la política el medio, el instrumento necesario para alcanzar su fin propuesto: la necesidad de crecer económicamente, de aumentar la producción. La política será reducida a *poiesis*: «la burguesía recurrió a la política por necesidad económica; porque no deseaba renunciar al sistema capitalista se alzó contra las limitaciones nacionales a su expansión económica»¹⁸². La expansión económica y financiera se convertirá según Arendt en una forma de poder político cuyo único objetivo será la dominación política.

La filosofía política del imperialismo encontrará en la violencia y la fuerza el fundamento último de la acción política como expresión visible de la dominación política. Las categorías políticas de poder, violencia, dominación, estado se convertirán, en el pensamiento de Arendt, en el centro de su crítica a la modernidad. En opinión de Arendt, «El imperialismo debe ser

¹⁸¹ OT, p. 182.

¹⁸² OT, p. 184.

considerado como la primera fase de dominación política de la burguesía más que como última fase del capitalismo»¹⁸³.

Hobbes será para Arendt el gran pensador de la modernidad; su Leviatán es un gran artificio, el «estado artificial» es un producto de la razón. La política para este autor será cálculo, previsión, anticipación, control, dominio. Hobbes, al igual que Platón reducirá la política a poiesis. «La Razón...no es nada sin Cálculo»; un sujeto libre, una voluntad libre... (son) palabras...sin significado; es decir, absurdas»¹⁸⁴. Para Arendt, *la omnipotentia dei* se instala en la tierra como *omnipotentia absoluta* en la figura del monarca que Hobbes describe en su Leviatán.

El pesimismo antropológico de Hobbes fundamenta su teoría política del poder: «Hobbes señala que en la lucha por el poder, así como en sus capacidades originarias para el poder, todos los hombres son iguales; porque la igualdad de los hombres está basada en el hecho de que cada uno tiene por naturaleza poder suficiente para matar a otro»¹⁸⁵.

El miedo a perder la propia vida y la necesidad de obtener seguridad serán la *raison d'être* del Estado. El hombre de Hobbes no es un ser social, sino que a diferencia de lo que pensaban los griegos, no cambiará su privacidad por ningún interés ni proyecto común, no debe nada a la comunidad política; se trata de un hombre egoísta, individualista, cuyo único interés es la satisfacción de sus necesidades. Hobbes está pensando en un cuerpo político diseñado en beneficio de una sociedad burguesa y la concepción antropológica de Hobbes encajará a la perfección en esta sociedad. «La Comunidad está basada en la delegación de poder y no en la de derechos»¹⁸⁶.

La ley, monopolio del poder del Estado, garantiza la seguridad; a la ley, sólo cabe absoluta y ciega obediencia

El individuo, privado de todos sus derechos y excluido de la participación en la gestión de los asuntos públicos, adquiere un creciente interés por la esfera privada.

A propósito del imperialismo, H. Arendt se refiere al racismo y la cuestión de la raza; conviene no olvidar el papel que jugaran las teorías evolucionistas y sus consecuencias en la política de dominación total. En esa misma línea, en la lectura política que Arendt hace de la doctrina darwinista, afirma que dicho paradigma evolucionista supone una potente arma ideológica para la dominación totalitaria.

¹⁸³ OT, p. 198.

¹⁸⁴ OT, p. 199.

¹⁸⁵ OT, p. 199.

¹⁸⁶ OT, p. 201.

En este sentido, Arendt señalará dos conceptos claves para la discusión política: la lucha por la supervivencia y la selección natural. La génesis de la realidad humana abrirá paso a la nueva eugenesia: «El darwinismo ofreció dos importantes conceptos para la discusión política: la lucha por la existencia, con la afirmación optimista sobre la necesaria y automática «supervivencia de los más aptos», y las posibilidades indefinidas que parecían existir en la evolución del hombre a partir de la vida animal y que iniciaron la «nueva» ciencia de la eugenesia».¹⁸⁷ Totalitarismo y biopolítica parecen estar vinculados¹⁸⁸.

En relación con la situación de los apátridas, Arendt reflexionará en torno a la decadencia de la nación-estado y la necesidad de una nueva fundamentación de los derechos del hombre.

La primera guerra mundial hizo estallar en pedazos la comunidad europea de naciones, la inflación hizo desaparecer a un gran número de pequeños propietarios, el fantasma del paro hizo sus aparición en enormes proporciones, las distintas guerras civiles dieron lugar a movimientos migratorios de masas que no fueron recibidas en ninguna parte, y quedaron sin protección alguna, privados de los más elementales derechos humanos, convirtiéndose en apátridas¹⁸⁹

El aire que se respiraba tras el desmoronamiento y la destrucción acaecidos tras las dos guerras mundiales era más patente en los países vencidos. Los apátridas y las minorías carecían de Gobierno, de representación, lo que les situaba o bien bajo la ley de excepción o en la más absoluta ilegalidad. Privados de estado, de gobierno, de ley, privados de condición, quedaron reducidos a la «inexistencia»¹⁹⁰.

Las minorías y los apátridas constituyeron nuevos elementos de desintegración. El fenómeno de la desnacionalización pasó a convertirse en una poderosa arma de la política totalitaria; además la incapacidad constitucional de las naciones-estado para garantizar los derechos humanos a aquellos que habían perdido los derechos fue aprovechada por los vencedores para imponer normas y valores¹⁹¹

Los gobernantes de las grandes naciones europeas sabían que estas personas en la estructura de las naciones-estado tendrían que ser aceptadas o exterminadas¹⁹²

H. Arendt señala cómo la Nación-Estado, incapaz de proporcionar una ley a aquellos que habían perdido la protección de un Gobierno nacional, transfirió todo el problema a un Estado

¹⁸⁷ OT, p. 243.

¹⁸⁸ Giorgio Agamben., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia , 2013

¹⁸⁹ OT, p. 343-345.

¹⁹⁰ OT, p. 345.

¹⁹¹ Ibidem.

¹⁹² Ibidem. p. 349.

policía¹⁹³. En este contexto, los judíos tanto en la historia de la «nación de minorías» como en la formación del pueblo apátrida, estarán llamados a desempeñar un papel fundamental¹⁹⁴.

Casi al mismo tiempo que Arendt redactaba *Los orígenes del totalitarismo*, tuvo lugar la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, proclamada el 10 de diciembre de 1948. En los O.T., Arendt incluye un epígrafe titulado «Las perplejidades de los derechos del hombre»¹⁹⁵, donde reflexiona sobre el problema de la fundamentación de los derechos humanos, en relación con las minorías y los apátridas

Arendt nos dice que la Declaración de los Derechos del Hombre a finales del siglo XVIII, con respecto al problema de las fuentes o fundamentación, significaba un rechazo a la fundamentación teológica e histórica; la ley se hallaba ahora en el hombre, en la naturaleza humana. Estas declaraciones se caracterizaran por una postura naturalista e individualista del derecho y una concepción del Estado o poder político como garante de esos derechos¹⁹⁶

En opinión de Arendt, en el nuevo orden mundial, la proclamación de los derechos humanos tenía que garantizar y proteger a individuos que ya no pertenecían a los territorios donde habían nacido. En la nueva sociedad, secularizada y emancipada, hace su aparición el hombre como un ser completamente emancipado y aislado, independiente de su condición o existencia política. Para Arendt, la declaración de los derechos humanos lleva implícita una paradoja que consiste en que esta declaración se basa en la concepción del un ser humano «abstracto» que parecía carecer de existencia.

La identificación de los derechos del hombre con los derechos de los pueblos dentro de la estructura de la Nación-Estado tiene lugar cuando aparecen personas y pueblos cuyos derechos carecen de salvaguarda por las naciones-estado.

Los apátridas estaban convencidos de que la pérdida de los derechos nacionales se identificaba con la pérdida de los derechos humanos. En opinión de Arendt, los Derechos del Hombre demostraron ser inaplicables en relación con las minorías y los apátridas. Arendt declarará que todas el mundo parece aceptar la condición de estas personas consistente precisamente en la falta de los Derechos del Hombre, «nadie parece saber qué derechos han perdido cuando pierden esos derechos humanos»¹⁹⁷.

Arendt constatará que estas personas sufrieron la pérdida de sus hogares, habían perdido sus relaciones sociales, su lugar en el mundo, aquel en el que se habían establecido, además, la

¹⁹³ OT, p. 365.

¹⁹⁴ OT, p. 367.

¹⁹⁵ Véase OT, p. 68.

¹⁹⁶ OT, p. 368.

¹⁹⁷ OT, p. 372.

pérdida de la protección del gobierno significaba la pérdida de status jurídico en todos los países.

El mayor prejuicio para las minorías, los apátridas, los refugiados, no es la privación de los derechos; significa mucho más, significa negarles la pertenencia a comunidad política alguna, significa privarles del mundo. Arendt nos recuerda que los nazis empezaron su exterminio de los judíos privándoles de su status legal y privándoles del mundo, hacinándoles en ghettos y en campos de concentración, para enviarlos después a las cámaras de gas. Así se les privaba de su derecho a la vida¹⁹⁸.

Para Arendt, la privación fundamental de los derechos humanos será sobre todo la privación de un lugar en el mundo, del derecho a la acción, del derecho a la *doxa*, a la deliberación. La conciencia de «tener derechos» y del derecho a «pertenecer a una comunidad política» llega – dice Arendt– con la pérdida de estos derechos «cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global».

La pérdida de estos derechos significa la pérdida de la palabra. «El hombre es un animal que posee *logos*», palabra, discurso, dirá Aristóteles, y la pérdida de la presencia de otros hombres, de las relaciones y de la comunicación. El hombre, además, es un «animal político», condición que no poseían los esclavos; por eso no eran considerados seres humanos, fueron privados de libertad y relegados a la vida doméstica.

En definitiva, Arendt parece reclamar una nueva fundamentación de los derechos humanos basados en la acción.

Arendt dedica al totalitarismo la tercera parte. Una de las críticas arendtianas a la nación-estado, a la modernidad, consiste en caracterizarla por la atomización y la individualización, dando lugar a un hombre aislado y falto de relaciones sociales; en definitiva a un hombre-masa.

El totalitarismo dará lugar a una sociedad caracterizada por individuos aislados, atomizados, desarraigados, solos: «los movimientos totalitarios son organizaciones de masas de individuos atomizados y aislados»¹⁹⁹. Y propaganda y terror serán dos potentes instrumentos de dominación del estado totalitario.

El totalitarismo persigue la abolición de la libertad, la eliminación de la espontaneidad. La idea que defenderá el totalitarismo de que «todo es posible», encontrará su máxima expresión en los «laboratorios de investigación y de experimentación» que fueron los campos de concentración

¹⁹⁸ OT, p. 374.

¹⁹⁹ OT, p. 405.

de los regímenes totalitarios, cuyo único fin fue el exterminio total: «los campos de concentración y exterminio de los regímenes totalitarios sirven como laboratorios en los que se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo de que todo es posible»²⁰⁰.

3. El totalitarismo

3.1. El camino hacia la dominación total

Arendt señalará que la dominación total, el dominio como forma de expresión de poder político de la modernidad, pretende reducir la pluralidad, condición de posibilidad de la acción como categoría ontológica de la política, la diferencia a la unidad. Se trata de negar el cambio, la contingencia, la imprevisibilidad, la espontaneidad. Se busca una identidad esencial, nunca cambiante: «la dominación total, que aspira a organizar la infinita pluralidad y la diferenciación de los seres humanos como si la Humanidad fuese justamente un individuo, sólo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacciones»²⁰¹.

El positivismo, el pragmatismo, el utilitarismo, el behaviorismo, fundamentaran científicamente los experimentos que, bajo condiciones científicamente controladas, persiguen la eliminación de la espontaneidad, la degradación, el exterminio de las personas.

«Los campos son concebidos no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los fantásticos experimentos de eliminar bajo condiciones científicamente controladas, la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar a la personalidad humana en una misma cosa»²⁰².

El camino hacia la dominación total

La primera categoría que los totalitarismos pretenden destrozarse es la de la naturaleza humana. Buscan crear seres superfluos, animales humanos, sin identidad, sin personalidad. Según Arendt, la dominación totalitaria es un proceso perfectamente controlado y planificado que pasa por distintas fases: destrucción de la persona jurídica, destrucción de la persona moral, la destrucción de la individualidad. El terror constituirá la sustancia de la dominación totalitaria.

«El camino hacia la dominación totalitaria pasa por muchas fases intermedias, para las cuales podemos hallar numerosos precedentes y analogías. El terror extraordinariamente sangriento de la fase inicial de dominación totalitaria sirve, desde luego, al propósito exclusivo de derrotar a

²⁰⁰ OT, p. 533.

²⁰¹ OT, p. 533.

²⁰² OT, p. 533.

los adversarios y de hacer imposible toda oposición ulterior; pero el terror total comienza sólo después de haber sido superada esta fase inicial (...) En este contexto se ha señalado frecuentemente que en semejante caso los medios se han convertido en el fin, pero ello es, después de todo, sólo un reconocimiento, bajo paradójico disfraz de que ya no se aplica la categoría de que «el fin justifica los medios», de que el terror ha perdido su «finalidad»²⁰³.

La destrucción de la persona jurídica se consigue dejando a las personas al margen de la ley, privándoles de sus derechos y deberes: «el primer paso esencial en el camino hacia la dominación total es matar en el hombre a la persona jurídica. Ello se logra, por un lado, colocando ciertas categorías de personas fuera de la protección de la ley y obligando al mismo tiempo al mundo no totalitario, a través del instrumento de desnacionalización, al reconocimiento de la ilegalidad»²⁰⁴.

La eliminación de la persona moral se consigue mediante la destrucción de la conciencia moral, aquella que nos permite, a través de una serie de principios morales, distinguir entre el bien y el mal: se trataría de imposibilitar la realización de cualquier acto solidario, cualquier acción que nos lleve a hacer el bien. En palabras de Arendt, «el siguiente paso decisivo en la preparación de los cadáveres vivos es el asesinato de la persona moral en el hombre. Ello se realiza, en general, haciendo imposible el martirio por primera vez en la Historia (...) han corrompido toda solidaridad (...) A través de condiciones bajo las cuales la conciencia deja de hallarse adecuada y el hacer el bien se torna profundamente imposible»²⁰⁵.

Por último, se trataría de lograr el modo de aislamiento, la manipulación del cuerpo, la eliminación de la espontaneidad, la creación de la superfluidad de los hombres, se busca acabar con toda diferencia, con la pluralidad que configura la identidad del hombre que siendo igual le hace diferente: «una vez que ha sido muerta la persona moral, lo único que todavía impide a los hombres convertirse en cadáveres vivos es la diferenciación del individuo, su identidad única (...) El propósito de estos métodos, en todas las ocasiones, es manipular el cuerpo humano –con sus infinitas posibilidades de sufrimiento– de tal manera que sea destruida tan inexorablemente la persona humana como lo consiguen ciertas enfermedades mentales de origen orgánico (...) Los que aspiran a la dominación total deben liquidar toda espontaneidad (...) El totalitarismo busca (...) un sistema en que los hombres sean superfluos»²⁰⁶.

La verdadera esencia que caracterizará el totalitarismo y la política de la modernidad que Arendt tan duramente criticará es el cambio, la alteración, la desfiguración de la propia naturaleza

²⁰³ OT, p. 535.

²⁰⁴ OT, p. 543.

²⁰⁵ OT, pp. 548-549.

²⁰⁶ OT, pp. 549-554.

humana, de la «condición humana», diría Arendt; no en vano las principales filosofías políticas desde Platón, Aristóteles hasta Marx pasando por Maquiavelo y Hobbes, tienen como punto de partida de sus teorías políticas una determinada antropología filosófica.

La racionalidad medios-fines y el nihilismo político sientan los principios de que «todo está permitido», «todo es posible». El gobierno totalitario realizó acciones y creó instituciones que es imposible clasificar bajo ningún tipo de categoría, ni ética, ni política, ni jurídica.

El horror que sintió Arendt al tener conocimiento de los campos de concentración y exterminio hizo que ésta acuñara el término «mal radical»: «es inherente a toda nuestra tradición filosófica el que no podamos concebir un “mal radical”, y ello es cierto tanto para la teología cristiana, que concibió incluso para el mismo Demonio un origen celestial, como para Kant, el único filósofo que, en término que acuñó para este fin, debió haber sospechado al menos la existencia de este mal, aunque inmediatamente lo racionalizó en el concepto de una «mala voluntad pervertida»²⁰⁷. De lo que se trata es de fabricar una nueva «Humanidad», un nuevo «especimen humano» que funde en la *zoe* una nueva *polis*.

3.2. La legalidad totalitaria y las formas totalitarias de gobierno: el terror y la ideología

La legalidad de la violencia, la legitimidad del poder del horror y de la dominación totalitaria encuentra su última ratio en las mismas fuentes de autoridad de las que proceden todas las leyes positivas, a saber, las leyes de la Naturaleza o las leyes de la Historia.

La política totalitaria pretende transmutar la propia esencia del género humano en portadora activa e inefable de una ley. El régimen totalitario promete hacer de la misma especie humana la encarnación de la ley. Según la interpretación totalitaria, pese a que las leyes positivas, en tanto que fuentes permanentes de autoridad, se consideraban permanentes e inmutables, todas las leyes se tornan leyes del movimiento: la Naturaleza y la Historia dejan de ser fuentes de autoridad inmutables y eternas para las acciones de los hombres; en sí mismas son movimiento. En la interpretación totalitaria, todas las leyes son movimientos las propias leyes de la Naturaleza o de la Historia han sido utilizadas por regímenes totalitarios, en el régimen nazi, las leyes raciales eran una aplicación clara de la ley de la Naturaleza, de donde subyacen las ideas darwinianas de la «supervivencia de los más aptos» y de «selección natural»²⁰⁸

El terror, el miedo, la fuerza, la violencia destruye el espacio para la política, acaba con la idea de *polis* como comunidad política donde se habla y se actúa. El totalitarismo supone la negación de un espacio de hombres libres que deliberan, que discuten y que toman decisiones sin otro

²⁰⁷ OT, pp. 556-557.

²⁰⁸ OT, p. 561

medio de violencia que la fuerza de sus palabras, sin otro instrumento de coacción que la validez de sus argumentaciones.

Al igual que el terror, las ideologías cumplen un papel clave en la supresión de la política. La ideología, como su propio nombre indica, puede entenderse como la lógica de una idea. Las ideologías suponen un instrumento de explicación, desempeñan una función dentro del aparato de dominación totalitaria.

En primer lugar, las ideologías aparecen vinculadas a las nociones de historicidad y temporalidad: «las ideologías tienen tendencia a explicar no lo que es, sino lo que ha llegado a ser (...) En todos los casos se ocupan exclusivamente de los elementos en movimiento, es decir, de la Historia en el sentido habitual de la palabra. (...) La reivindicación de explicación total promete explicar todo el acontecer histórico, la explicación total del pasado, el conocimiento total del presente y la fiable predicción del futuro»²⁰⁹.

En segundo lugar, las ideologías suponen una alienación del mundo, al tiempo que el pensamiento ideológico se emancipa de la realidad que insiste en una «ficción más verdadera»: «el pensamiento ideológico se torna independiente de toda experiencia de la que no puede aprender nada absolutamente nuevo incluso si se refiere a algo que acaba de suceder»²¹⁰.

En tercer lugar, el pensamiento ideológico procede y organiza los hechos lógicamente: premisas, conclusiones, axiomas, deducciones, reglas de formación y transformación, teoremas, etc.²¹¹

La lógica del pensamiento constituye el marco para la estructura de una nueva realidad; la unidad del pensamiento lógico, sus reglas y deducciones, impiden la espontaneidad, el pensamiento único diseña y estructura una nueva «realidad más verdadera», una nueva ficción donde no existe espacio para la pluralidad, condición de posibilidad para la libertad.

Las ideologías totalitarias eliminan la contingencia, aquello que puede ser de otra manera, la acción espontánea, imprevisible e incierta, quedando atrapadas en las redes que tejen los procesos lógicos de la nueva ficción.

El principio de acción de los regímenes totalitarios, la lógica del pensamiento y las ideologías, persiguen el aislamiento, la soledad del ser humano, porque sólo así es posible la dominación, característica política de la modernidad. La tiranía busca aislar a los seres humanos, el

²⁰⁹ OT, pp. 570-571.

²¹⁰ OT, pp. 571.

²¹¹ OT, p. 571: «El pensamiento ideológico ordena los hechos en un procedimiento absolutamente lógico que comienza en una premisa axiomáticamente aceptada...».

desarraigo y la soledad es una fase previa al totalitarismo; para Arendt, el poder será la capacidad de los hombres de actuar concertadamente, de actuar unidos:

«Una de las preocupaciones primarias del comienzo de todos los Gobiernos tiránicos consiste en lograr el aislamiento. El aislamiento puede ser el comienzo del terror (...) Su característica es la impotencia en cuanto que el poder siempre procede de los hombres que actúan juntos, «actuando concertadamente» (Burke); por definición los hombres aislados carecen de poder»²¹².

Arendt distinguirá entre aislamiento y soledad, situando en la esfera política el aislamiento y la soledad en la esfera social. El aislamiento se produce cuando se acaba con la esfera pública, con la política, entendida ésta como la búsqueda de un interés común. Destruído el proyecto común, se busca un interés privado; el aislamiento impide la comunicación, la presencia del otro, donde yo, como ciudadano me reconozco y me distingo. Destruída la *philia*, no hay cabida para la política. El *homo politikós* es sustituido por el *homo faber*. La *praxis* característica del *homo politikós*, necesita de la presencia de otros, el mundo de la política requiere compartir preocupaciones comunes, deliberar y tomar decisiones conjuntas. La *poiesis*, la fabricación, nota distintiva del *homo faber*, no requiere de la presencia del otro, puede realizar su obra en un absoluto aislamiento; la reducción de la *praxis*, de la política, a la *poiesis*, a la *techne*, favorece el aislamiento y la destrucción del poder y de la capacidad para la política.

En el aislamiento, la relación con el mundo se da en la actividad de creación, de producción de objetos, de construcción de un «mundo artificial». Arendt señala que cuando se destruye la capacidad de crear, se quiebra la relación con el mundo como artificio humano; el *homo faber* dejará paso al *homo laborans*.

Con el triunfo del *homo laborans* el aislamiento se transforma en soledad y aparecen nuevas formas de dominación política. «La dominación sobre los esclavos en la antigüedad, sería automáticamente una dominación sobre hombres solitarios y no solamente aislados y tendería a ser totalitaria»²¹³

Si el aislamiento tiene lugar en la esfera pública, la soledad se sitúa en la esfera privada de la vida humana. El gobierno totalitario dará lugar a la destrucción de la vida privada²¹⁴

La soledad, el desarraigo, el anonimato y la superfluidad de los seres humanos anticipan la huida de un mundo al que no pertenecen en absoluto: «la soledad (...) está estrechamente relacionada con el desarraigo y la superfluidad, que ha sido el azote de las masas modernas

²¹² OT, p. 575.

²¹³ OT, p. 576.

²¹⁴ OT, p. 576: «Pero la dominación totalitaria como forma de gobierno resulta nueva en cuanto que no se contenta con este aislamiento y destruye también la vida privada».

desde el comienzo de la revolución industrial, y que se agudizaron con el auge del imperialismo a finales del siglo pasado y la ruptura de las instituciones políticas y de las tradiciones sociales en nuestro tiempo (...) Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo»²¹⁵.

Arendt afirmará que la soledad contradice la propia condición humana, la propia experiencia de fundación, de la experiencia común, de la necesidad que tenemos del otro, del sentido común como un sentido de pertenencia a la comunidad política.

Por último, Arendt distinguirá la soledad de la vida solitaria, anticipando de nuevo preocupaciones metafísicas que retomara en *La vida del espíritu*, obra que para algunos especialistas en la obra de Hannah Arendt, significa una vuelta a la metafísica. La vida solitaria supone estar solo, mientras que la soledad se manifiesta más en presencia de los otros. En un intento de ilustrar este nuevo distinguo, Arendt recurre a una cita de Catón: «*Nunquam minus solum esse quam cum solus esset*» (Nunca estaba menos solo que cuando estaba solo). El hombre solitario está consigo mismo, está unido a sí mismo, nos dice Arendt. El problema de la vida solitaria reside, apunta Arendt, “en que este dos en uno necesita de los demás para convertirse en uno de nuevo»²¹⁶.

La identidad personal, para Arendt, se construye en presencia de los otros, requiere de la pluralidad, de la diferencia, otra idea que anticipa de su obra *La condición humana*, texto clave, como más tarde tendremos oportunidad de ver para entender su crítica a la modernidad.

Para Arendt, la vida solitaria sólo pasará a ser soledad cuando nuestro yo nos abandone: «la vida solitaria puede convertirse en soledad; esto sucede cuando yo mismo soy abandonado por mi propio yo»²¹⁷.

El *cogito* cartesiano, el pensamiento y la evidencia como criterio de verdad y certeza, se erigen como los máximos exponentes de la estructura de la realidad en la modernidad. «El pensamiento que se piensa a sí mismo» no lleva irremediamente al solipsismo más radical. La destrucción del espacio de la política elimina toda posibilidad de discusión y de deliberación, al tiempo que la exaltación y glorificación del pensamiento y el razonamiento lógico transforman la vida solitaria en soledad.

El texto *Los orígenes del totalitarismo*, concluye con un «mensaje esperanzador» para «el paisaje después de la batalla». Todo final, trae consigo un nuevo comienzo. Frente a la situación nihilista provocado por el fenómeno totalitario y la destrucción de todos los valores, en especial

²¹⁵ OT, p. 576.

²¹⁶ OT, p. 577.

²¹⁷ OT, p. 577.

el de la vida y la dignidad humana, surge el milagro de la natalidad, de un nuevo inicio, de comienzo esperanzador que parte de la absoluta nada.

«Pero también permanece la verdad de que 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. *Initium ut esset homo creatus est* (“para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”), dice San Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre»²¹⁸.

Con la idea de inicio, de nacimiento, de natalidad, de acción, de pluralidad, de libertad, anticipará las categorías políticas fundamentales del pensamiento político de Hannah Arendt que se revelan en *La condición humana*, texto clave para entender la crítica arendtiana a la modernidad.

3.3. Totalitarismo, modernidad y filosofía

En este punto queremos poner de manifiesto las relaciones entre totalitarismo y filosofía a través de los elementos y no de las causas que cristalizaron en el fenómeno totalitario.

S. Forti, en su estudio acerca del totalitarismo como idea límite, llevó a repensar los principios básicos de la tradición de la filosofía occidental. En este sentido el «acontecimiento» vivido en la Europa de entre guerras se ha convertido en un «poderoso instrumento deconstructivo: una herramienta que ha sido capaz de deshacer muchos tópicos cómodos y consoladores»²¹⁹. Para Arendt, el totalitarismo es una categoría novedosa que interpela a la propia tradición filosófica. En ese sentido, escribe: «hemos recalcado repetidas veces que no son más drásticos los medios de dominación total, sino que el totalitarismo difiere esencialmente de otras formas de opresión política que nos son conocidas, como el despotismo, la tiranía y la dictadura»²²⁰. El análisis arendtiano del fenómeno totalitario pone de manifiesto que el totalitarismo puede ser pensado, no sólo como un régimen político totalmente novedoso y desconocido, sino también como una categoría filosófico-política que ha de ser explicada. En este mismo sentido, Manuel Cruz escribe: «el totalitarismo no es sólo un fenómeno histórico de decisiva importancia, sino también una categoría de explicación filosófica»,²²¹ Arendt indagará los elementos que cristalizaron en el fenómeno totalitario: el antisemitismo, el imperialismo, las relaciones raza-burocracia, el expansionismo, el declive de la Nación-Estado. Si bien el fenómeno totalitario

²¹⁸ OT, p. 580.

²¹⁹ Simona Forti, *El totalitarismo trayectoria de una idea límite*, Herder, Madrid, 2008.

²²⁰ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 3. “Totalitarismo”, Alianza, Madrid, 2002, p. 682.

²²¹ Manuel Cruz, Introducción a *La condición humana*, parte III.

supone la ruptura con la tradición de la filosofía política occidental, no es menos cierto que, para Arendt, el totalitarismo surge de «la explosiva aparición de corrientes subterráneas»²²². Se trata de examinar los elementos que habían estado presentes en la filosofía política desde Platón. El totalitarismo se presenta como un modelo de fabricación de una nueva naturaleza humana. Este modelo de fabricación está ya presente en el pensamiento de Platón. En el *Timeo*, Platón, junto a la inteligencia ordenadora y la materia eterna dotada de movimientos caóticos, establece un tercer principio ordenador: las ideas. El Demiurgo platónico es el fabricante del Universo, como el totalitarismo el es fabricante de una nueva naturaleza humana, de una nueva humanidad y lo fabrica de acuerdo con un modelo (las ideas). La función del Demiurgo es la de plasmar las esencias o ideas en la materia lo más perfectamente posible; la función del fenómeno totalitario es la de fabricar una nueva naturaleza humana (superfluidad, indiferencia, aislamiento, atomización) El fenómeno totalitario se presenta como el arte de fabricar modelos o formas de orden político que residen en el orden del pensamiento. El totalitarismo disfrazado de falsa política sustituye la pluralidad de los hombres por la unidad de los procesos, ya sean de la Naturaleza o de la Historia. En ese sentido, Arendt escribe: «El terror, como ejecución de una nueva ley del movimiento cuyo objetivo no es el bienestar de los hombres o el interés de un solo hombre, sino la fabricación de la Humanidad, elimina los individuos en función de la especie, sacrifica a las «partes» a favor del «todo»²²³. Arendt va a denunciar la confusión entre actuar y fabricar, entre los intentos de sustituir la voluntad de actuar por la voluntad de dominio. «La trivial noción, que se encuentra en Platón y Aristóteles, de que toda comunidad política está formada por quienes gobiernan y por los que son gobernados (...), se fundamenta en la sospecha que inspira la acción más que en el desprecio hacia los hombres, y procede del deseo de encontrar un sustituto a la acción más que de la irresponsable o tiránica voluntad de poder»²²⁴. El intento de sustituir la acción, lo contingente, lo impredecible, por la fabricación, lo predecible, lo controlable dentro de un paradigma de proceso-producto revela cómo el totalitarismo piensa los asuntos humanos, la política, en términos de producción. Para Arendt, si pensamos la comunidad política como una obra, como un «producto» acabado, la *praxis* es sustituida por la *poiesis*. Para Arendt, la acción ha de ser entendida como un fin en sí misma, donde la grandeza del acto no se debe —ni se puede— juzgar por la motivación o la consecución de sus fines, sino sólo por la propia realización; la acción, «este logro específicamente humano (...) se sitúa fuera de la categoría medios-fines»²²⁵. Por lo tanto, la acción no puede ser pensada en términos de *poiesis* o fabricación, sino como *praxis*, como *energeia*. El totalitarismo entiende la política en términos de fabricación, de producción, lo cual significa pensar la política bajo la

²²² Simona Forti, *El totalitarismo trayectoria de una idea límite*, p. 77.

²²³ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. III, p. 689.

²²⁴ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 242.

²²⁵ *Ibidem*, p. 229.

racionalidad instrumental, la racionalidad medios-fines, donde la violencia es un elemento determinante en el proceso de fabricación. En este sentido, Abensour señala que concebir la comunidad como fabricación supone que, «la política será pensada desde el esquema medios-fines, expuesta, de esta forma, a una valoración de la violencia semejante a la que se desprende de la célebre frase: «el fin justifica los medios»²²⁶. El fenómeno totalitario pone de manifiesto no sólo un mundo dominado por la producción-fabricación, sino también las consecuencias de un modelo procesual de la acción.

«Lo que de verdad está minando la noción moderna de que el significado se contiene dentro del proceso como un conjunto, del que se deriva el carácter comprensible para cada circunstancia particular, es que no sólo podemos probarlo con una deducción consistente, sino que también podemos asumir todas las hipótesis y actuar según ellas, con una secuencia de resultados dentro de la realidad que tiene sentido y además funcionan»²²⁷.

La dominación totalitaria y su principio fundamental de que «todo es posible» suponen el esfuerzo más claro para acabar con la pluralidad humana: el proceso de *poiesis*, de fabricación, aspira a reducir la multiplicidad a la unidad, la pluralidad y la diferencia a la identidad. De lo que se trata es de reunir y organizar la pluralidad y la diferenciación de seres humanos en un único individuo, en una única entidad. En ese sentido podemos observar una relación entre identidad y política. La idea de pensar el Estado como entidad absoluta, como una voluntad única, como un único sujeto que englobe la pluralidad de los individuos es lo que Lacoue-Labarthe y Nancy han denominado «metafísica del sujeto». Estas ideas supondrían pensar la *polis*, el Estado, como «producto», como una obra acabada, aspiración máxima de regímenes totalitarios como el nazismo y el comunismo.

Para Kant, la totalidad es la tercera categoría de la cantidad que es la unión de la categoría de unidad y de pluralidad. La totalidad es una categoría que ha de ser pensada como la producción de la pluralidad en la unidad o de la unidad en la pluralidad.

En Hegel, el concepto fundamental de su filosofía con respecto al problema del totalitarismo, es el concepto de lo Infinito: «Lo infinito es lo afirmativo, y lo finito es lo superado». En lo Infinito se comprende todo y se reconcilia todo. Lo Infinito contiene en sí lo finito, lo Infinito es inmanente a lo finito. El infinito es, en Hegel, el Todo o la Totalidad de lo real. El Todo, la realidad, es despliegue del Espíritu, de lo Absoluto.

Para Hegel, el totalitarismo como categoría límite se manifiesta en el pensar dialécticamente: relación, contradicción, movimiento, totalidad.

²²⁶ Miguel Abensour, *Para una Filosofía Política Crítica*, Anthropos, Barcelona, 2007, p. 105.

²²⁷ Hannah Arendt, «El concepto de historia: antiguo y moderno», en *Entre el pasado y el futuro*, p. 97.

Los tres «momentos» de la lógica dialéctica: El momento abstracto, obra del entendimiento que separa las determinaciones de la realidad. El momento dialéctico, obra de la razón, que establece las relaciones de negación o contradicción entre esas determinaciones de la realidad. Por último, el momento especulativo, obra también de la razón, que realiza la síntesis final.

Hegel descubre la tensión entre lo abstracto, lo particular y lo universal, categorías fundamentales para entender cómo el sistema del totalitarismo configura las relaciones de los hombres tanto particularmente considerados como relacionados entre sí, cómo reduce su pluralidad a unidad.

Horkheimer y Adorno, representantes de la Escuela de Frankfurt, sostendrán que «la propia ilustración es totalitaria». El totalitarismo es una categoría política que tiene su fundamento en la racionalidad instrumental, en la racionalidad medios-fines. Adorno, en su *Dialéctica negativa*, realiza una dura crítica a la categoría de la identidad como categoría totalitaria. «Identidad es la forma originaria de ideología. Su sabor consiste en su adecuación a la realidad que oprime. (...) Ciertamente, suponer la identidad es, incluso en la lógica formal, lo que hay de ideológico en el puro pensamiento»²²⁸.

Por su parte, Horkheimer, en su obra *Crítica de la razón instrumental*, afirmará: «Los individuos reales de nuestro tiempo son mártires que han atravesado infiernos de padecimiento y de degradación a causa de su resistencia contra el sometimiento y la opresión. Estos héroes, a quienes nadie celebra ni ensalza, expusieron conscientemente su existencia como individuos a la aniquilación terrorista que otros padecen inconscientemente a consecuencia del proceso social. Los mártires anónimos de los campos de concentración son símbolos de la humanidad que lucha por nacer. Es tarea de la filosofía traducir lo que ellos han hecho a un lenguaje que se escuche aun cuando sus voces finitas han sido silenciadas por la tiranía»²²⁹.

En política, el nacimiento de la subjetividad moderna supondrá un ejercicio de dominio y control sobre los individuos por medio de la razón, una razón que se presenta como razón calculadora y dominadora de un mundo administrado por un gobierno, como dirá Arendt, de Nadie; es decir, por un gobierno burocrático. La burocracia será entendida por Arendt, como el «gobierno de Nadie».

Marcuse, en *El hombre unidimensional*, expone una de las características centrales del totalitarismo. El hombre queda reducido a una sola dimensión, la del interés económico y el confort. Lo cual implica la implantación de un pensamiento único. De este modo se ejerce una dominación oculta sobre una masa «satisfecha y feliz». Marcuse, al igual que hará Arendt,

²²⁸ Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 151-153.

²²⁹ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, 1969, p. 69 y ss.

denunciará la dominación y el control que, a través de las técnicas de producción, se ejercen sobre los hombres en las sociedades contemporáneas. La crítica arendtiana al totalitarismo como un proceso de fabricación de una nueva humanidad va en esa misma línea.

Marcuse realiza una crítica a la sociedad de masas y de consumo tomando como referencia la sociedad capitalista norteamericana, en una línea muy similar a la realizada por Arendt, pues, ambos vivieron en esa sociedad, llegando a unas conclusiones también muy parecidas; a saber, sólo la razón crítica, el pensamiento crítico, podrá salvar al hombre de la sociedad capitalista avanzada que camina obnubilado por un consumismo feroz, convirtiéndose así, en un «*hombre unidimensional*» El consumismo de las sociedades capitalistas ha creado una falsa idea de libertad. La sociedad actual tiende cada vez más a la identidad, a la uniformización, a un pensamiento único que nos aboca a nuevas formas de totalitarismos. La emancipación de la labor ha llevado a los hombres un mayor tiempo de ocio, donde el consumo se ha presentado como una forma de libertad, libertad entendida como la posibilidad de elegir entre diferentes objetos previamente determinados por procesos de fabricación. La nueva psicología del consumidor, diseña y fabrica objetos que creen y satisfagan falsas necesidades.

Para Popper, el totalitarismo no es patrimonio de un régimen político determinado, sino que se trata de una categoría que se enfrenta de forma directa con lo que él mismo denominó la «sociedad abierta». El paradigma del modelo totalitario Popper lo encuentra en el pensamiento político de Platón.

En su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*, Popper criticará el historicismo, pues lo considera como una ideología que defiende una sociedad totalitaria, una sociedad cerrada que se opone a la sociedad abierta basada en el uso crítico de la razón del hombre. Popper considera el historicismo como una ideología que considera que la historia del hombre se desarrolla de acuerdo a leyes. Este historicismo lo ve Popper, tal y como hemos dicho, en la obra de Platón, al que consideró el máximo exponente del totalitarismo.

En su análisis del totalitarismo, no se queda en Platón, sino que el historicismo como forma de totalitarismo se ve claramente en el idealismo absoluto de Hegel, quien concibe la historia como el desarrollo del Espíritu Absoluto, expresión que se encarna en el Estadio Totalitario. La filosofía hegeliana de la historia supondrá una fuente de inspiración de todos los totalitarismos de la modernidad: fascismo, nazismo, marxismo. La crítica de Popper a Marx se inscribe en este contexto.

El totalitarismo, expresión del mal, supone un acto político de dominación de la modernidad, cuya aspiración máxima es destruir los espacios de aparición para la libertad, donde la pluralidad es su condición de posibilidad. Frente a la imposición de las ideologías, Arendt nos

propondrá la necesidad de iniciar nuevos comienzos, frente a las masas organizadas y atomizadas de los regímenes totalitarios, el desorden de la pluralidad y la contingencia de las acciones, frente a la imposición y la verdad y el juicio único, las opiniones y los juicios de los muchos.

Por último, el concepto de totalitarismo en Marx es estudiado por Arendt en un pequeño ensayo titulado *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Arendt estudia la relación entre el totalitarismo y Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental, pero la importancia de este escrito está en la relevancia dada a Marx por cuanto él, a diferencia de otras ideologías presentes en el totalitarismo, sí pertenecía a la tradición del pensamiento político. «Como ideología, –escribe– Arendt, el marxismo es sin duda el único vínculo que liga la forma totalitaria de gobierno a esa tradición; fuera de él, cualquier intento de deducir el totalitarismo de una manera directa de un ramal del pensamiento occidental carecería incluso de toda apariencia de plausibilidad»²³⁰.

En Marx, la categoría de «Totalidad» no ha de ser entendida como la totalidad de la Razón (Kant), ni del Espíritu (Hegel), sino que es *la totalidad natural-social*, la totalidad ha de entenderse como la totalidad de la sociedad de clases. La «Totalidad», por su parte, contiene un carácter contradictorio de lo real. Esta contradicción no se da en el orden del pensamiento, es decir, no es meramente lógica o conceptual, sino que, desde el punto de vista de Marx, se trata de una verdadera transformación que se da en la estructura y el orden real contradictorio, y la instauración de otro nuevo.

Para Arendt, la edad contemporánea planteará dos grandes problemas que adquieren gran importancia en el pensamiento de Marx, a saber: el problema de la labor y el de la Historia. El hilo de la tradición se quiebra cuando la Historia adquiere la categoría de «Absoluto» en el pensamiento.

Para Arendt, lo que en Marx supone una novedad frente al pensamiento de la «tradición» con respecto a la comprensión del fenómeno totalitario son la glorificación de la labor y su reinterpretación del proletariado.

La labor, en el pensamiento de Marx, adquiere la categoría de «hecho público-político de primer orden».²³¹ No podemos olvidar que la labor en la antigüedad era una actividad privada y profundamente antipolítica, pues estaba sujeta a la necesidad. Sólo la libertad e independencia de la labor permitía las actividades políticas. La vida público-política empieza donde acaba el ámbito de lo privado». La política, señala Arendt, en el original sentido griego de la palabra

²³⁰ Hannah Arendt, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Encuentro, Madrid, 2007, p. 18.

²³¹ Hannah Arendt, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, p. 26.

empezaba con la liberación de la labor.²³² Para Arendt, “la glorificación de la labor”, así como la igualdad política de la clase trabajadora, no hubiera sido posible en el ámbito de comprensión del significado original del término política. Una lectura de la labor, en tanto que categoría política, sólo es posible realizarla desde la modernidad.

En el análisis de los elementos totalitarios del marxismo podemos destacar el descubrimiento de leyes del movimiento, características de regímenes totalitarios, que gobernaban la materia y que se revelaban como conciencia de clase. El movimiento dialéctico (materialismo dialéctico) y el movimiento histórico (materialismo histórico) permiten a Marx combinar la naturaleza con la historia, o la materia con el hombre. De acuerdo con Arendt, para Marx, «la labor es el nexo de unión entre materia y hombre, entre naturaleza e historia. La conciencia de clase consiste en el conocimiento, en este darse cuenta por parte del trabajador de la existencia de la alienación en la que está inmerso. La conciencia de clase se constituye como condición de posibilidad para la revolución y la liberación de la explotación del hombre por el hombre. Otro elemento clave en el análisis de los elementos totalitarios en el pensamiento de Marx es el de ideología. En *La ideología alemana*, Marx afirma que: «las ideas de la clase dominante, son, en todas las épocas, las ideas dominantes». La clase dominante dispone de los medios de producción material, pero también del control y producción de los bienes espirituales, de la producción de la cultura, por lo que las ideas que en una sociedad triunfen serán las que la clase dominante quiera que dominen. Para Marx, la ideología abarca tanto el derecho, como la política, la religión, el arte, la filosofía. Las ideologías son un «producto social». En Marx la ideología será una forma de alienación.

Por otro lado, antisemitismo e imperialismo son dos elementos que también contribuyeron en mayor o menor medida a explicar el fenómeno totalitario. En opinión de Cristina Sánchez, esos elementos estaban presentes ya en el mundo moderno y constituyen «corrientes subterráneas» que bajo poder del totalitarismo, emergen en el vacío político y social creado tras la Primera Guerra Mundial²³³. En ese sentido, ni el antisemitismo ni el imperialismo son en sí elementos totalitarios. En las relaciones que podemos trazar entre la parte y el «Todo» este elemento dejan de ser «partes» para integrarse en el «Todo».

Para nuestro propósito nos interesa detenernos en el antisemitismo moderno, un antisemitismo fundamentalmente político. Este carácter político se explica en su relación con las contradicciones de los estados-nación y el reconocimiento de derechos de ciudadanía a determinadas minorías, entre ellas, los judíos. En ese sentido, es posible observar un interés por parte de los Estados de conservar a los judíos como un grupo especial no asimilado a la

²³² Ibidem, p. 27.

²³³ Cristina Sánchez, *Arendt. Estar (políticamente) en el mundo*, Batiscafo, S. L., 2015, pp. 43-44.

sociedad de clases, pero, de otro lado, esto coincidió con un interés por parte de los judíos de no asimilarse para protegerse y sobrevivir como grupo²³⁴. De acuerdo con Cristina Sánchez, el análisis arendtiano señalará la pérdida de las condiciones sociales de los judíos en el siglo XIX. Esta pérdida de condición social no ha de entenderse en el sentido clásico del término «clase social». En este sentido, es reveladora la siguiente afirmación: «su desigualdad social era completamente diferente de la desigualdad del sistema de clases». En este sentido, la desigualdad no era sólo a nivel jurídico; la desigualdad social, su expulsión de la sociedad, convertía a los judíos en un pueblo sin mundo, en parias expulsados del espacio público, de un mundo común compartido. Esta pérdida de los vínculos sociales y políticos del mundo compartido favorecerá la aparición e instauración del fenómeno totalitario. La figura del paria aparece reflejada en la misma Arendt en su condición de judía. La figura del paria como sujeto político expulsado del mundo común contrasta con la del ciudadano ateniense cuya condición de ciudadano, su ser político sólo es posible en un mundo compartido, en la comunidad política.

Los parias, personas sin sociedad, sin estado, sin derechos que los protejan, que vagan en un tiempo sin mundo, se convertirán en un problema para el totalitarismo, cuya «Solución Final», a un problema no resuelto, será «matar» «la aniquilación» y «el exterminio» del pueblo judío.

Por su parte, el imperialismo y su principio inspirador la «expansión por la expansión» constituye una nueva forma de entender la política como dominio. El imperialismo, que apeló al dominio global, también puso en crisis la formación política de las Naciones-Estado por «la incongruencia del sistema Nación-Estado con el desarrollo económico e industrial del último tercio del siglo XIX. Comenzó –el imperialismo- su política de la expansión por la expansión no antes de 1884, y esta nueva versión de la política de poder era tan diferente de las conquistas nacionales en las guerras fronterizas como del estilo romano de construcción imperial»²³⁵. La política imperialista pondrá de manifiesto algunas de las características del totalitarismo: violencia, dominio, terror, aniquilación y exterminio, así como el papel revelante de la burocracia administrativa en la implantación del terror²³⁶

Otra de las categorías claves para entender el totalitarismo en Arendt es la del racismo. Para nuestra autora, los movimientos colonialistas e imperialistas vieron en el racismo una ideología que justificó la política de conquista y dominio de los pueblos. Arendt define la ideología como la lógica de una idea que pretende explicar de manera total el curso de la historia de modo deductivo a partir de una sola premisa. El totalitarismo sustituirá la acción por la ideología. Las políticas del Tercer Reich radicalizaron las políticas del colonialismo imperialista, las relaciones

²³⁴ Cfr. OT, pp. 59-ss.

²³⁵ Cfr. OT, p. 97.

²³⁶ Véase Cristina Sánchez, *Arendt. Estar (políticamente) en el mundo*, Batiscafo, S. L., 2015

entre raza y nación y nuevos criterios raciales dieron lugar a la planificación de un nuevo programa, cuya finalidad no era otra que la de fabricar una nueva humanidad, una nueva naturaleza humana. La ley de la naturaleza, a la que apelaba el fenómeno totalitario, tiene su fundamentación en el concepto de raza.²³⁷

Las relaciones que se establecen entre la decadencia del Estado-nación, la situación en la que se encontraban las minorías y los apátridas tras la Primera Guerra Mundial y el derecho a tener derechos son especialmente significativas para pensar el fenómeno totalitario.

El Estado-nación es el marco jurídico desde el que se garantizan y se protegen los derechos de los ciudadanos; el declive del Estado-nación, la desestructuración de este marco legal después de la Primera Guerra Mundial trajo consigo la consiguiente pérdida y protección de derechos.

La situación de las minorías y de los apátridas después de la guerra era de total desamparo. Se trataba de un grupo de personas que no encajaban en el nuevo escenario que se había dibujado después de la Gran Guerra. Los tratados de paz crearon grupos de personas al margen del derecho: las minorías y los apátridas. Se trataba de personas excluidas de cualquier reconocimiento político, social y jurídico. Vivían al margen de la legalidad, carecían de mundo. La solución que adoptó Europa ante estos grupos de personas fue de dos tipos: los campos de internamiento en los estados democráticos y los campos de exterminio en los regímenes totalitarios.

Por último, el análisis de la decadencia del Estado-nación permite a Arendt repensar el concepto de ciudadanía y la importancia del derecho a tener derechos. La situación en la que se encontraban las minorías y los apátridas era la de un “estado de naturaleza”, un estado prepolítico donde no existen derechos reconocidos ni garantizados por nadie, donde impera la ley del más fuerte; en ese sentido, la falta de derechos en Arendt, es, en primer lugar, una falta de identidad política y social. Arendt reclamará la necesidad de «estar (políticamente) en el mundo» como condición previa para adquirir la condición de ciudadano como titular de derechos y deberes. El derecho a tener derechos hace referencia al derecho a pertenecer, a formar parte de una determinada comunidad política. Arendt se mostrará crítica con la Declaración Universal de los Derechos Humanos, apostando por una fundamentación de estos derechos basada en la acción política.

A su vez, la sociedad totalitaria encontrará su fundamentación en las sociedades de masas. Arendt va vincular masas y totalitarismo. Para nuestra autora, la sociedad de masas es una condición de posibilidad del totalitarismo. En su análisis del fenómeno totalitario, señala los

²³⁷ Véase Cristina Sánchez, *Arendt. Estar (políticamente) en el mundo*, Batiscafo, S. L., 2015

elementos que cristalizaron en el fenómeno totalitario: el antisemitismo, el imperialismo, la decadencia del Estado-nación, etc. Sin embargo, un elemento fundamental en los totalitarismos serán las masas. El totalitarismo utiliza las sociedades de masas, la cultura de masas, las sociedades de consumo para implantar el terror: «los movimientos totalitarios pretenden lograr organizar a las masas, no a las clases, como los antiguos partidos de intereses de las naciones-Estados continentales; no a los ciudadanos con opiniones acerca del gobierno de los asuntos públicos y con intereses en estos»²³⁸.

Las masas de las modernas sociedades de consumo se constituyen como condición de posibilidad de los movimientos totalitarios. «Los movimientos totalitarios son posibles donde existen masas que, por una razón u otra, han adquirido el apetito de la organización política. Las masas no se mantienen unidas por la conciencia de un interés común. El término de masa se aplica solo cuando nos referimos a personas que, bien por su puro número, bien por su indiferencia, o por ambos motivos, no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común»²³⁹.

El análisis arendtiano de las sociedades de masas no es un análisis sociológico, sino político; no obstante, en él se destacan rasgos o características psico-sociales. Los rasgos o características que definen las sociedades de masas son: la destrucción tanto de la esfera pública como la privada, el aislamiento («sólo los individuos aislados pueden ser dominados totalmente»). Arendt define el aislamiento como «la enfermedad de nuestro tiempo». La superfluidad e indiferencia de los hombres es otra característica del surgimiento del totalitarismo. Para Arendt, las masas superfluas y el totalitarismo van unidos: «Sólo donde existen grandes masas superfluas o donde pueden ser derrochadas sin desastrosos resultados de población es posible una dominación totalitaria, diferenciada de un movimiento totalitario»²⁴⁰.

En la línea de caracterizar las masas, Arendt va a distinguir entre masa y populacho. El populacho intenta recoger el legado de las clases dominantes (normas, actitudes y valores). La masa, por su parte, «refleja en alguna forma y de alguna manera pervierte las normas y actitudes hacia los asuntos públicos de todas las clases»²⁴¹.

Para Arendt, «la característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales»²⁴². La sociedad atomizada da lugar a la aparición del *idiotés*, aquel sujeto que se interesa por los asuntos privados, por lo propio, su comportamiento se enfrenta con el del *polités*, el ciudadano que se preocupa por los asuntos

²³⁸ OT, p. 485.

²³⁹ OT, p. 485.

²⁴⁰ OT, p. 489.

²⁴¹ OT, p. 493.

²⁴² OT, p. 493.

públicos. Frente a la existencia inauténtica, la existencia auténtica, la acción política que persigue la *koinonía* o el bien común.

Según Arendt, el movimiento totalitario va a despertar una gran fuerza de atracción para las élites. De ahí que nuestra autora estudie las relaciones existentes entre élites y masas en relación con el fenómeno totalitario. Lo nuevo en esta «generación del frente» «era su alto nivel literario y la gran profundidad de su pasión. Los escritores de la posguerra ya no necesitaban las demostraciones científicas de la genética e hicieron escaso uso, si es que llegaron a hacerlo, de las obras de Gobineau o de Houston Stewart Chamberlain, que pertenecían ya al recinto cultural de los filisteos»²⁴³. Las élites intelectuales de la posguerra «no leyeron a Darwin sino al Marqués de Sade»²⁴⁴. Con esta afirmación, Arendt pondrá de manifiesto la atracción que para estas élites intelectuales significó el movimiento totalitario y su desprecio a la burguesía respetable de su tiempo: «la violencia, el poder y la crueldad eran las capacidades supremas de unos hombres que habían perdido definitivamente su lugar en el universo y eran demasiado para anhelar una teoría del poder que les reintegrará sanos y salvos al mundo. Se hallaban satisfechos de su ciega adhesión a todo lo que la sociedad respetable había vetado, al margen de la teoría o de los contenidos y elevaron la crueldad a la categoría de virtud principal porque contradecía la hipocresía humanitaria y liberal de la época»²⁴⁵.

Los valores de la amistad, la templanza, la paz, el diálogo, la voluntad de entendimiento, de consenso, de acuerdos han sido sustituidos por una voluntad nihilista, una voluntad de poder que negará los valores de los débiles, de los resignados, afirmando la violencia, el poder, la inversión de todos los valores de la respetable sociedad burguesa.

La atracción que experimentaron las élites, así como su vinculación con el populacho resulta clave para comprender los movimientos totalitarios, los nuevos líderes de masas presentaran las mismas características que los primeros jefes del populacho: «fracaso en la vida profesional y social, perversión y desastre en la vida privada»²⁴⁶

Según Arendt, esta generación del frente» vio en la guerra y la violencia un elemento clave para «la ruptura de clases y de su transformación en masas»²⁴⁷. La guerra como negación de la política supuso una «comunidad de destino». «La guerra había sido experimentada como la «más poderosa de todas las acciones de masas» que borraba las diferencias individuales de forma tal que incluso los sufrimientos que tradicionalmente habían diferenciado a los individuos

²⁴³ OT, p. 413.

²⁴⁴ OT, p. 413.

²⁴⁵ OT, p. 413.

²⁴⁶ OT, p. 409.

²⁴⁷ OT, p. 411.

a través de los destinos únicos e inalterables, podían ser ahora interpretados como “un instrumento de progreso histórico»²⁴⁸.

La acción política será suplantada por la acción totalitaria, el héroe de la *polis* griega dejará paso al criminal.

En la relación con la atracción «que la falta de hipocresía del populacho y la falta de interés propio de las masas ejercían sobre la élite» se unía la atracción de la falsa creencia de que el movimiento totalitario había abolido la separación entre vida pública y vida privada. Para Arendt, esta división entre vida pública y vida privada reflejará «la lucha decimonónica entre el bourgeois y citoyen, entre el hombre que juzgaba y utilizaba todas las instituciones públicas por la medida de sus intereses privados y el ciudadano responsable que se sentía preocupado por los asuntos públicos como tales»²⁴⁹. La tensión entre interés privado e interés público es una constante también en Arendt, del mismo modo que las relaciones entre filosofía y totalitarismo. La filosofía de la modernidad, la filosofía política de los liberales, sustituye el bien común de la polis, aquel en el que el bien de todos es el de uno, por el bien común entendido como la suma de intereses individuales. La solución a esta problemática división entre el *bourgeois* y el *citoyen* la aportará el movimiento totalitario al afirmar, una vez más la categoría de la «totalidad», a saber: la supremacía del «hombre total». En opinión de Arendt, la burguesía fue en cierto sentido totalitaria, pues utilizó las instituciones políticas como instrumentos para conseguir sus fines particulares.

El *filisteísmo* será otra característica que Arendt destacará en sus análisis de las masas. El *filisteísmo* es la expresión máxima de la creencia burguesa en la primacía del interés privado frente al interés público. El filisteo es «el burgués aislado de su propia clase, el individuo atomizado que es el resultado de la ruptura de la misma clase burguesa. El hombre-masa al que Himmler organizó para los mayores crímenes en masa jamás cometidos en la Historia, presentaba las características del filisteo más que del hombre del populacho»²⁵⁰ La figura del filisteo será clave para la organización totalitaria de las masas.

Por último, conviene no olvidar que el totalitarismo está relacionado con la modernidad y con los elementos presentes en ella que cristalizaron en este fenómeno.

En el último capítulo de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt sostendrá que la ideología y el terror constituyen la esencia del fenómeno totalitario. El terror ejecuta la ley del movimiento cuya finalidad no es otra que «la fabricación de la Humanidad»; en ese sentido, el totalitarismo

²⁴⁸ OT, p. 412.

²⁴⁹ OT, p. 419.

²⁵⁰ OT, p. 421.

como fenómeno poiético elimina la pluralidad, condición de posibilidad de la política, y «elimina a los individuos a favor de la especie, sacrifica a las «partes» a favor del «todo». El terror se constituye como principio, como esencia del gobierno totalitario, como puesta en práctica de la ley del movimiento de la naturaleza o de la historia, elimina cualquier forma de libertad que procede del hecho del nacimiento, de la capacidad de un nuevo inicio, de un nuevo comienzo. El terror fundamentará una nueva legalidad.

Con respecto a la ideología, la «lógica de una idea», en manos de los regímenes totalitarios impide el pensamiento crítico. En ese sentido, «el peligro de cambiar la necesaria inseguridad del pensamiento filosófico por la explicación total de una ideología y de su *Weltanschauung* no es tanto el riesgo de caer en alguna suposición, habitualmente vulgar y siempre no crítica, como el de cambiar la libertad inherente a la capacidad de pensar del hombre por la camisa de fuerza de la lógica, con la que el hombre puede forzarse a sí mismo tan violentamente como si fuera forzado por algún poder exterior»²⁵¹. La estructura de la deducción lógica impide la libertad del pensamiento crítico. La estructura de la argumentación lógica ordena los hechos en principios axiomáticos que no dejan paso a la crítica. Por eso “la tiranía de la lógica comienza con la sumisión de la mente a la lógica como un proceso inacabable en el que el hombre se apoya para engendrar sus pensamientos. Mediante esta sumisión entrega su libertad íntima como entrega su libertad de movimiento cuando se inclina ante una tiranía.”²⁵² Frente a esta negación de la libertad de pensamiento, Arendt sostiene que la libertad interna de un hombre es la capacidad de comenzar, del mismo modo que la realidad política se identifica con un espacio de desplazamiento entre los hombres²⁵³. La libertad como la capacidad de comenzar algo nuevo se opone frontalmente a la idea de deducción lógica que presupone en sus premisas el comienzo; la acción libre es imprevisible, contingente.

La ideología y el terror logran individuos aislados. La impotencia, el aislamiento, que nos impiden actuar son características propias de los gobiernos totalitarios. El aislamiento, aunque destruye el poder y la capacidad de acción, deja intactas las capacidades para la producción. «El hombre, en cuanto *homo faber*, tiende a aislarse con su obra, es decir, a abandonar temporalmente el terreno de la política»²⁵⁴. La fabricación (*poiesis*) a diferencia de la acción y el trabajo se realiza en un cierto aislamiento de los asuntos humanos. El hombre aislado ha perdido su lugar en el mundo, en el terreno de la política. El *homo faber* deja paso al triunfo del *animal laborans* y el aislamiento se convierte en soledad.

²⁵¹ OT, p. 570.

²⁵² OT, p. 574.

²⁵³ OT, p. 574.

²⁵⁴ OT, p. 575.

La soledad está relacionada con el desarraigo y la superfluidad, características de las sociedades de masa modernas. Arendt se detendrá en explicar el significado de estas dos características. «Estar desarraigado significa no tener lugar en el mundo, un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo»²⁵⁵.

Para Arendt, «lo que prepara a los hombres para la dominación totalitaria en el mundo no totalitario es el hecho de que la soledad, (...), se ha convertido en una experiencia cotidiana de crecientes masas de nuestro siglo»²⁵⁶. La soledad totalitaria amenaza la acción política, destruye el espacio entre-hombres.

Para Forti, el capítulo titulado «Ideología y terror: una nueva forma de gobierno» reafirmó las críticas de aquellos que habían sostenido que el análisis de Arendt era reduccionista y equivoco por cuanto solamente había mostrado «una analogía estructural entre nazismo y estalinismo» estableciendo conexiones «más metafísicas» que reales.²⁵⁷

4. Del «mal radical» al «mal banal»

Con la expresión «mal radical», Arendt alude al «sufrimiento de Auschwitz». La expresión «mal banal» la emplea en su obra *Eichmann en Jerusalén*.

Hannah Arendt fue duramente criticada por su obra *Eichmann en Jerusalén*, obra que ella misma califica como un reportaje en el que se limita a tratar sobre los asuntos que surgieron en el proceso²⁵⁸ y se centra en la persona de Adolf Eichmann. Arendt confiesa a Thilo Koch en una entrevista que la discusión sobre la culpabilidad del acusado dio lugar a un colapso moral.

Tras su publicación, Arendt denunció «una campaña propagandista contra su persona», por lo que ella considera un «pasado no asumido». Arendt, recibió todo tipo calificativos: «antisionista» «antisemita», «desalmada», «arrogante», «irresponsable», «nazi». Ante tales acusaciones, Arendt, que no comprendió el revuelo causado por el «reportaje», como ella misma lo calificó, afirmará: «mi primera reacción, por tanto, fue despachar el asunto con las célebres palabras de un dicho austriaco: «Nada hay tan entretenido como la discusión de un libro que nadie ha leído»²⁵⁹.

En mi opinión, *Eichmann en Jerusalén* es un texto polémico y controvertido, no sólo por las controversias que suscitó, sino también por la pluralidad de temas que en él se abordan.

²⁵⁵ OT, p. 576.

²⁵⁶ OT, pp. 578-579.

²⁵⁷ Simona Forti, *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, pp.86-87.

²⁵⁸ Véase «Carta a Gerhard Scholem», en Hannah Arendt, *Lo que quiero es comprender Sobre mi vida y mi obra*, Madrid, Trotta, 2010, p. 29-35.

²⁵⁹ Arendt, Hannah, *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 49.

Una lectura atenta de *Eichmann en Jerusalén* nos revelará la importancia de los temas que en él se abordan: el mal, el pensamiento, la voluntad, el juicio, la responsabilidad, la burocracia, la distinción entre esfera privada y esfera pública, etc. En esta obra podemos apreciar una relación importante con otra obra de Arendt, me estoy refiriendo a su obra *La vida del espíritu*, en tanto que existe una vinculación entre el mal y el pensamiento²⁶⁰.

En *La vida del espíritu* Arendt quiere ocuparse de la *quaestio iuris* de la tesis de la banalidad del mal. En *Eichmann en Jerusalén* de lo que se trata es de repensar el mal, el juicio y la responsabilidad.

Eichmann en Jerusalén nos presenta un nuevo tipo de delito, un nuevo tipo de criminal. Para poder comprender a Eichmann, al hombre, al funcionario, sus acciones, es imprescindible repensar el problema del mal, del pensamiento, del juicio, de la responsabilidad, del aparato estatal y administrativo que rodea la figura de Eichmann, de la burocracia, etc.

Para Arendt, Eichmann era alguien absolutamente normal, un funcionario de un sistema que llevó a cabo todo aquello que le encomendaron sin detenerse ni un instante a pensar en lo que estaba haciendo. Eichmann representaba en su vida pública el fenómeno burocrático, un individuo que sólo era una pieza más de la enorme maquinaria nazi, de una gran organización administrativa y burocrática, cuyo funcionamiento requería de hombres que llevaran a cabo la función que se les había asignado.

Según Wolin, Arendt, en *Eichmann en Jerusalén*, defiende una interpretación funcionalista de Auschwitz: «las peculiaridades de la relación de Arendt con el judaísmo serían un asunto de limitado interés biográfico si no se tratara de uno de los intérpretes más destacados del totalitarismo y del Holocausto. Sin embargo, su tesis de la «banalidad del mal» tal como la expresa en el libro sobre Eichmann, se ha convertido en una piedra angular de la llamada interpretación funcionalista de Auschwitz»²⁶¹.

Holocausto y modernidad son dos fenómenos que se hallan estrechamente vinculados. En ese sentido, Henry Feingold insistirá en que el Holocausto forma parte de la historia de la sociedad moderna y acierta en tanto en cuanto

²⁶⁰ Arendt, Hannah., *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 22-39: «Dos razones bastante diferentes despertaron mi intención por las actividades del espíritu. Todo comenzó mientras asistía al proceso de Eichmann en Jerusalén. En mi relato del mismo hablé de la «banalidad del mal» (...). Así pues, el proceso de Eichmann fue lo que en principio me llevó a interesarme por este tema. En segundo lugar, (...) la mucho menos urgente cuestión de “qué es pensar».

²⁶¹ R. Wolin, «Hannah Arendt, Kultur, «irreflexión» y envidia de la polis», en *Los hijos de Heidegger*, Madrid, 2003, pp. 65-117.

«[Auschwitz] fue también una extensión rutinaria del moderno sistema de producción (...), la materia prima eran los seres humanos y el producto final la muerte (...) De las chimeneas, símbolo del sistema moderno de fábricas, salía humo acre producido por la cremación de carne humana (...) En las cámaras de gas, las víctimas inhalaban el gas letal (...) Los ingenieros diseñaron los crematorios y los administradores, el sistema burocrático que funcionaba con tanto entusiasmo y tanta eficiencia (...) Incluso el plan general era un reflejo del espíritu científico moderno que se torció»²⁶². La maquinaria de destrucción no era sino la maquinaria burocrática organizada realizando una de sus funciones: la Solución Final.

Arendt describirá a Eichmann como un individuo común, era «espantosamente normal». «Seis psiquiatras habían certificado que Eichmann era un hombre «normal». «Más normal que yo, tras pasar por el trance de examinarle», se dijo que había exclamado uno de ellos. Y otro consideró que los rasgos psicológicos de Eichmann, su actitud hacia su esposa, hijos, padre y madre, hermanos, hermanas y amigos, era «no solo normal, sino ejemplar»²⁶³. Era un hombre que tanto en su esfera privada (intimidad) como en su esfera pública (funcionario) rebosaba «ejemplaridad».

Frente a la imagen de Eichmann como un ser monstruoso, demoníaco, malvado, cínico, Arendt, por su parte, afirmará que: «aquello que tenía ante mis ojos era un hecho totalmente innegable. Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad»²⁶⁴. Sus actos fueron monstruosos, pero él, en tanto que funcionario del aparato burocrático, no era un monstruo; lo único que hizo fue actuar por el deber, apeló al imperativo kantiano del deber, actuar por el deber, por el respeto a la ley. No significaba sino acatar la voluntad de *Führer*, la cual representaba la encarnación de la ley. Frente al «no matarás» el «matarás». De la omnipotencia divina se pasa a la omnipotencia del *Führer*, del reino de los cielos a la imagen del infierno en el reino de la tierra.

Afirmará Arendt que en el debate moral que se produce tras la derrota de la Alemania nazi y la complicidad en aquellas acciones de toda la sociedad, es decir, «el hundimiento total de las normales pautas morales»,²⁶⁵ se ha venido argumentado que sólo aquellos que no eludieron sus responsabilidades, que se quedaron y permanecieron en sus puestos con la finalidad de intentar derrocar desde dentro el sistema totalitario, son los que aparecen ahora como culpables. Por el contrario, para los que participaron en este régimen, aquellos que no hicieron nada, aquellos que eludieron todo tipo de responsabilidades, que sólo pensaron egoístamente en ellos mismos

²⁶² Henry Feingold, «How Unique is the Holocaust», pp. 399-400. Citado en Zygmunt Barman, *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid, 2011, p. 29.

²⁶³ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Debolsillo, Barcelona, 2013, p. 46.

²⁶⁴ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 30.

²⁶⁵ *Ibidem*.

aparecen como inocentes. Para Arendt, quienes defendían estas tesis eran funcionarios gracias a cuyos conocimientos el sistema totalitario pudo mantenerse.

«Pero quienes hablaban de este modo no fueron en modo alguno los conspiradores, tanto si tuvieran éxito o no. Son, por regla general, aquellos funcionarios sin cuyo conocimiento experto ni el régimen de Hitler ni el gobierno de Adenauer que le sucedió habrían podido sobrevivir»²⁶⁶.

Arendt afirmará que, en el ámbito de la justificación moral, el argumento del mal menor tendrá un papel fundamental. Si uno se encuentra ante la tesitura de elegir entre dos males, se argumenta que debería optar por el mal menor. Sin embargo, Arendt afirmará que quienes actúan de este modo, olvidan que están optando por el mal. En la controversia sobre Eichmann, el argumento del mal menor jugó un papel destacado en la justificación moral de quienes participaron en el régimen nazi.²⁶⁷

Este argumento del mal menor se encuentra también presente en la polémica sobre la participación de los Consejos judíos (*Judenräte*). Este punto fue uno de los más controvertidos y polémicos de la obra de *Eichmann en Jerusalén*. La tesis sobre la participación de estos consejos judíos, sin duda alguna, encrespó los ánimos de muchos judíos e incendió la furia de la comunidad judía contra Arendt, lo que provocó que perdiera muchos amigos, según ella misma declaró. En este caso, Arendt también criticó este argumento del mal menor. Algunos líderes judíos defendieron que «si algunos de nosotros debemos morir, mejor que lo decidamos nosotros antes que los nazis». En una nota personal de Arendt, fechada en septiembre-octubre de 1963, para una entrevista en la revista *Look*, podemos leer:

1. «Si tienes que morir, mejor ser elegido por los tuyos». Estoy en desacuerdo. Habría sido infinitamente mejor dejar que los nazis mismos llevaran a cabo su trabajo asesino. 2. «Con cien víctimas salvaremos a mil». Esto me suena como la última versión de los sacrificios humanos; escójanse a siete vírgenes, sacrifíquense para aplacar la ira de los dioses. Pues bien, ésta no es mi creencia religiosa y con toda certeza, no es la fe del judaísmo. 3. Finalmente, la teoría del mal menor. Resultado: los hombres buenos llevan a cabo los peores males»²⁶⁸.

En relación con la idea de cooperación necesaria en el régimen del horror nazi, no podemos olvidar la idea de la cooperación de los consejos judíos. Arendt preguntará por la colaboración necesaria en las tareas administrativas y de control. Pues bien, es en este contexto donde se

²⁶⁶ Hannah Arendt, «Responsabilidad personal bajo una dictadura», en *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 63.

²⁶⁷ Hannah Arendt, «Responsabilidad personal bajo una dictadura», en *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 64: «La aceptación del mal menor se utiliza conscientemente para condicionar a los funcionarios del gobierno así como a la población en general, para que acepten el mal como tal».

²⁶⁸ Esta entrevista está también citada en la obra de A. Prior, *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, 2009, p. 37.

inserta la polémica de Arendt con Gershom Scholem. Sin embargo, el problema de fondo, en mi opinión es la pregunta por el juicio, la cuestión subyacente es el derecho a juzgar. Si bien Scholem reconocería que los judíos, con su conducta cobarde, hubieran podido propiciar el horror de la Solución Final, Scholem parece disculpar sus actos. Como decimos, la cuestión será otra: la del juicio. Ante la reprobación moral de Arendt por el comportamiento de los Jundenräte, Scholem le respondió con gran dureza:

«En su tratamiento del problema de las reacciones de los judíos ante esas circunstancias extremas —a las que ninguno de los dos tuvimos que hacer frente— noto, muy a menudo, en lugar de un juicio equilibrado una especie de demagógico deseo de ser contundente. ¿Quién de nosotros puede decir hoy en día cuáles deberían haber sido las decisiones que los ancianos entre los judíos —o como queramos llamarlos— deberían haber tomado en esas circunstancias?... En los Jundenräte, por ejemplo, algunos de sus miembros eran cerdos, otros santos... También había entre sus miembros mucha gente en nada distinta a nosotros que se vio obligada a tomar terribles decisiones en unas circunstancias que no podemos ni tan siquiera empezar a reproducir o reconstruir. No sé si hicieron lo correcto o no. No pretendo juzgar. No estuve allí»²⁶⁹.

Para Arendt, de lo que se trataba no era de juzgar a nadie, sino de analizar las razones de su conducta; de lo que se trataba era de no actuar, de no hacer nada, tal sólo afirmar su identidad, por lo que le contestó diciendo:

«Mi posición ha quedado clara, aunque también ha quedado clara que no la entiende. Dije que no había ninguna posibilidad de resistir, pero que sí existió la posibilidad de no hacer nada, y para no hacer no era preciso ser un santo, bastaba con decir: «Sólo soy un simple judío, y no deseo asumir ningún otro papel»²⁷⁰.

Sin embargo, esto no significa acusarles de asesinato. Arendt aclarará su postura: «lo que aquí quiero plantear va más allá de la conocida falacia del concepto de la «culpa colectiva» aplicado a todo el pueblo alemán y a su pasado —toda Alemania es responsable de toda la historia alemana, desde Lutero a Hitler— y que en la práctica, acaba siendo un eximente muy eficaz para todos aquellos que sí hicieron algo; donde todos son culpables, nadie es culpable»²⁷¹.

Por lo que respecta a los distintos tipos de responsabilidad, conviene subrayar las siguientes ideas. En primer lugar, es evidente la responsabilidad de Eichmann por los actos que tuvieron lugar bajo el régimen nazi, su incapacidad para pensar y juzgar. En segundo lugar, no podemos olvidar la responsabilidad de aquellos cuya complicidad con el régimen, cuya actitud de meros

²⁶⁹ G. Scholem, «Intercambio epistolar», en Hannah Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 140.

²⁷⁰ Ibidem, p. 147.

²⁷¹ Hannah Arendt, «Responsabilidad colectiva», en *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 151

espectadores fue condición de posibilidad del horror nazi. En ese sentido, Arendt afirmará: «debido a que toda la sociedad respetable había sucumbido, de una manera u otra, ante Hitler, las máximas morales que determinaron el comportamiento social y los mandamientos religiosos —«no matarás»— que guían la conciencia habían desaparecido»²⁷².

La facultad de pensar y de juzgar, en la que luego nos detendremos, reviste una importancia capital en el pensamiento jurídico-político de Arendt. La naturaleza y función del juicio, la exigencia a los seres humanos de que sean capaces de distinguir entre lo justo y lo injusto, es una cuestión moral capital que arrancan del pensamiento griego.

«Los pocos individuos que todavía sabían distinguir entre el bien y el mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin la ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban. Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las circunstancias del momento, porque no había normas para unos hechos sin precedentes»²⁷³.

La noción de «colapso moral» es una categoría central que caracteriza el fenómeno totalitario descrito por Arendt. Con la noción de «colapso moral», Arendt se está refiriendo no sólo a la sociedad alemana, sino a toda Europa, al desmoronamiento de los valores y los preceptos morales y religiosos. La transmutación de todos los valores realizada por el martillo del nacionalsocialismo provocó el hundimiento moral de la sociedad europea en su conjunto, al tiempo que posibilitó la barbarie nazi.

Con respecto a la idea de participación o no, tanto en la vida privada como en la vida pública, y su relación con el problema de la fundamentación moral de la responsabilidad, Arendt formulará dos cuestiones fundamentales a las que luego responderá. La primera pregunta reza así: «¿en qué sentido fueron diferentes aquellos raros individuos que no colaboraron en ningún aspecto de la vida ordinaria y se negaron a participar en la vida pública, aunque fueran capaces de rebelarse activamente? *Y la segunda pregunta* ¿qué es lo que les hizo comportarse como lo hicieron? ¿Con qué argumentos morales, ya no legales, justificaron su conducta tras la derrota del régimen y la quiebra del “nuevo orden” con su nueva serie de valores?»²⁷⁴. Arendt responderá a la primera pregunta diciendo que los que no participaron fueron los únicos que pudieron juzgar por sí mismos, «cambiaron un sistema de valores por otro»; su forma de pensar no era automática. Para Arendt, el criterio de los no participantes les suscitó un grave problema de conciencia moral, «hasta qué punto podrían seguir viviendo en paz consigo mismos». «Se negaron a

²⁷² Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, p. 295.

²⁷³ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalem*, p. 428.

²⁷⁴ Hannah Arendt, «Responsabilidad personal bajo una dictadura», en *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 70.

asesinar». No podrían soportar convivir con un asesino, es decir, con ellos mismos. Este tipo de juicio, según Arendt, requiere de una condición previa: la capacidad de pensar, de establecer un diálogo silencioso con uno mismo. Arendt vinculará pensamiento y juicio, intentará comprender el significado de la incapacidad de Eichmann para pensar. Cuando éste fue interrogado por la policía, declaró «que había vivido toda su vida con arreglo a los principios de la moral kantiana», que había actuado conforme al «deber». Para Arendt, la incapacidad de pensar imposibilitará discernir entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto, la incapacidad de pensar de Eichmann, es la condición previa de la incapacidad de juzgar.

Eichmann no había cometido ningún delito, el no cometía delitos, cumplía órdenes, ejecutaba «actos de estado»: «Eichmann se cree culpable ante Dios, pero no ante la Ley» (...) Al parecer, el defensor hubiera preferido que su cliente se hubiera declarado inocente, basándose en que según el ordenamiento jurídico nazi ningún delito había cometido, y en que, en realidad, no le acusaba de haber cometido delitos, sino de haber ejecutado «actos de Estado»²⁷⁵.

Eludir la responsabilidad en un sistema burocrático no es difícil, pues tal y como dice Arendt, y esta es otra idea clave en la crítica arendtiana a la modernidad, la burocracia es el «gobierno de nadie»: «en todo sistema burocrático —dirá Arendt— el desvío de responsabilidades es algo rutinario y, si uno desea definir la burocracia en términos de ciencia política, es decir, como una forma de gobierno —el gobierno de los cargos, en contraposición al gobierno de los hombres, sea uno, unos pocos o muchos—, resulta que, desgraciadamente, la burocracia es el gobierno de nadie y, precisamente por eso, quizá la forma menos humana y más cruel de gobierno»²⁷⁶.

En los crímenes contra la humanidad, tanto los acusados como sus abogados apelan a dos argumentos clave: que sus actos eran «actos de Estado», o que simplemente cumplían «órdenes de sus superiores». Para Arendt, hay que distinguir entre los «actos de Estado» y el cumplimiento de órdenes superiores: las órdenes superiores están dentro del orden jurisdiccional; sin embargo, los «actos de Estado» quedan fuera del ámbito jurídico. Para Arendt, la teoría que fundamentaría las acciones del Estado sostendría que los gobiernos soberanos pueden verse obligados, en circunstancias excepcionales, a emplear medios criminales, puesto que el poder o el propio mantenimiento del poder dependerán de ellos. En la razón de Estado (Maquiavelo, Hobbes) «el fin justifica los medios». Por lo que respecta a las órdenes superiores, en términos legales parece que sería conveniente desobedecer órdenes que fueran manifiestamente ilegales.

²⁷⁵ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Debolsillo, Barcelona, 2013, p. 40.

²⁷⁶ Hannah Arendt, «Responsabilidad personal bajo una dictadura», en *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 60.

Tras la exposición de estos dos argumentos, Eichmann se mantuvo fiel al Reich, fue un ciudadano respetuoso con la voluntad del Estado y con la ley. Según el ordenamiento jurídico del Estado nazi, Eichmann no sólo no había cometido ningún delito, sino que había actuado bajo el amparo de la legislación vigente. Eichmann siempre se declaró inocente de las acusaciones que pesaban sobre él de asesinato. Para Eichmann, la acusación de asesinato era totalmente injusta: «ninguna relación tuve con la matanza de judíos. Jamás di muerte a un judío, ni a persona alguna, judía o no. Jamás he matado a un ser humano. Jamás di órdenes de matar a un judío o a una persona no judía. Lo niego rotundamente». Más tarde matizaría esta declaración diciendo: «Sencillamente, no tuve que hacerlo. Pero dejó bien sentado que hubiera matado a su propio padre, si se lo hubieran ordenado»²⁷⁷.

Tras estas palabras, podemos decir que si bien *Eichmann en Jerusalén* trata el problema de la responsabilidad jurídica, además de ésta, también se trata el problema de la responsabilidad moral. Para Arendt, el significado moral de *Eichmann en Jerusalén* sólo es comprensible si se piensa desde un contexto político-jurídico. Lo que sucedió se amparó en un nuevo mandamiento: «Matarás»Era suficiente que todo lo que sucediera fuera conforme a la ley; esto es, a la «voluntad del Führer», de esa manera los actos cometidos tuvieron «fuerza de ley».

Tras establecer las relaciones existentes entre la responsabilidad, el pensamiento y el juicio, pasamos ahora a las relaciones entre el pensamiento, el juicio y el mal, tres nociones que aparecen de modo insistente, no sólo en *Eichmann en Jerusalén*, sino en todo el pensamiento político-jurídico de Arendt. Conviene, pues, que nos detengamos ahora en estas tres categorías, y pensemos las relaciones y significado político que entre ellas se dan, con la finalidad de determinar el significado que en Arendt toma la expresión «mal banal» o la «banalidad del mal» que aparece en el texto de *Eichmann en Jerusalén* con el fin de distinguirlo del «mal radical» que aparece en su obra *Los orígenes del totalitarismo*.

En primer lugar, debemos aclarar que cuando Arendt emplea la expresión «banalidad del mal», no se está refiriendo a una teoría o doctrina como algunos han querido ver. «En mi reportaje sobre el proceso de Eichmann en Jerusalén, hablé de «la banalidad del mal», con esta expresión no aludía a una teoría o a una doctrina, sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica de la gente, cuya única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad»²⁷⁸. Para Arendt, lo que caracterizará la conducta de Eichmann será «una curiosa y absoluta incapacidad para pensar». Es esta total ineptitud para

²⁷⁷ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Debolsillo, Barcelona, 2013, p.41.

²⁷⁸ Hannah Arendt, «El pensar y las reflexiones morales», en *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 161.

detenerse a pensar lo que llevará a Arendt a interesarse por la comprensión de las facultades de la vida del espíritu: pensamiento, voluntad y juicio.

5. Cultura de masas y sociedad de masas

Neus Campillo²⁷⁹ intenta relacionar el análisis de las masas que Arendt realiza en la «Parte III. El totalitarismo», en *Los orígenes del totalitarismo*, con el realizado en la «Parte VI. La crisis en la cultura: su significado político y social», en *Entre el pasado y el futuro*, como un elemento determinante en la sociedad de consumo. En *Los orígenes del totalitarismo*, según Campillo, Arendt vincula las masas a los movimientos totalitarios. «Los movimientos totalitarios pretenden lograr organizar a las masas, no a las clases, como los antiguos partidos de interés de las naciones-estado continentales; no a los ciudadanos con opinión acerca del gobierno de los asuntos públicos y con intereses en estos»²⁸⁰. Arendt denuncia que el hombre-masa es un hombre manipulado, sin ideas, ni opiniones propias, sin capacidad de pensamiento crítico, lo que hace de él un elemento indispensable de los regímenes totalitarios, frente al hombre-masa, se alza el ciudadano con criterio propio, con capacidad de pensamiento crítico; su correlato lo encontramos en el binomio hombre-masa frente a ciudadano y cultura frente a barbarie. En la organización de las masas, el número es el elemento determinante que posibilita los regímenes totalitarios. En ese sentido, Arendt señala que «los movimientos totalitarios dependen de la pura fuerza del número, hasta tal punto que los regímenes totalitarios parecen imposibles, incluso bajo circunstancias por lo demás favorables, en países con poblaciones relativamente pequeñas»²⁸¹. La sociedad de masas da lugar a una sociedad sin clases, una sociedad que elimina la pluralidad y la diferencia, y por tanto, la acción, la política, buscando la unidad y la identidad. Sostiene Arendt que «los movimientos totalitarios son posibles allí donde existen masas que, por una razón u otra han adquirido el apetito de la organización política. Las masas no se mantienen unidas por la conciencia de un interés común y carente de esa clase específica de diferenciación que se expresa en objetivos limitados y obtenibles. El término masa se aplica sólo cuando nos referimos a personas que, bien por su número, bien por indiferencia, o por ambos motivos, no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común, en los partidos políticos...»²⁸². El análisis arendtiano del fenómeno de las masas es claramente político; aunque cuando subraya las notas que caracterizan a las masas (superfluidad,

²⁷⁹ Neus Campillo, «Pensamiento crítico frente a cultura de masas», en *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, PUV, Valencia, 2013, pp. 230-241.

²⁸⁰ OT, p. 389.

²⁸¹ Ibidem.

²⁸² Ibidem, p. 392.

indiferencia, atomización, aislamiento, etc.) no deja de ser también un análisis psicológico y social de este fenómeno.²⁸³

La categoría del «totalidad» que impregna el fenómeno totalitario tiene su plasmación en el fenómeno de las masas en la afirmación de un *hombre total*, que da lugar a la eliminación no sólo de la esfera pública, sino también de la esfera privada, con el *hombre total* acaba con la diferencia entre el *bourgeois* y el *citoyen*, entre el interés privado y el interés público²⁸⁴. La necesidad de consumir da lugar a una mayor necesidad de producción de bienes de consumo, al triunfo del *animal laborans*, que liberado del ámbito de la necesidad, tiene más tiempo de *otium*, siente más necesidad de consumir. Esta situación impide un espacio de libertad, donde la figura del *polités* (aquel que se interesa por un espacio público, por un espacio de libertad, donde se puede ejercer un pensamiento crítico y construir frente a una cultura de masas, una verdadera cultura crítica) prevalezca frente a la del *idiotés* (aquel al que no le interesa lo público y se retira al espacio privado, donde la cultura del consumo se impone a la cultura crítica).

El *filisteísmo* es otro de los rasgos de las masas que Arendt destaca en *Los orígenes del totalitarismo*. «El filisteo es el burgués aislado de su propia clase, el individuo atomizado que es el resultado de la ruptura de la misma clase burguesa»²⁸⁵.

En «La crisis de la cultura: su significado político y social» en *Entre el pasado y el futuro*, Arendt sigue su análisis de las masas, aunque ahora vincula las masas a la sociedad de consumo²⁸⁶.

En mi opinión, en el ensayo «La crisis en la cultura: su significado político y cultural», Arendt realiza a partir de una serie de categorías como son «sociedad de masas», «cultura de masas», «hombre-masa» una crítica política a la modernidad; sino también un retrato del mundo contemporáneo. Arendt parte de la problemática relación entre la sociedad y la cultura, en términos de sociedad de masas y cultura de masas. La sociedad de masas, para Arendt, anticipará una de las tesis que ha venido defendiendo en *La condición humana*, a saber, que la liberación, que no libertad, del «*animal laborans*» de la necesidad, hará que éste pueda dedicar más tiempo, a la cultura, y no como sería deseable, según Arendt, a la acción a la política: «la sociedad de masas indica sin duda la existencia de un nuevo estado de cosas, en el que la masa

²⁸³ Neus Campillo, «Pensamiento crítico frente a cultura de masas», en *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, PUV, Valencia, 2013, pp. 230-241.

²⁸⁴ Neus Campillo, «Pensamiento crítico frente a cultura de masas», en *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, PUV, Valencia, 2013, pp. 230-241.

²⁸⁵ OT, p. 421.

²⁸⁶ Neus Campillo, «Pensamiento crítico frente a cultura de masas», en *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, PUV, Valencia, 2013, pp. 242-249.

de la población está tan liberada del peso del trabajo físico agotador que también dispone de bastante tiempo libre para la «cultura»²⁸⁷.

Arendt nos advertirá que lo que parece ser el común denominador de la sociedad de masas y la cultura de masas es la sociedad a la que las masas se incorporan, a saber: la sociedad moderna. El hombre masa vendrá caracterizado por el anonimato, su falta de relaciones, su incomunicación, su capacidad de consumo, su incapacidad de juzgar, su alienación. Para Arendt, el antecedente del hombre-masa moderno es el individuo moderno, descrito en las concepciones antropológicas de Rousseau y J. Stuart Mill²⁸⁸

La individualidad estará relacionada con lo que ha venido en llamarse «espíritu de la masa». Ser individuo significará ser idéntico a los demás. El término «individuo», tal y como hemos visto aparece en la tradición del pensamiento político en el siglo XVII. Indivisibilidad, atomización, aislamiento, soledad, singularidad, son características propias de una sociedad de masas que gestará el fenómeno totalitario como expresión máxima de la negación de la política. En nuestro mundo contemporáneo, la búsqueda de la singularidad constituye el principal motor de la producción y el consumo de masas. Sin embargo, Arendt pretende analizar la situación de la cultura en las distintas condiciones de la sociedad de masas: subrayará que la sociedad interesada por monopolizar la «cultura» comenzará a interesarse por los bienes culturales. En Arendt, la «cultura» será el término fundamental que permita pensar las diferencias existentes entre sociedad y sociedad de masas.

La diferencia entre la sociedad y la sociedad de masas que Arendt analizará se encuentra en la distinción entre las actividades y los productos que realizaban el *homo faber* y el *animal laborans*. El primero produce objetos que se caracterizan por su objetividad, permanencia, duración; produce un mundo de artificios humanos. Por el contrario, el segundo, con su actividad, produce lo que es necesario para la vida, no deja nada tras de sí, lo que produce está destinado al consumo. Pues bien, esto sirve para distinguir entre sociedad y sociedad de masas en relación con la cultura. Para la primera, los objetos culturales se dedican al uso, son bienes culturales, apreciados y valorados con fines partidistas por la sociedad. Por el contrario, en la sociedad de masas, la cultura es entretenimiento, diversión; los productos de la cultura no son objetos culturales, son bienes de consumo cuyo destino y finalidad es ser consumidos²⁸⁹

La cultura es un producto humano, tiene que ver con objetos producidos, es un fenómeno del mundo. Por el contrario, la cultura, entendida como diversión, es una necesidad de la vida, tiene que ver con el consumo. En ese sentido, Arendt afirma que: «un objeto es cultural en la medida

²⁸⁷ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 210.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 211

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 217

en que puede perdurar; su durabilidad es la antítesis misma de la funcionalidad, la cualidad que lo hace desaparecer de nuevo del mundo fenoménico una vez usado y desgastado. La gran usuaria y consumidora de objetos es la propia vida, la vida del individuo y la vida de la sociedad como un conjunto (...). La cultura corre peligro cuando todas las cosas y objetos mundanos, producidos por el presente o por el pasado, se ven amenazados como meras funciones para el proceso vital de la sociedad, como si fueran los únicos capaces de satisfacer cierta necesidad, y para esa funcionalización casi carece de importancia que las necesidades en cuestión sean de una categoría suprema o ínfima»²⁹⁰.

Bienes de uso- bienes de consumo, *homo faber-animal laborans*, mundo-vida constituyen relaciones dialécticas en términos de cultura. Sin embargo, como bien afirma Zygmunt Bauman: «ser usado/consumido en el momento de disolverse en el proceso mismo de ese consumo instantáneo no constituyen ni el destino de los productos culturales ni el criterio de su valor. Arendt diría que la cultura persigue la belleza y yo sugiero que ella optó por esta palabra para nombrar los intereses de la cultura porque la idea de «belleza» es el epítome mismo de objetivo esquivo que desafía toda explicación racional-causal, que carece de finalidad o uso visible, que no sirve para nada y que no puede legitimarse con relación a ninguna necesidad que haya sido previamente percibida o definida, o a la que se haya decidido dar satisfacción. Un objeto es cultural si sobrevive a cualquier uso que haya intervenido en su creación»²⁹¹.

Arendt optará por la belleza como criterio de juicio. El goce desinteresado del objeto estético, se convierte en criterio de la facultad de juzgar. El estudio y análisis de la cultura ha de partir del fenómeno del arte, puesto que son las obras de arte los bienes culturales por excelencia. Arendt acabará denunciando que la mentalidad de fabricación en el ámbito del arte, de la cultura, que siempre implica la categoría de racionalidad medios-fines, se trasladará al ámbito de la política, de modo que la acción, categoría política central en el pensamiento de Arendt, estará, al igual que la fabricación, determinada por la categoría medios-fines. Las actividades políticas, actuar y hablar, requieren de la presencia de otro; por el contrario, las actividades de fabricación pueden realizarse sin la presencia de los demás. Por tanto, las condiciones a las que están sujetas las actividades del artesano y del artista son muy distintas a las actividades políticas. Existe pues una desconfianza mutua entre el artista y el político. De ahí parte la dialéctica entre arte y política; no obstante la cultura nos indica que a pesar de sus conflictos y tensiones, arte y política están unidos por una relación de interdependencia. Palabra y obra, gloria y belleza expresan la potencial inmortalidad del mundo humano.

²⁹⁰ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 220.

²⁹¹ Zygmunt Bauman, *Vida líquida*, Paidós, Barcelona, 2010, p.78.

Para Arendt, lo que unirá arte y política es el mundo que ambas comparten: el mundo público, un mundo al que, como dice Cicerón, acuden como espectadores los filósofos, los amantes de la sabiduría. Su asistencia no busca gloria ni reconocimiento, les mueve el desinterés; acuden al espectáculo para mirar qué se hace y cómo se hace, lo que hace de ellos personas idóneas para juzgar.²⁹² La relación entre arte y política nos llevará a la facultad de juzgar en Arendt, que encuentra su fundamento en la *Crítica del juicio* de Kant.

La capacidad de juicio es una habilidad política que permite a los hombres orientarse en la esfera pública. Lo que Kant llamó juicio, los griegos lo denominaron prudencia, virtud de los hombres de estado, que les permitía discernir el bien del mal, a diferencia de la sabiduría, que era la virtud del filósofo. Arendt sostiene que la diferencia entre la prudencia y la sabiduría reside en que la prudencia se vincula con lo que denominamos el sentido común que desvela la naturaleza del mundo común.

Kant, que advirtió la cualidad pública de la belleza, insistió en el carácter público de los juicios, en que están abiertos a discusión; el gusto está vinculado al sentido común. Tanto en los juicios estéticos como en los juicios políticos, se adoptan decisiones que derivan del carácter objetivo del mundo. Para el juicio del gusto el objeto primordial es el mundo, su interés en el mundo parte de una actitud desinteresada.

La relación entre cultura y política se manifiesta en el juicio y la decisión, en el intercambio de opiniones sobre la esfera pública. En la actividad de juzgar, las personas revelan su identidad, muestran su modo de ser y estar en el mundo. Es pues, en la acción y el discurso, donde la facultad de juzgar adquiere relevancia y significado político.

²⁹² Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 231.

CAPÍTULO III. FENOMENOLOGÍA DE LA VITA ACTIVA. LA CONDICIÓN HUMANA

1. Introducción

Tradicionalmente, la mayoría de los especialistas y estudiosos de la obra de Arendt consideran que en *Vita activa* se profundizan y desarrollan los principales temas y problemas fundamentales de su pensamiento, al tiempo que se ensaya un análisis crítico de la modernidad.

Cristina Sánchez, en *Hannah Arendt. El espacio de la política*, subraya que este tipo de lecturas dan lugar a interpretaciones a veces aisladas, separadas; idea ésta, que ilustra a través de interpretaciones como la que Bhikhu Parekh hace de *La condición humana*²⁹³, según la cual donde el pensamiento político de Arendt da comienzo en esta obra. Dichas interpretaciones —sigue diciendo Cristina Sánchez— parecen sugerir que hay una ruptura entre el pensamiento anterior y el que ahora aparece en este texto²⁹⁴.

Sin embargo, durante la década de los noventa aparecen nuevas interpretaciones que parecen sugerir una lectura de *La condición humana* en una línea de continuidad con los principales planteamientos trazados en *Los orígenes del totalitarismo*. Documentos sacados a la luz por Elisabeth Young-Bruehl parece avalar estas tesis²⁹⁵.

Por otra parte, una lectura atenta de la relación epistolar que Arendt mantuvo con Jaspers, nos permiten descubrir cómo categorías como «mundo», «pluralidad», «labor» etc., aparecen ya en estas cartas como conceptos relevantes en el pensamiento arendtiano²⁹⁶. Parece pues, que a la luz de lo que venimos diciendo, el período que va de 1951 a 1958 sugiere la continuidad del pensamiento de Arendt.

Margaret Canovan, por su parte, propone una reinterpretación del pensamiento político de Hannah Arendt al considerar *La condición humana*, como una respuesta a las preguntas que se originan tras el análisis de la experiencia dramática de la dominación totalitaria.

Para Ángel Prior, *Eichmann en Jerusalén* es a *La Vida del espíritu*, lo que *Los orígenes del totalitarismo* supone para *La condición humana*²⁹⁷. Parece pues, existir una línea investigadora que sugiere una lectura de continuidad entre *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*.

²⁹³ B. Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Mac-Millan Press, London, 1981.

²⁹⁴ Cristina Sánchez, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, pp.128-131.

²⁹⁵ Cristina Sánchez, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, p.131.

²⁹⁶ *Ibidem*, p.132.

²⁹⁷ Ángel Prior Olmos, *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, p. 17.

Lo cierto es que una lectura atenta de *Los orígenes del totalitarismo* pone al descubierto categorías políticas que posteriormente se desarrollan en *La condición humana (CH)*. Veámoslo.

La caracterización arendtiana de la sociedad moderna como una sociedad de masas la encontramos ya en *Los orígenes del totalitarismo (OT)*. «La atomización social y la individualización precedieron a los movimientos de masas (...) Las masas surgieron de una sociedad muy atomizada (...) La característica principal del hombre-masa (...) su aislamiento y su falta de relaciones sociales»²⁹⁸. Con respecto a la libertad, que en Arendt estará asociada a la acción, la dominación totalitaria perseguirá eliminar la libertad, la espontaneidad humana, eliminar lo imprevisible, lo inesperado, lo espontáneo supone acabar con la libertad. «La dominación totalitaria se orienta (...) a la abolición de la libertad»²⁹⁹.

El poder, que Arendt opone a la fuerza; en *OT*, está ya caracterizada y descrita en *OT*.³⁰⁰ Y frente a la pluralidad, condición de toda vida política, donde descansa la igualdad y la diferencia, la aspiración totalitaria buscará reducir la infinita pluralidad de la política a la unidad, se trata de «fabricar» seres idénticos, únicos y perfectamente intercambiables.

El positivismo, el funcionalismo, el utilitarismo, el behaviorismo —duramente criticados por Arendt— constituyen el paradigma del cientificismo totalitario. «Los que aspiran a la dominación total deben liquidar toda espontaneidad, (...) El perro de Pavlov, espécimen humano reducido a sus reacciones más elementales, el haz de reacciones que se comporten exactamente de la misma manera, es el ciudadano «modelo» de un Estado totalitario»³⁰¹.

Con respecto a las actividades humanas de la *vita activa*, en *OT* ya se plantea la comprensión de cada una de ellas en relación con las otras, relacionando el aislamiento y la soledad, con la destrucción de la esfera política, del poder y la capacidad para la acción. La caracterización del *homo faber*, del *animal laborans* ya está presente en *OT*.

En opinión de F. Bárcena, *La condición humana*, puede ser considerada también como una antropología política, como una antropología de los límites³⁰² cuya finalidad, según la propia Arendt manifiesta, sería «una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias»³⁰³.

²⁹⁸ OT, p. 398.

²⁹⁹ OT, p. 496.

³⁰⁰ OT, p. 510.

³⁰¹ OT, p. 553.

³⁰² Fernando Bárcena, *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Herder, Barcelona, 2006, p. 128.

³⁰³ CH, p. 18.

En esta línea de continuidad de lecturas que venimos señalando, F. Bárcena sostendrá también que la crítica a la modernidad que Arendt realiza en *La condición humana* ha de ser pensada en relación con *Los orígenes del totalitarismo*.

La tesis que aquí se defiende es que la modernidad es el escenario apropiado para el drama de los excesos; será la condición de posibilidad del fenómeno totalitario. La *hybris* totalitaria se pone en relación con la idea de progreso científico-tecnológico de la modernidad. La desmesura totalitaria proyecta diseñar, trascender los límites de la naturaleza humana, convertirla en superflua. La desmesura de la modernidad consiste en convertir la praxis en *poiesis*, la acción en producción, la política en administración.

Sin embargo, para nosotros, y sin negar la evidencia, *La condición humana* es una fenomenología de la *vita activa*, una topografía de las actividades humanas, en las que la categoría de la acción constituye el fundamento ontológico de la política. Para poder dar cuenta de la acción se hace necesario establecer su relación con las otras dimensiones de la condición humana: se trata de una lectura crítica a la modernidad, desde la que poder pensar la relación entre filosofía y política, entre pensamiento y acción, una inversión ontológica y epistemológica que pretende reconsiderar las relaciones jerárquicas entre *vita activa* y *vita contemplativa* desde la experiencia vivida; donde la experiencia del mal, resituar la *vita activa* en el lugar que le corresponde con respecto a la *vita contemplativa*.

En *La condición humana*, Arendt nos propone una lectura hermenéutica de las principales categorías ontológico-existenciales desde las cuales es posible pensar la crítica a la modernidad.

En esta obra trata de comprender, de narrar como parte del proceso mismo de la comprensión, la imposibilidad de la memoria de la crisis del hombre moderno, de la brutalidad de los hechos de la experiencia vivida. En el prólogo de *La Condición humana*, Arendt manifiesta cuál es el propósito que persigue en este texto:

«Lo que me propongo en los capítulos siguientes es una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias (...) Por lo tanto lo que me propongo es muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos –Y aclara– En efecto, «lo que hacemos» es el tema central del presente libro»³⁰⁴. Arendt advierte que la obra se refiere a las distintas actividades que podemos encontrar en la condición humana: labor, trabajo y acción, advirtiéndonos que excluye la actividad del pensamiento:

«Se refiere sólo a las más elementales articulaciones de la condición humana, con esas actividades que tradicionalmente, se encuentran al alcance de todo ser humano. Por ésta y otras

³⁰⁴ Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 18.

razones, la más elevada y quizá más pura actividad de la que el hombre es capaz, la de pensar, se omite (...) Así, pues, el libro se limita a una discusión sobre labor, trabajo y acción, que constituyen sus capítulos centrales»³⁰⁵.

En *¿Qué es la política?*, y tratando de esclarecer si cabe todavía más el tema o propósito central de la condición humana, se recoge un documento, la *Descripción del Proyecto para la Rockefeller Foundation*, de diciembre de 1959, donde podemos leer:

«La actividad política humana central es la acción; pero para comprender adecuadamente la naturaleza de la acción se reveló necesario distinguirla conceptualmente de otras actividades con las que habitualmente se confunde, tales como la labor y trabajo. Por lo tanto, escribí primero el libro que apareció en 1958 con el título *The Human Condition*; que trata de las tres principales actividades humanas: labor, trabajo y acción, desde una perspectiva histórica. Debería haberse llamado *Vita activa*. De hecho, es un prolegómeno al libro que ahora me propongo escribir, el cual continuará donde aquel acaba. En términos de actividades humanas se ocupará exclusivamente de la acción y el pensamiento»³⁰⁶.

Frente a los que acusan a Arendt de ser una pensadora poco sistemática y carente de método, aquí se defiende la postura contraria, La investigación que nos proponemos es mostrar la imposibilidad de la *polis* en el pensamiento político-jurídico de Arendt, sugerimos una lectura que pone de manifiesto la unidad, la sistematicidad y la coherencia lógica del pensamiento arendtiano. Por eso, sugerimos empezar por una lectura de *Los orígenes del totalitarismo*, en donde la dominación totalitaria supondrá la expresión máxima de la catástrofe e imposibilidad de la política, en la que Arendt anticipará categorías filosófico-políticas («fabricación», «dominación» «*homo faber*», «artificio» «mal radical», «burocracia» etc.), que más tarde analizará y explicará en *La condición humana*, donde a través de las actividades humanas (labor, trabajo, acción) que revelan categorías políticas distintas, se descubre una estructura crítica de la modernidad, que reclamará un espacio distinto desde donde pensar la política.

Eichmann en Jerusalén supone a *La vida del espíritu*, los que *Los orígenes del totalitarismo* suponen para *La condición humana*. En *Eichmann* se vincula la falta de pensamiento con el problema del mal, se plantea la pregunta por el mal; en *La vida del espíritu* se vuelve a preocupaciones metafísicas, aunque desde nuestra interpretación (y estimando que en esta obra se estudian las facultades de la vida contemplativa como condiciones de posibilidad de la política), las preocupaciones adquirirán la consideración de metapolítica; si en *La condición humana* la cuestión era «pensar en lo que hacemos», de lo que se trata en *La vida del espíritu* es

³⁰⁵ CH, p. 18.

³⁰⁶ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, p. 151.

de preguntarnos «¿qué hacemos cuando pensamos?». En este texto de lo que se trata ahora es de abordar la vida contemplativa en sus diversas manifestaciones. Por último, la lectura guiada que sugerimos nos llevará a *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, donde se analiza la facultad del juicio. Podemos decir que la capacidad de pensar de Eichmann es la condición de posibilidad de la capacidad del juicio; el rechazo de la capacidad del juicio nos invita a la destrucción del espacio público y consecuentemente a la imposibilidad de la política.

Pues, bien, tras haber rastreado a través de sus principales textos, las categorías arendtianas que nos permiten tener una visión de unidad de su pensamiento, vamos a volver a *La condición humana*, donde también se revela la naturaleza problemática de la relación entre el pensar y el actuar. No obstante, antes de abordar el estudio de cada una de las actividades fundamentales que constituyen la condición humana: labor, trabajo y acción, Arendt señala dos contraposiciones que muestran la naturaleza problemática de la relación entre política y filosofía, entre acción y pensamiento. Me estoy refiriendo a la distinción entre *vita activa* y *vita contemplativa* y la distinción entre esfera pública y esfera privada.

Cada una de estas tres actividades y sus correspondientes condiciones de posibilidad: vida, mundanidad y pluralidad están íntimamente relacionadas con las condiciones más generales de la condición humana: natalidad y mortalidad, nacimiento y muerte. La acción, entendida como inicio, como comienzo, como empezar algo nuevo, está estrechamente vinculada a la categoría política de la natalidad, entendida ésta como principio ontológico de la realidad.

2. Naturaleza humana o condición humana

Toda corriente de filosofía política, una expresión, según Arendt, cargada de tradición, contiene una concepción antropológica. Platón y Aristóteles definían al hombre como un «animal racional», un «animal político», un «animal social por naturaleza» Hobbes, por el contrario, defenderá una naturaleza asocial del ser humano. Su pesimismo antropológico, que encuentra sus raíces en el pensamiento de Maquiavelo, fundamentará su teoría política: el absolutismo político, Locke defenderá que la naturaleza humana es portadora una serie de «derechos naturales» previos a la aparición del estado: vida, propiedad y libertad. Por último, Rousseau hablará de la naturaleza humana en términos de «piedad filial»; el hombre es un ser solidario, es un ser bueno por naturaleza. Pues bien, frente a estas tesis que fundamentan sus propuestas políticas en la «naturaleza humana», Arendt se muestra partidaria de hablar no de «naturaleza humana», sino de «condición humana».

Para Arendt, la condición humana abarcará mucho más que las condiciones bajo las cuales se ha dado la vida de los hombres. Deja bien clara la diferencia entre «naturaleza humana» y

«condición humana»³⁰⁷. La primera remite a una cuestión ontológica, a un problema de naturaleza metafísica, la pregunta por la «esencia», por el «qué somos». La segunda revela connotaciones y preocupaciones de naturaleza existencial, la pregunta no será «qué somos» sino «quiénes somos». La influencia existencialista en Arendt es patente en su primacía de la existencia frente a la esencia, característica fundamental de la corriente existencialista, frente a las tesis idealistas.

Sin embargo, como la propia Arendt nos advierte: «las condiciones de la existencia humana —la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra— nunca pueden «explicar» lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente»³⁰⁸

En este sentido, es patente que Arendt no se muestra interesada por fundamentar ninguna teoría política en una teoría sobre la naturaleza humana, sino que sus preocupaciones, como sostienen algunos de sus principales intérpretes, estarán más en la línea de una antropología filosófica o fenomenológica³⁰⁹.

Por nuestra parte, tal y como ya hemos apuntado, nos parece más propio defender la tesis de una fenomenología de la acción, de una ontología de la natalidad como punto de partida en el pensamiento arendtiano

Arendt distingue entre naturaleza y política, entre necesidad y libertad. ¿Podrían sugerir estas distinciones en Arendt una concepción de la política en términos de poiesis? ¿Si es así, Arendt, en su crítica política a la modernidad caería en las mismas ideas, en las mismas categorías que ella misma pretende desmontar?

En este sentido Sánchez Muñoz afirma que: «una de las constantes de la obra arendtiana es la distinción y separación entre política y naturaleza. Para ella la política es una construcción artificial, que se define —entre otros rasgos— por su oposición a lo dado, a la naturaleza, por lo que su propósito como ha señalado Flores D'Arcais se orienta más bien a desnaturalizar la política. Parece claro, entonces, que el punto de partida de su discurrir teórico no es, a la manera de Hobbes o de Rousseau, su análisis de la naturaleza humana que le permita deducir de los rasgos que ésta presenta unas reglas para la construcción de la comunidad política. Por el

³⁰⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 23.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 25.

³⁰⁹ Véase, M. Passerin D'Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Seyla Benhabid, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*; Margaret Canovan, *A Reinterpretation of her Political Thought*; P. Ricoeur, «Action, Story and History: On Re-reading The Human Condition», *Salmagundi*, n.60, Primavera 1983.

contrario Arendt se distancia expresamente tanto de este tipo de planteamientos como de cualquier postura esencialista respecto a la existencia de una «naturaleza humana»³¹⁰.

Esta línea interpretativa reforzaría, si cabe, la idea que aquí defendemos, la de que una «*polis* imposible» el modelo añorado y defendido por Arendt, la polis griega, no es posible en la modernidad.

En el pensamiento clásico es difícil separar «naturaleza y hombre» como «naturaleza y política». La política en el mundo griego es una ciencia que busca la felicidad de la comunidad política. La comunidad política es algo natural, la realización plena de la «naturaleza humana», que es de carácter racional, de las virtudes y de la felicidad, sólo es posible en el espacio público; por el contrario, en la modernidad la política es *techné*, *poiesis*, y no *praxis*, el estado no es algo natural, sino artificial, el hombre no es un animal político, sino solitario, egoísta, cuyo interés privado está por encima del bien común.

Pues bien, hechas estas aclaraciones, pasaremos a analizar las distinciones de las que parte Arendt en *La condición humana*.

3. Filosofía y política

En *La condición humana*, Arendt con las expresiones *vita activa* y *vita contemplativa* diferencia entre la vida del espíritu y la vida de la *polis*, entre el hombre político y el hombre filósofo, entre acción y pensamiento. En este sentido, Cristina Sánchez afirma que: «el interés que en ella adquiere la cuestión de las relaciones entre el pensamiento y la acción, entre la filosofía y la política, se refleja repentinamente en sus escritos de los años cincuenta. Así, en *Los orígenes del totalitarismo* explorará los fundamentos filosóficos del antisemitismo y del totalitarismo, y en la condición humana examinará la relación entre el ideal de vida de la polis y el ideal de vida del filósofo»³¹¹.

Las expresiones *vita activa* —*biòs politikós*— y *vita contemplativa* —*biòs theoretikós*— están cargadas de tradición, tal y como nos advierte la propia Arendt³¹²

¿Por qué este empeño en distinguir ambos modelos de vida? La razón parecemos encontrarla en la necesidad de delimitar las características propias de cada modo de vida, y las implicaciones y significaciones políticas que éstas tienen en su crítica a la modernidad.

³¹⁰ Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, p. 137.

³¹¹ Cristina Sánchez, Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, p. 110.

³¹² CH, «La expresión *vita activa* está cargada de tradición. Es tan antigua (aunque no más) como nuestra tradición de pensamiento político».

3.1. Platón

El punto de partida de la tradición lo encontramos —dirá Arendt— en la acusación, proceso y posterior condena de Sócrates por parte de la *polis*³¹³

En *La promesa de la política*, Arendt afirma que la separación entre filosofía y política tiene lugar con el juicio y la condena de Sócrates. La muerte de Sócrates hace que Platón se replantee su visión de la política. Para Arendt, el verdadero conflicto entre pensamiento y acción, entre filosofía y política, entre el filósofo y la polis, se produce porque Sócrates quiso que la filosofía tuviese un papel relevante en la *polis*³¹⁴

El pensamiento de Platón hay que entenderlo, primero, como una reacción contra los planteamientos filosóficos y epistemológicos de los sofistas (relativismo, subjetivismo, convencionalismo, escepticismo y empirismo político); segundo, como el resultado del descontento de Platón con la situación política de su época.

Ya en la Carta VII, Platón afirma que acude a la filosofía por motivos políticos. Para Platón sólo la filosofía podrá solucionar los graves problemas políticos de su tiempo. El conocimiento de lo que es justo, la ciencia de la justicia y del bien, sólo puede alcanzarse por medio de la filosofía, por eso es imprescindible que aquellos que quieran gobernar alcancen el conocimiento del bien, imprescindible para gobernar la ciudad con justicia. Platón nos propondrá la teoría política del filósofo-rey.

La preocupación de Platón es el ser humano, pero éste lo entiende como un animal social, como un ser comunitario, cuya vida sólo puede realizarse plenamente en el seno de la comunidad política (*polis*). De ahí que la preocupación antropológica de Platón le lleve a la preocupación política, es decir, por la *polis*. El objetivo de la política para Platón es lograr un Estado justo, en el que el bien del individuo ha de estar subordinado al de la comunidad, la ética debe estar subordinada a la política. Pero la política no será más que un instrumento al servicio de la filosofía.

El pensamiento político de Platón está fundamentado en una teoría epistemológica y una teoría ontológica. Realidad y conocimiento se funden en la teoría de las ideas, la cual constituye el núcleo fundamental de la filosofía platónica.

La teoría de las ideas afirma la existencia de ciertas realidades inmateriales, únicas, inmutables, idénticas, eternas, absolutas, trascendentes y separadas del mundo físico, no accesible a los sentidos, pero sí a la inteligencia e independiente de las cosas sensibles, de las opiniones y de

³¹³ CH, p. 25: «Y dicha tradición, (...) surgió de una concreta constelación histórica: el juicio a que se vio sometido Sócrates y el conflicto entre el filósofo y la polis»

³¹⁴ Hannah Arendt, *La promesa de la política*, Paidós Barcelona, 2005, p. 63.

los asuntos humanos. Las ideas son modelos, formas, paradigmas que constituyen las esencias de las cosas sensibles y son imitadas por éstas. Las cosas sensibles son copias del modelo.

Para Platón, la realidad se identifica con lo permanente, con lo que no cambia, con lo eterno. La vida del filósofo se identifica con la eternidad, con la inmortalidad. Por eso Platón distingue entre dos formas de realidad: la realidad sensible y la realidad inteligible, el mundo de la filosofía y el mundo de la política. El mundo inteligible es el mundo del filósofo, es el mundo del orden del ser, de lo eterno, es el nivel superior de la realidad, es un mundo trascendente. Al mundo de las ideas le pertenecen no sólo las ideas, sino también los entes matemáticos.

El mundo sensible es el mundo de los asuntos humanos, es el mundo del devenir y de la multiplicidad, de lo que cambia, de la pluralidad; es un mundo de apariencias, en definitiva es el mundo de la política.

El filósofo —declara Arendt— trata de escapar de la pluralidad, del mundo de las apariencias, y en esta huida del filósofo del reino de la pluralidad, emprenderá una vida en soledad, una vida contemplativa. ¿Qué relación se establece entre ambas realidades? La pregunta no es baladí, pues la respuesta nos da a entender que en Platón, el estado, la polis, es un «artificio» es algo artificial, pues imita el modelo del artesano. Platón explica la formación del mundo político mediante el famoso mito del Demiurgo, que emplea para referirse a un «dios artesano» a una divinidad que ha fabricado el mundo sensible, el mundo de los asuntos humanos, el mundo de la política. La política es pensada en términos de fabricación, en términos de *poiesis*. Para algunos autores como Karl Popper, tal y como retrata en su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*, el pensamiento político de Platón sería un ejemplo de claro de totalitarismo

En correspondencia con esos grados de realidad —realidad inteligible y realidad sensible—, Platón distingue dos niveles o grados de conocimiento: conocimiento inteligible y conocimiento sensible.

El conocimiento inteligible (*episteme*) es el nivel superior de conocimiento, el auténtico saber acerca de lo real. Para alcanzar este tipo de conocimiento el filósofo habrá de dirigirse hacia la esfera de lo trascendente, de lo abstracto, de lo inmaterial, es decir, hacia la contemplación de las ideas eternas, alejándose de la de los sentidos, de la pluralidad, de los asuntos humanos, en definitiva de una vida activa, en busca de un conocimiento superior, en busca de una vida contemplativa. El conocimiento sensible (*doxa*) es un grado de saber inferior, es el saber acerca de la realidad sensible, de lo aparente, de lo plural, el ámbito de la *doxa*, de la opinión, es propia del mundo de la política, de los asuntos humanos. Arendt sostiene que el término *doxa* no significaba meramente opinión, sino también esplendor y fama, por tanto, la *doxa* está en

relación con el espacio político, un lugar en el que cada uno puede mostrarse y aparecer como es. Manifestar y declarar sus propia opinión es una forma de mostrarse como es uno mismo³¹⁵.

Para los griegos —sigue diciendo Arendt— es un privilegio propio vinculado a la vida pública y lo que no existe en la esfera privada, donde se permanece oculto y no se puede aparecer ni mostrarse³¹⁶.

Como el propio Platón nos ha confesado en la Carta VII, su filosofía parte de la insatisfacción con la situación política de su época, y en particular con la democracia ateniense. Platón rechaza la democracia de su tiempo, sobre todo porque no acepta que cualquier ciudadano pueda desempeñar funciones públicas. Para Platón nadie tiene capacidades políticas. Esta idea la ilustrará a través de su «símil o alegoría del navío». Para Platón, el timón del Estado está en manos de las masas, y esto para él es sencillamente inaceptable. En segundo lugar, la democracia ateniense estaría en manos de demagogos que ambicionan el honor y el poder, formados y educados por los sofistas en el arte de la persuasión y el engaño. Para Platón, la verdadera habilidad política se adquiere mediante el «arte de la justicia y del bien», que es el verdadero arte de la política.³¹⁷ Este rechazo al modelo democrático sitúa a Platón próximo a una propuesta totalitaria, donde la pluralidad queda reducida a la unidad³¹⁸

Platón propone el gobierno del filósofo, de aquellos que han alcanzado el conocimiento de la idea del bien. Se impondrá, pues, la idea de la política como dominio, como mando, idea que según Arendt impera en la modernidad, y que ésta criticará.

Gracias al conocimiento del bien en sí y de la justicia en sí, el filósofo gobernante puede tener el criterio necesario para distinguir lo justo de lo injusto. Lo bueno de lo malo, tanto en la esfera de los asuntos humanos, de la política, como en la esfera de los asuntos privados.³¹⁹ Una vez más el orden del ser, de la idea se impone sobre el devenir de los asuntos humanos.

Según Carlos Roser, «la propuesta platónica del filósofo gobernante es el resultado de aplicar el intelectualismo moral de Sócrates al terreno de la política. Platón nos propone un modelo aristocrático, una teoría política de las élites. Entiende el estado como una comunidad natural de individuos que colaboran y cooperan para vivir mejor»³²⁰

³¹⁵ Hannah Arendt, *La promesa de la política*, p. 52.

³¹⁶ Ibidem.

³¹⁷ Carlos Roser Martínez, *La República. Libro VI* (&& 18-21, desde 506b). Libro VII (&& 1-5, hasta 521b), Diálogo, Valencia, 2009, pp. 45-52

³¹⁸ Ibidem.

³¹⁹ Ibidem.

³²⁰ Ibidem.

La idea platónica de la división del estado nos recuerda ideas que fundamentaron la dominación totalitaria: cadena de montaje, modelo de planificación, división de funciones, donde cada una de las clases sociales serían piezas de la maquinaria administrativa del estado. Para Platón, la filosofía, modelo de la *vita contemplativa*, es la ciencia política que el aspirante a gobernar, a «dominar» al resto de las clases sociales necesita aprender. La política quedará reducida a *poiesis* y el estado a un «gran artificio» cuyo objetivo es lograr una «sociedad armónica». El filósofo, tras haber contemplado el orden del ser, representado por el mundo de las ideas, donde la idea del bien es la máxima expresión de este orden, tiene la obligación ética y política de «imitar» el orden del ser. La política en Platón está al servicio de la filosofía.

La lectura política que Arendt realiza del mito de la caverna de Platón narra la naturaleza problemática de la relación entre la filosofía y la política, la actitud del filósofo hacia ésta última.

En el libro VII de *La República* (514a-516d), Platón describe el mito de la caverna. Platón afirma que el mito quiere ser una metáfora “de nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación”. Pero también tiene una lectura política, que es la que aquí nos interesa.

El interior de la caverna describe el mundo de los asuntos humanos, de la política caracterizado por las apariencias, las sombras, la pluralidad, la opinión, la persuasión deliberación, las contradicciones, considerado por Platón como una mera ilusión, como una realidad aparente. La salida de la caverna nos describe el proceso de liberación, el proceso educativo del futuro gobernante. La narración de este pasaje nos da a entender que el proceso educativo es largo y costoso, plagado de obstáculos y dificultades, el prisionero liberado poco a poco abandonará los prejuicios y las falsas creencias ligados al mundo de los asuntos humanos, al mundo de la política, deberá huir de esa vida cómoda y confortable, pero anclada en el engaño, en la persuasión.

En Platón existe una relación entre política y educación, que contrastará con la de los sofistas. También ellos ven en la educación un instrumento al servicio de la política, pero a diferencia de Platón, y convencidos de que no existe una verdad absoluta y que todo es relativo, cambiante y plural, el objetivo de la educación será el éxito en la vida política mediante la persuasión, el convencimiento, el halago³²¹

Por último, Platón nos advierte que la tarea del filósofo no acaba cuando ha contemplado la idea del bien, sino que una vez ha sido educado en el conocimiento de la verdad, éste está obligado a regresar a la caverna, al mundo de los asuntos humanos, de la política e imprimir el «orden del

³²¹ Carlos Roser Martínez, *La República. Libro VI* (&& 18-21, desde 506b). Libro VII (&& 1-5, hasta 521b), Diálogo, Valencia, 2009.

ser» en el ámbito del devenir, es decir deberá ocuparse de las tareas de la política. Es evidente, pues, la supremacía de la *vita contemplativa* frente a la *vita activa*, de la filosofía frente a la política.

Para Platón, al igual que para Aristóteles, la verdadera felicidad del hombre no consiste en riquezas, ni en honores ni en poder; sino en la vida contemplativa, en una vida filosófica, una «vida recta y juiciosa» dedicada a la investigación de la verdad. Por lo que el filósofo acudirá a la política por compromiso ético y político.

Platón defenderá que la felicidad que ha hallado en la vida contemplativa consagrada a la reflexión y a la investigación de la verdad; es en realidad la vida que verdaderamente quiere vivir y no la vida activa, la del político. Como señala Jaeger, la superioridad de la vida contemplativa frente a la vida activa sería una aportación platónica.

En la Grecia clásica, antes de la formulación platónica de los distintos tipos de vida, el ideal de vida era el consagrado a la comunidad política, esto es, el *biòs politikòs*, frente al *biòs teoréticos*, la *vita activa versus* la *vita contemplativa*. La participación en los asuntos públicos era la única forma de ejercerse como ser humano, como ciudadano. Pericles, por boca de Tucídides, en la famosa Oración fúnebre nos recuerda que una vida dedicada a otros asuntos que no fueran los asuntos políticos, era considerada como una vida inútil³²².

La diferencia entre vida activa y vida contemplativa en Platón hay que interpretarla, por un lado, como la supremacía de la vida del filósofo, de la vida contemplativa frente a la vida del político, la *vita activa*, por otro, la superioridad del conocimiento inteligible frente al conocimiento sensible, de la *episteme* frente la *doxa*.

La diferencia entre *vita activa* y *vita contemplativa* realizada por Platón es retomada por Aristóteles.

3.2. Aristóteles

Aristóteles distinguirá los siguientes tipos de vida: la vida voluptuosa (*tòn apolaustikòn*) (1095b17), centrada en el placer; la vida crematística (*ho dè khrematistès*) (1096a5-6), centrada en las riquezas; la vida política (*ho politikòs*) (1095b18), centrada en la virtud; y la vida contemplativa (*ho theoretikòs*) (1095b19) centrada en el conocimiento, en la sabiduría.

³²² Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, Alianza, Madrid, p. 224.

Jaeger, por su parte, señala que cada uno de los modos de vida está en relación con los fines que persiguen; así, el *telos* de la vida teórica es la *areté*, el fin de la vida política es la *phrónesis* y el telos de la vida hedonista la *hedoné*³²³.

Sin embargo, al igual que Platón, Aristóteles afirma la superioridad del *biòs teorétikos*, la vida contemplativa sobre el *biòs polítikos*, la vida activa. La eudaimonia, la felicidad, está en relación con la vida teórica.

Las categorías aristotélicas de «bien» y «felicidad» han de ser pensadas en el conjunto del pensamiento aristotélico de su visión del universo y de la naturaleza. Aristóteles tiene una concepción teleológica del universo físico que puede ser caracterizada por las siguientes notas:

- Todos los seres naturales tienden al cumplimiento de un fin natural
- Este fin depende de la naturaleza de cada ser
- El fin de cada ser natural es su bien

La felicidad constituye el bien natural del ser humano, es el fin último que buscamos con nuestras acciones y elecciones. La felicidad es un bien supremo, es un fin que se busca por sí mismo y no como medio para conseguir otro, es un bien perfecto y autosuficiente. Ahora bien, ¿cómo define Aristóteles la felicidad? Como un tipo de vida basado en la actividad racional del alma, conforme a la virtud o la excelencia.

Sin embargo, según Aristóteles, la racionalidad humana se divide en racionalidad práctica y racionalidad teórica. La racionalidad práctica tiene que ver con la facultad deliberativa, la *phrónesis* y reflexiona sobre lo bueno y sobre lo más conveniente tanto para el individuo (ética) como para la comunidad (política). La racionalidad teórica, actividad propia del filósofo, consiste en la búsqueda de la verdad. Tiene que ver con la facultad científica, la *episteme*.

Para Aristóteles esta división entre *episteme* y *praxis*, entre racionalidad teórica, vida contemplativa y racionalidad práctica, tiene consecuencias en los distintos modelos de vida feliz. La vida activa o *biòs polítikòs*, es el modelo de vida feliz que representa el hombre virtuoso o excelente, el hombre político, basada en la racionalidad práctica, en la *praxis* y en el ejercicio de las excelencias del carácter. Este modo de vida sólo es posible realizarlo en el marco de la *polis*, en presencia de los otros, en interacción y relación con los otros seres humanos.

La vida contemplativa o *biòs teorétikos* es el tipo de vida feliz que encarna el filósofo, basada en la racionalidad teórica, en la *episteme* y en las excelencias de las virtudes dianoéticas. Se trata de un tipo de vida autosuficiente, encarna el ideal de vida del sabio, del filósofo, alejado de los

³²³ W. Jaeger, Aristóteles, FCE, México, p. 476.

asuntos humanos, de la vida de la *polis*, de la política, es un modelo de vida dedicado a la investigación y el conocimiento alejado de los asuntos mundanos.

La felicidad entendida como sabiduría, como conocimiento, representa el ideal de vida desligado, aunque no por completo, de la vida política. En este sentido, la búsqueda de la felicidad llevará al individuo a apartarse de la acción política, de la esfera pública.

Tras estas explicaciones de los distintos modelos de vida, ahora conviene que nos planteemos la siguiente pregunta: ¿Consiste la vida feliz en la vida del hombre virtuoso en el contexto de la polis, o en la de la vida contemplativa del filósofo alejado de los asuntos de la política?

Aristóteles defiende la superioridad de la vida contemplativa frente a la vida activa, siguiendo así una tradición de la que es deudor. Una tradición representada fundamentalmente por el pensamiento pitagórico y platónico. En ese sentido, Aristóteles vinculará las ideas de divinidad, de trascendencia, de inmortalidad y eternidad al modelo de vida que encarna el filósofo. La vida feliz no es para Aristóteles una vida solitaria, sino una vida en sociedad. No en vano Aristóteles afirmará en *Ética a Nicómaco* (I, 1097b) que «el hombre es un ser social por naturaleza», del mismo modo en *Política* añade que «el ser humano es por naturaleza un ser político».

A este respecto —afirma Arendt — “la vida activa, vida humana hasta donde se halla activamente comprometida en hacer algo, está siempre enraizada en un mundo de hombres y de cosas realizadas por éstos (...) Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos, (...) Esta relación especial entre acción y estar juntos parece justificar plenamente la primitiva traducción del *zoon politikon* aristotélico por animal social...”³²⁴. Arendt criticará que la definición del hombre como «animal político» revela una pérdida de lo político.

Para Aristóteles, el ser humano no puede realizarse al margen de la polis. La vida humana necesitará de la esfera social y comunitaria de la *polis*. Arendt dirá que la vida humana, en tanto que vida política, se da en la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*). El ser político, el vivir en la polis, significa actuar y decir, significa ser visto y oído.

Aristóteles está convencido de que la polis democrática es el espacio idóneo para que un individuo humano pudiera desarrollarse, mediante la *praxis* de la política. La *polis* es el escenario en el que el ciudadano puede llegar a ser un ciudadano bueno y feliz. La vida buena y feliz dentro de la *polis* requiere de un marco jurídico-político adecuado que permita favorecer la areté entre los ciudadanos. El fin natural de las leyes justas será lograr el bien común. El mayor bien común será crear un marco jurídico y político para que cada uno de los ciudadanos sea

³²⁴ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 38.

feliz. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles nos habla de la función educadora de las leyes y de la política del mismo modo que su maestro Platón, Aristóteles piensa que la felicidad sólo es posible en el seno de un orden social y político justo.

En Aristóteles, el hombre virtuoso se presenta como criterio y como modelo de la polis. En *Ética a Nicómaco*, Aristóteles caracteriza este modelo de hombre excelente a través de las siguientes notas:

- Se esfuerza por practicar todas las virtudes y por seguir el camino del honor; se empeña con todas sus fuerzas en realizar acciones notables (EN., IX, 8)
- Se ama a sí mismo antes que a nadie y es el mejor amigo de sí mismo; y —porque se ama así mismo—elige siempre el bien más alto para él: la excelencia o virtud (EN., IX, 7-9)
- Al elegir la virtud, obra en beneficio de los demás (EN., IX, 7-9)
- Vive de acuerdo con la razón (EN., IX, 7-9)
- Realiza acciones por sus amigos y por la polis (EN., IX, 7-9)
- Posee racionalidad práctica y buen juicio (EN., III, 4)

¿Qué importancia tiene la jerarquización aristotélica para nuestra investigación? Creo que la distinción que Aristóteles lleva a cabo entre *biòs theorétikòs* y *biòs politikòs* es importante a fin de examinar si Arendt estaría de acuerdo o no en esta distinción, de dar cuenta de aquellos que ven en Arendt un cierto neoaristotelismo

La aproximación de Arendt a las categorías aristotélicas vino de la mano de Heidegger durante los cursos impartidos por éste en Marburgo. Durante este curso Heidegger se centro tres textos claves: el libro IV de la *Ética a Nicómaco*, el libro alfa de la *Metafísica* y los libros alfa y beta de la *Física*.

Una lectura hermenéutica de la obra *Ser y tiempo* de Heidegger pone de manifiesto una apropiación de categorías ontológicas y éticas de Aristóteles. ¿Por qué Heidegger lee a Aristóteles? ¿Qué busca en la obra aristotélica? Heidegger considera que en Aristóteles puede encontrar los fundamentos de una «hermenéutica de la facticidad». Heidegger busca encontrar en los planteamientos aristotélicos las tesis defendidas por él.

La lectura hermenéutica-fenomenológica de Aristóteles se centrará en los siguientes textos: *Ética a Nicómaco*, VI., *Metafísica* I, 1 y 2., *Física* I, II, III. *Metafísica* VII, VIII, IX. En la lectura de estos textos, la tarea de Heidegger será la de una hermenéutica fenomenológica de la facticidad. De la *Física*, le interesa la cuestión del movimiento; de la *Ética a Nicómaco*, se centrará en el libro VI, más concretamente, en el estudio de la virtud de la *phrónesis*. Ésta virtud adquiere para Heidegger una dimensión ontológica-existencial de primer orden. La *phrónesis* constituye la manifestación de la vida fáctica. La deliberación como caracterización ontológica

del ser de la *phrónesis* se opone a la de la investigación de la *epistème* que se desvela por la necesidad y la eternidad. Por su parte, la *sophía* como resultado del movimiento se presenta como unión de *noûs* y *epistème*. En su comentario a *Metafísica* I, 1 y 2, Heidegger sostiene que la *téchnē* está en el origen de la *sophía* y que, por tanto, el sentido del ser es el de la producción, en él reside la capacidad de producir algo. El problema central planteado por Heidegger es el que tiene que ver con la experiencia de la vida fáctica. Pero no se puede olvidar que esa cuestión encuentra en los libros VII, VIII y, especialmente en el IX de la *Metafísica*, su explicación definitiva. Hay que tener en cuenta que la pregunta por el ser se encuentra en la base de toda la investigación ontológica-existencial de Heidegger, quien explica que en estos textos de la *Metafísica*, Aristóteles profundizará en la problemática mencionada mediante una explicación concreta de la actividad (*kínesis*, *poíesis*, *praxis*). A partir de esa problemática, continúa Heidegger, Aristóteles desarrollaría las categorías de *dynamis* y *enérgeia*.

Una de las ideas claves para distinguir entre *praxis* y *poíesis* es la de «actividad suficiente»; ésta, a su vez, se vincula a la idea de «fin» de «bien» de «felicidad» como «bien autosuficiente», que no se busca por ningún otro: «llamamos más perfecto al (fin) que se persigue por sí mismo que al que busca otra cosa, y al que nunca se elige por otra cosa, más que a los que eligen a la vez por sí mismos y por otro fin, y en general consideramos perfecto lo que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa»³²⁵.

La otra distinción que aborda Arendt es la distinción entre la esfera pública y la esfera privada.

4. Esfera pública y esfera privada

Arendt considera que la distinción entre esfera pública y esfera privada de la vida se corresponde con la distinción entre la esfera doméstica y la esfera política. La separación y diferencia entre lo familiar y lo político ha existido desde la aparición de las ciudades Estado. La aparición de una tercera esfera, la esfera de lo social, tiene que ver con un fenómeno más propio de la modernidad, cuya forma política se encarna en la nación-estado. Para Arendt, la irrupción de la esfera de lo social provocará la dificultad de distinguir entre la polis y la familia.

La *Política* de Aristóteles comienza con un análisis de la analogía entre el *oikos* y la *polis*, entre la casa y la ciudad. Aristóteles, al igual que Arendt, subrayará las diferencias entre ambas esferas. La importancia de la distinción de ambas «comunidades», tanto en Aristóteles como en Arendt, es de naturaleza política. Aristóteles, a pesar de rechazar las relaciones de comparación, de adecuación o de equivalencias que pueden darse entre las relaciones socio-económicas de la esfera privada a las relaciones político-jurídicas de la esfera pública, se servirá de estas

³²⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*: 1079a, Centro de estudios Constitucionales, Madrid, 1981.

analogías entre la casa y la ciudad, comparando las distintas formas políticas de gobierno, idea ésta que también se halla presente en Arendt.

La esfera privada se corresponde con el ámbito de la naturaleza, con la necesidad. Según Arendt, «La comunidad natural de la familia nació de la necesidad, y ésta rigió todas las actividades desempeñadas en su seno»³²⁶. La esfera doméstica, el dominio de la necesidad, constituye la condición de posibilidad de la libertad de la esfera pública. La esfera pública, por el contrario, pertenece al ámbito de la libertad, de la igualdad.

Ya el estagirita advierte que entre la casa y la ciudad hay una diferencia de origen, que lo será también de naturaleza. Ambas serán comunidades, que, como «toda comunidad», se constituyen «para algún bien». Así, podemos leer en la *Política*, que: «la casa es la comunidad natural para satisfacer todas las necesidades diarias» (1252b13-14). Ahora bien, no podemos olvidar que esta es una comunidad natural. Por su parte, la comunidad perfecta, la polis surge para vivir bien. Así pues, según Aristóteles, podríamos decir que la finalidad de la esfera privada, de lo doméstico, de la casa, es la subsistencia, la satisfacción de las necesidades básicas; la de la esfera pública, la de la *polis* es el bien común, la vida buena.

La esfera privada está ligada irremediabilmente al ámbito de la necesidad, de lo necesario, de lo que no puede ser de otra manera. La casa, en el pensamiento del estagirita aparece como un resultado necesario; la esfera pública se relaciona con lo contingente, con lo que puede ser de otra manera.

Según Arendt, en el pensamiento griego, la política no podía ser sólo un instrumento para proteger la sociedad, para que pueda garantizar la seguridad de la vida, la propiedad, la libertad (Hobbes, Locke). Esta concepción de la política es posible en la modernidad, donde la «libertad», se garantiza mediante una política entendida como dominio, violencia, fuerza, donde el estado ejerce con éxito el monopolio de la violencia legítima como instrumento de dominio. Este poder se ejerce a través de una burocracia o como la denomina Arendt «el poder de nadie», por medio de un conjunto de piezas de engranaje de la maquinaria administrativa (funcionarios) dedicados a administrar los asuntos públicos.

Para el pensamiento griego, la libertad sólo es posible en la esfera política, para los antiguos, tal y como muy bien apunta B. Constant, ejemplificada en la democracia ateniense en el siglo V a C. consistía en participar en los asuntos públicos. El hombre libre, a diferencia del esclavo, estaba legitimado para tomar decisiones, para formar parte activa de la *polis*, de la comunidad política.

³²⁶ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 43

Para los modernos, una persona no será más libre cuanto más participe en la esfera pública, sino cuanto más se respeten sus derechos y libertades, entre ellos los de elegir libremente a sus representantes, los cuales se encargaran de gestionar los asuntos públicos, pudiendo así disfrutar más de su vida privada. La separación entre gobernantes y gobernados será una de las características de la nueva mentalidad moderna.

Por el contrario, la necesidad, es un fenómeno prepolítico, que caracteriza la esfera privada, donde la violencia y la fuerza son los medios justifican la dominación de la necesidad

En *Política*, Aristóteles analiza las distintas relaciones jurídico-políticas entre los distintos integrantes de la casa: amo-esclavo, hombre-mujer, padre-hijos. En estas relaciones podemos descubrir las categorías de desigualdad, necesidad, violencia, fuerza, dominio, etc. Se trata de categorías prepolíticas de las que Arendt se apropia para su crítica a la modernidad. Arendt nos advierte de que este fenómeno prepolítico, de violencia y de fuerza, característico de la esfera doméstica en el pensamiento griego, no tiene nada que ver con «el estado de naturaleza», una «ficción jurídico-política», un «constructo teórico-político», que ha sido caracterizado por los teóricos contractualistas como un estado de «guerra de todos contra todos» (Hobbes), un estado natural donde existen derechos naturales (vida, propiedad libertad) (Locke), un estado natural caracterizado por el «mito del buen salvaje», por la «bondad natural», caracterizada por el amor a sí mismo y la piedad hacia el sufrimiento ajeno (Rousseau). Un estado del que sólo podrá escaparse a través de la aparición de un «gran artificio», una «construcción artificial», denominada Estado (*Leviatán*) que mediante el monopolio legítimo de la violencia acabará con el «estado de guerra de todos contra todos» logrando así la paz y la seguridad (Hobbes); erigiéndose como un conciliador de conflictos, garantizando así los derechos y libertades fundamentales (Locke), o a través de una voluntad general que encarnará el bien común, fruto todo ello de un consenso o pacto social que fundamentará política y jurídicamente el paso del «estado natural» al «estado civil». El poder, la violencia, la fuerza se constituye como instrumento de dominación política.

Así pues, el verdadero origen de los estados será la violencia. La seguridad y la conservación de la propia vida son las causas que hacen necesaria la existencia del Estado. Desde una perspectiva de corte liberal, el Estado surge del conflicto de intereses y la propia existencia del Estado como monopolizador de la violencia legítima se explicará por razones de utilidad (utilitarismo).

Por el contrario, en la mentalidad greco-latina, la diferencia entre gobernantes y gobernados en sentido moderno pertenece a la esfera prepolítica, al ámbito de lo privado.

La comunidad política, la polis, lo público, se diferencia de la familia, de la casa, de lo privado, porque en que la esfera pública es la esfera de los «iguales», mientras que la familia es la esfera de la desigualdad. «Ser libre» significa no estar sometido a la necesidad de la vida, de la naturaleza, no ser dominado ni dominar.

Sostiene Arendt, que en el mundo moderno, con la irrupción de lo social, la esfera pública y la esfera social se confunden. La política está al servicio de la sociedad, la política cumple una función social. Con el transvase de las actividades y funciones básicas de la esfera doméstica, la administración de la casa, a la esfera pública, el «interés individual» se ha convertido en «interés colectivo».

La reflexión sobre la política en relación con la economía, es analizada ya por Aristóteles, en I/3. Con el término «economía» se refiere Aristóteles a lo que denomina la administración doméstica. La administración doméstica designaba el conjunto de relaciones jurídico-políticas existentes en la casa, y Aristóteles establece una analogía entre el régimen de gobierno de la casa y las formas de gobierno de la ciudad³²⁷. Por su parte, utiliza otro término para designar la «economía», y este es el de «crematística», un término más apropiado a lo que hoy entendemos por economía. La «economía» es parte de «lo político», una idea que en Arendt se asocia críticamente a la esfera de «lo social».

Aristóteles estudia las relaciones entre economía y política en términos de analogía entre la ciudad (política) y la casa (economía). «Pues toda ciudad se compone de casas»³²⁸. La reflexión aristotélica gira en torno a los miembros de la casa y las distintas relaciones que se establecen entre ellos. Amo-esclavo, esposo-esposa, padre-hijos: estas relaciones se articulan en torno al hombre libre; y los otros componentes de la casa — unos libres y otros no — están sujetos al dominio, a la violencia.

En *Ética a Nicómaco*, estas tres relaciones pertenecen a la llamada «justicia económica». (1134b17). Frente a ella, nos encontramos con la «justicia política» (1134a26) basada en las relaciones entre los ciudadanos y el gobierno. Los esclavos, la esposa y los hijos adquieren el estatus de objetos en el ámbito de la «justicia política». Sólo se constituyen como sujetos cuando aparecen relegados a su «lugar natural», a la esfera doméstica.

En la esfera privada todo permanece oculto, mientras que en la esfera pública todo está a la luz. La esfera privada acontece entre la vida y la muerte, está presidida por la necesidad y la

³²⁷ Véase, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII/10.

³²⁸ Aristóteles, *Política*, (1253b2-3).

transitoriedad; para Arendt, la desaparición de la distinción entre la esfera doméstica y la esfera política es un fenómeno propio de la modernidad³²⁹.

En suma, la esfera pública es el espacio de aparición de la acción, la categoría política por excelencia en el pensamiento arendtiano. La política es, en Arendt, «espacio público», «espacio de aparición», donde «todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible»³³⁰. Ser y aparecer coinciden, tal y como afirma: «para nosotros, la apariencia —algo que ven y oyen otros al igual que nosotros— constituye la realidad»³³¹, el término «público», en Arendt, también significa «mundo». Más tarde nos ocuparemos de esta categoría y su relevancia para la crítica política.

5. Mundo y apariencia

Arendt, influenciada por su maestro, tomará de él significado de «apariencia». Heidegger señala distintos significados para el término (Schein): «resplandor», «brillo», «salir a la luz», «apariencia», «semblanza»³³². La dialéctica «luz-oscuridad», «oculto-visible», es una constante en *La condición humana* para referirse al espacio de «lo público».

«Puesto que nuestra sensación de la realidad depende por entero de la apariencia y, por tanto, de la existencia de una esfera pública en la que las cosas surjan de la oscura y cobijada existencia, incluso el crepúsculo que ilumina nuestras vidas privadas e íntimas deriva de la luz mucho más dura de la esfera pública. Sin embargo, hay cosas que no pueden soportar la implacable, brillante luz de la constante presencia de otros en la escena pública; allí, únicamente se tolera lo que es considerado apropiado, digno de verse u oírse, de manera que lo inapropiado se convierta automáticamente en asunto privado»³³³.

Si la luz y el brillo caracterizan la esfera pública, la oscuridad describe la desaparición de este espacio y del sujeto político. La metáfora de la luz, representada por la tranquilidad y la serenidad del espacio de política, contrasta con la metáfora de la oscuridad que representa el mundo oscuro de la dominación totalitaria.

En Arendt la realidad de la apariencia se da en la intersubjetividad; requiere de la pluralidad, de la presencia de otros. La verdad no radica en la objetividad, sino en la pluralidad de perspectivas que se dan en la esfera pública. La defensa arendtiana del espacio público de apariencias como único espacio en el que se configura una realidad, cuyos elementos ontológicamente

³²⁹ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 45.

³³⁰ CH, p. 59.

³³¹ Ibidem.

³³² Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1993, pp. 94-106.

³³³ CH, pp. 60-61.

constitutivos de lo político son la pluralidad, la intersubjetividad y el perspectivismo, supone una crítica al solipsismo cartesiano.

La categoría de mundo en Arendt es clave para la comprensión del espacio público como «espacio de aparición». La lectura política de esta categoría de mundo permite extraer tres tesis básicas en su concepción de lo político:

1. Ser y apariencia coinciden.
2. El espectador presupone la existencia del mundo.
3. La pluralidad es la ley de la tierra.

«Lo público», en Arendt, remite a la existencia de un mundo común compartido³³⁴. Es especialmente importante la distinción que Arendt hace entre «mundo» y «Tierra»: «en segundo lugar, el término «público» significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre»³³⁵.

Arendt está especialmente interesada en distinguir entre la Tierra, naturaleza, por un lado y el mundo, la política como una construcción artificial por otro.

Este concepto arendtiano de «mundo» es deudor del concepto de «mundo» en la fenomenología husserliana. Husserl³³⁶ distinguirá las estructuras formales del mundo de la vida: cosas y mundo, de un lado, y conciencia de las cosas y del mundo del otro. Mundo es el conjunto de cosas espacio-temporales. Cosas y mundo forman una unidad. La conciencia del sujeto humano siempre es conciencia de algo. Es «intencional». Necesita del mundo exterior. El hombre se encuentra siempre en relación con el mundo.

El mundo está constituido por cosas, por objetos creados por los hombres, como también lo son las instituciones políticas. La realidad aparece como un conjunto de «fenómenos», la conciencia intencional debe «reducir», «poner entre paréntesis» los elementos no esenciales del mundo hasta llegar a captar su esencia. La «reducción fenomenológica», de la que también es deudora Arendt, constituye el método fenomenológico que permite captar la esencia de los fenómenos como «vivida» por el sujeto. El «mundo» es un mundo «vivido» por el sujeto. Ahora bien, y esto es lo verdaderamente relevante desde el punto de vista político, la vivencia no es algo

³³⁴ CH, p. 60.

³³⁵ CH, p. 62.

³³⁶ Véase sobre todo E. Husserl, *Ideas relativas a fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1993.

meramente subjetivo o individual, sino que siempre son compartidas en un mundo intersubjetivo.

La categoría de «mundo» en Arendt también es deudora del *dasein* heideggeriano. Heidegger concreta el concepto formal de existencia en la expresión «ser-en-el-mundo». El ser-en-el-mundo ha de ser pensado como una estructura unitaria que comprende el propio ser. Para Heidegger, al igual que para Arendt, la existencia es siempre un «quién» y no un «qué». Con el término mundo, Heidegger designará la totalidad de relaciones referidas al *dasein*, y que actúa como el marco a partir del cual una cosa determinada puede llegar a ser lo que es.

Vivir juntos en el mundo es como estar todos reunidos en una asamblea en la que todos pueden verse y escucharse. «La esfera pública en cuanto mundo común nos reúne juntos y, sin embargo, impide, por así decir, que nos echemos los unos sobre los otros»³³⁷. En la concepción política de Arendt, el hombre es un ser político porque quiere aparecer, quiere ver y ser visto. Los seres humanos no están simplemente en el mundo, sino sobre todo pertenecemos al mundo:

«Sin embargo, somos del mundo y no sólo estamos en él; también somos apariencias por el hecho de llegar y partir, aparecer y desaparecer; y aunque venimos de ninguna parte, llegamos bien equipados para tratar con cualquier cosa que aparezca y para participar en el juego del mundo»³³⁸. Sólo entrando en el mundo, en el espacio público, donde somos vistos y oídos, el actor confirma su identidad. La consideración arendtiana de la relación yo-mundo y yo-el otro, presupone, traduciéndola en términos políticos, la crítica heideggeriana a la metafísica de la subjetividad. Afirmar que la construcción de la identidad se da en el conjunto de relaciones con los otros y con el mundo, significa deslegitimar una metafísica de la subjetividad, donde el «cogito cartesiano» o el «sujeto trascendental kantiano» se constituyan como fundamento de la realidad³³⁹.

La importancia de la esfera pública no puede quedar reducida a una subjetividad o intersubjetividad, también constituye el espacio en el que se desvela la realidad del mundo. La pluralidad de perspectivas que se nos ofrecen garantiza la presencia de cosas en el mundo: «la realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de perspectivas y aspectos en los que se presenta un mundo en común (...) Pues, si bien el mundo común es el lugar de reunión de todos, quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él (...) Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente. Éste es el significado de la vida pública, comparada con la cual incluso la más rica y satisfactoria

³³⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 62.

³³⁸ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 46.

³³⁹ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 338.

vida familiar sólo puede ofrecer la prolongación o multiplicación de la posición de uno con sus acompañantes aspectos y perspectiva».³⁴⁰

Arendt opone a la «objetividad» la «subjetividad», y a ésta la intersubjetividad y el perspectivismo como notas características del espacio público. Realidad y perspectiva se confunden, del mismo modo que lo hacen la identidad y la diferencia en el espacio de lo común: «la realidad que surge de la multitud de espectadores. Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, solo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad humana».³⁴¹

En el espacio público, para Arendt, ser y apariencia coinciden. Su defensa de la pluralidad de perspectivas hunde sus raíces, por un lado, en el pensamiento de Nietzsche, quien, frente a la pretensión del conocimiento científico, que considera que existe una permanencia en la realidad y que la verdad puede ser descubierta por medio de categorías y juicios lógicos propios de la modernidad, reivindica el conocimiento como perspectiva. Cada ser humano es un sujeto que se enfrenta a la realidad desde su perspectiva vital. No hay objetividad. El error de la metafísica occidental ha consistido en despreciar la pluralidad, el devenir continuo de la realidad. Un mundo siempre cambiante y plural no puede ser determinado bajo categorías metafísicas, bajo la lógica de las leyes universales. Frente a las categorías metafísicas, Nietzsche opone la metáfora y la intuición como forma de comprensión de la realidad. No olvidemos que el lenguaje de Arendt, también se encuentra plagado de metáforas (oasis-desierto, luz-oscuridad, etc.)

Por otro lado, en Ortega, para quien la realidad no es ni objetiva, ni relativa, sino perspectivista. En palabras del autor: «la perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización»³⁴². La realidad se muestra en tantas perspectivas cuantos sujetos. Por tanto, la realidad completa nunca será conocida porque presenta tantas perspectivas cuantas vidas surgidas en la historia. «La doctrina del punto de vista» resume la posición epistemológica orteguiana, opuesta tanto a la racionalista como a la vitalista o relativista. El conocimiento es siempre conocimiento desde un punto de vista.

Para la tradición filosófico-política, lo real es lo universal, inmutable y necesario; el mundo inteligible, lo real son las Ideas (Platón). El mundo de la política es un mundo aparente, falso. En la misma línea se pronunciará Descartes en la modernidad, para quien la realidad se identifica con el pensamiento, con lo que según Arendt, producirá en el hombre una «alienación

³⁴⁰ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 66.

³⁴¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 60.

³⁴² Véase «La doctrina del punto de vista», en Jose Ortega y Gasset., *El tema de nuestro tiempo*, Alianza, Madrid, 1987, pp. 144-149.

del mundo». La existencia, en Descartes, se identifica con la certeza percibida por la razón. Por tanto, lo real es lo racional, lo matematizable, lo cuantificable, lo objetivo. Se trata de una realidad basada en el principio de identidad.

En sentido contrario, Nietzsche afirmará que no hay más realidad que la voluntad de poder. Los conceptos con los que la ontología platónica (en el sentido nietzscheano) ha descrito el mundo como ser, Idea, sustancia, accidente, son falsos. La auténtica realidad (en Nietzsche) supone devenir, cambio, apariencia.

Las consecuencias epistemológicas que se derivan de la tradición platónica no se harán esperar. Para Platón sólo el conocimiento de las Ideas, una realidad independiente del cambio y movimiento sensible, es verdadero conocimiento. En relación con lo anterior, los rasgos del mundo sensible sólo permiten una opinión o *doxa*, un conocimiento aparente. En la misma línea, para Descartes será verdadero lo que la razón perciba con claridad y distinción. Para Ortega, el conocimiento es siempre conocimiento desde una vida, desde unas coordenadas espacio-temporales, político- social, cultural e histórico concretas, es decir, desde un punto de vista.

Arendt retomará la noción de *doxa* u opinión en relación con el mundo de las apariencias. En *La vida del espíritu*, Arendt insiste en la relación entre opinión y apariencia frente a episteme y ser: «la ilusión es propia de un mundo regido por la doble ley de aparecer ante una pluralidad de criaturas sensibles dotadas de las facultades de percepción. Nada de lo que aparece se manifiesta ante un único espectador capaz de percibirlo bajo todos sus diferentes aspectos. El mundo se manifiesta como un «me-parece», dependiendo de las perspectivas particulares, determinadas por la situación en el mundo y por los órganos de percepción de cada uno»³⁴³.

Con respecto a la opinión y su vinculación con la política, Arendt, en *La vida del espíritu*, citando a Jenófanes:

«La opinión —*dokos, de dokei moi*), según afirma Jenófanes—está grabada en todas las cosas», de modo que «ningún hombre conoció ni conocerá nunca la verdad sobre los dioses y sobre cuantas cosas digo; pues, aun cuando por azar resultara que dice la verdad completa, sin embargo, no lo sabe»³⁴⁴.

Expresar la *doxa*, la opinión significa la posibilidad de captar la realidad en diferentes perspectivas, desde la que la pluralidad de los hombres ven el mundo del devenir. La consideración de la pluralidad de perspectivas desde las que es posible mirar la multiplicidad

³⁴³ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 62.

³⁴⁴ *Ibidem*.

fenoménica del mundo, constituye un condicionamiento ontológico de primer orden, que ve en la acción, la categoría fundamental de la política.

Para Arendt, la esfera pública es la esfera común, aquella en la que todos compartimos el mundo que no es común y propio: «el mundo común es aquello en lo nosotros entramos cuando nacemos y lo que dejamos a nuestras espaldas en el momento de la muerte. Él trasciende el arco de nuestra vida tanto en el pasado como en el futuro; él existía antes de que nosotros llegásemos y continuará tras nuestra breve estancia en él»³⁴⁵.

Relacionado lo «público» con el término «mundo», no podemos perder de vista la situación opuesta, la de «pérdida o carencia del mundo», que Arendt analizó a partir de la situación de los refugiados y los apátridas. Cuando Arendt se refiere a este tipo de personas en *Los orígenes del totalitarismo*, siempre hace referencia a los apátridas como el ejemplo paradigmático de la pérdida del mundo.³⁴⁶

Para Arendt, las consecuencias jurídicas y políticas de los apátridas se manifestaban en el convencimiento de que la pérdida de los derechos nacionales se identificaba con la pérdida de los derechos humanos. La primera pérdida que tuvieron que soportar fue la pérdida de sus hogares, lo que comportaba la pérdida de un lugar diferenciado en el mundo, de sus relaciones y de su entramado social, aunque lo peor estaría por llegar, arrojados del mundo, ya no habría un lugar en la tierra para ellos. La segunda pérdida —señala Arendt— fue la pérdida de la protección del Gobierno, la pérdida de un status legal no sólo en su país, sino en todos³⁴⁷.

Por ello, —como dice Arendt— la privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta en la privación de un lugar en el mundo que haga importantes y significativas las opiniones y efectivas las acciones³⁴⁸. «Tener derechos» significa pertenecer a una comunidad política donde las opiniones y las acciones son tenidas en cuenta, donde tus derechos son garantizados y protegidos por la comunidad política. Al considerar la condición humana como condición política, sostiene que: «Sólo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del status político con la expulsión de la Humanidad».³⁴⁹ Arendt, con una mirada nostálgica de la polis, recuerda que lo que hoy denominamos «derecho humano», hubiera sido considerado como una característica general de la condición humana que nadie podía arrebatarse.³⁵⁰ Su pérdida en el mundo clásico, en el mundo de la polis significa la pérdida de discurso y acción, características esenciales de la política,

³⁴⁵ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 55.

³⁴⁶ Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, p. 272.

³⁴⁷ OT, pp. 370-374.

³⁴⁸ OT, p. 374.

³⁴⁹ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 375.

³⁵⁰ *Ibidem*.

según Arendt. No se debe olvidar que Aristóteles define al ser humano como un animal que posee palabra, un animal político. Para el pensamiento clásico, la pérdida del poder de la palabra, el pensamiento y la acción, características esenciales de la condición humana, significaba la pérdida de la condición de ciudadano, de miembro de la *polis*. Esta es la condición propia de los esclavos, considerados por el propio Aristóteles como medios, como instrumento para un fin, no les incluyo entre los seres humanos.

La pérdida de un lugar en el mundo, la pérdida de un hogar, la atomización social, la individualización, la fragmentación de la sociedad, el aislamiento, la soledad y la falta de relaciones sociales —algo impensable en la sociedad griega— constituyen algunas de las características más importantes de la sociedad moderna. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt anticipa, a través de estas categorías, la crítica a la modernidad, que desarrolla y profundiza en *La condición humana*.

Para Arendt, la cristalización del totalitarismo que culminará con la modernidad, se hace posible gracias a la aparición de una serie de elementos que provocan la destrucción del espacio público y la eliminación de la libertad (las masas, la propaganda, la dominación total, la ideología, el terror, etc.)

Sánchez Muñoz, en *Hannah Arendt. El espacio de la política* sostiene que «para Arendt, uno de los elementos que hacen posible la cristalización de los movimientos totalitarios es la existencia de masas»³⁵¹. Lo que define a las masas es su aislamiento, su atomización, su pérdida de relaciones sociales. Al respecto —Dice Arendt— «La característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones normales»³⁵². El triunfo del hombre-masa supone el fin de la política.

La comprensión de la naturaleza problemática de la relación entre la política y la distinción entre esfera pública y privada, se resume en su *Diario filosófico (1950-1973)*, por medio de las siguientes tesis: Dice así: «Lo político se define:

Como lo público en contraposición a lo privado;

Como la polis en contraste con la *oíría*;

Como la poliarquía en contra posición a la monarquía;

Como *dóxa* en contraposición a *aidos*, como ser visto y oído en oposición al estar consigo mismo;

³⁵¹ Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, p. 273.

³⁵² Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 398.

Como la pluralidad frente a la singularidad, como convivencia (animal social), acción conjunta (*animal politikón*) y un hablar entre sí (*lógon égon*), en contraposición al uno individual, a la intuición pura y al *noein* (*nous anen lógon*);

Como la vita activa frente a la vita contemplativa;

Como lo social a diferencia de lo íntimo;

Como la seguridad de la vida de la vida de la “especie” en contraste con la vida del individuo, como comunidad frente al individuo»³⁵³.

Esta larga cita contiene en sí una extensa recapitulación que contiene todas las líneas fundamentales del pensamiento arendtiano.

Si el ámbito de lo público es el lugar donde las cosas pueden ser vistas y oídas; todo lo que no puede tener relevancia pública pasa a la esfera de lo privado. En *La condición humana*, Arendt retoma categorías aristotélicas — la distinción *oikos-ágora* y *idion-koinon*) — para poder argumentar con más fuerza si cabe la distinción público-privado. Relacionando «privado/a» con «privación», declara: «vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás; estar privado de una «objetiva» relación con los otros que proviene de hallarse relacionado y separado de ellos a través del intermediario de un mundo común de cosas, estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida. La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás»³⁵⁴.

En la modernidad, esta falta de relación con los otros ha dado lugar al conocido fenómeno de soledad de las masas. La sociedad de masas destruirá no sólo la esfera pública sino también la privada.

Según Arendt, la comprensión, por parte del pensamiento político romano, de que la existencia de la vida privada y la pública sólo era posible mediante la coexistencia entre la esfera pública y la esfera privada, permitió el pleno desarrollo de la vida en el interior de la casa, del hogar familiar. Por otra parte, con la llegada del cristianismo, el rasgo privativo de lo privado, ha quedado debilitado hasta al punto llegar casi a su extinción. La moralidad cristiana insistirá en que la responsabilidad política de los asuntos públicos corresponde al gobierno, y la de los asuntos propios al ámbito de la casa. El cristianismo fundamentará la tarea de los responsables de los asuntos públicos (gobierno) como un mal necesario debido a la perversidad en los

³⁵³ Hannah Arendt, *Diario filosófico* (1950-1973), Herder, Barcelona, 2011, p. 519.

³⁵⁴ Arendt, Hannah., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pág. 67.

hombres. En esta misma línea, el pensamiento de Marx llega a predecir la supresión del Estado³⁵⁵.

La comprensión de la relación «público-privado», en términos políticos, se manifiesta claramente en su relación con la categoría de «propiedad privada». Arendt quiere reconocer la importancia de la propiedad privada, y en un intento de aclarar mejor esta categoría, relaciona propiedad y riqueza. Arendt distingue entre la propiedad y la riqueza, que «son de naturaleza por completo diferentes»³⁵⁶. Antes de la Edad Moderna, la propiedad privada se vincula a lo sagrado; mientras que la riqueza privada o pública nunca tuvo este carácter sagrado. «En sus orígenes, la propiedad privada no significaba ni más ni menos el tener un sitio de uno en alguna parte concreta del mundo y por lo tanto pertenecer al cuerpo político, es decir, ser el cabeza de una de las familias que juntas formaban la esfera pública»³⁵⁷. No tener un lugar propio significaba perder la condición humana, en definitiva ser un esclavo.

Lo sagrado de lo privado se vincula con lo sagrado de lo oculto. Natalidad y mortalidad aparecen como categorías que se dan en la esfera privada, que deben permanecer ocultas a la esfera pública. Lo privado, pues, ha de ser pensado como semejante a lo oscuro y lo oculto de lo público. Porque «si ser político —como subraya Arendt— significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, carecer de un lugar en el mundo privado propio (como era el caso del esclavo) significaba dejar de ser humano»³⁵⁸. De naturaleza distinta es el significado político del término «riqueza privada», vinculada a los medios necesarios para la subsistencia.

6. La esfera de lo social

La crítica arendtiana a la modernidad defiende la tesis de que la irrupción de una nueva categoría política, la esfera de «lo social», traerá consigo la destrucción del espacio público, con la consecuente pérdida de libertad, así como la disolución de la esfera privada. En palabras de Hannah Arendt, «la emergencia de la sociedad —el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos— desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significado para la vida del individuo y del ciudadano»³⁵⁹.

En esta cita se encuentran, a mi juicio, ideas claves para comprender la crítica arendtiana a la modernidad, desde la categoría de lo social.

³⁵⁵ CH, pp. 68-69.

³⁵⁶ CH, p. 70.

³⁵⁷ Ibidem.

³⁵⁸ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 71.

³⁵⁹ CH, p. 48-49.

Arendt interpretará que el auge de «lo social» ha contribuido a la confusión entre lo público y lo privado, entre el gobierno de la familia (*oikos*) y el gobierno del Estado (*polis*). Nos encontramos, pues, con una sociedad dirigida por la administración y la burocracia, «dominio de nadie, idéntico a la sociedad del Estado»³⁶⁰. Los «hombres alienados del mundo» perderán la palabra, el «sentido común». La organización administrativa y burocrática, las ideologías, la propaganda, sustituirán la política, las palabras, la capacidad de iniciar algo nuevo; la burocratización, es decir, el «gobierno de nadie», dará lugar a la falta de la responsabilidad, a un gobierno basado en la funcionalización, y en su huida del compromiso político, se encargará de gestionar y administrar la violencia. «Lo social» se convierte en un criterio regulador de las esferas de la vida.

Arendt, en *La tradición oculta*, denuncia la sustitución del derecho y las leyes por la arbitrariedad de los burócratas, y del gobierno por la administración; fiel a su estilo de valerse de la literatura como forma de comprensión, como recurso metodológico para la crítica, realiza un análisis de los personajes de las principales obras de Kafka, donde se ponen de manifiesto estas ideas que venimos aquí defendiendo.

Los personajes de las novelas kafkianas son personas sin atributos, tal como afirmaba Musil, son absolutos nadie, masas. La brutalidad y la violencia de la maquinaria burocrática son retratadas en obras de Kafka como *El castillo*, *El proceso*, etc.³⁶¹.

La modernidad ha supuesto, en términos nietzscheanos, una inversión o transvaloración de todos los valores. Con la modernidad la libertad se desplazará aparentemente desde el ámbito de la vida pública a la esfera de lo privado³⁶². La confusión ontológica provocada por «lo social» ha traído consigo la idea de que en la esfera privada pueda todavía habitar la libertad y en la esfera pública la necesidad.

Siguiendo la línea interpretativa de Seyla Benhabib, la categoría de «lo social» en la obra de Arendt hace referencia a procesos sociales diferentes, aunque todos ellos relacionados entre sí.

En primer lugar, «lo social» se relaciona con la aparición de las relaciones propias del mercado:

«El supuesto de que los hombres se comportan y no actúan con respecto a los demás, yace en la raíz de la moderna ciencia económica, cuyo nacimiento coincidió con el auge de la sociedad y que, junto con su principal instrumento técnico, la estadística, se convirtió en la ciencia social por excelencia: la economía —hasta la Edad Moderna una parte no demasiado importante de la

³⁶⁰ Hannah Arendt, *Diario filosófico (1950-1975)*, p. 437-ss.

³⁶¹ Arendt, Hannah., *La tradición oculta*, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 64-109.

³⁶² Jacobo Muñoz, (ed.), *Los valores del republicanismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014.

ética y de la política, y basada en el supuesto de que los hombres actúan con respecto a sus actividades económicas como lo hacen cualquier otro aspecto—»³⁶³.

En segundo lugar, «lo social» haría referencia a la aparición de la sociedad de masas, con unos modelos de conducta, acciones y mentalidades propios. Estas ideas están presentes en *Los orígenes del totalitarismo*, donde la sociedad se caracteriza por ser una «sociedad de masas», caracterizada por su aislamiento y atomización individual. En *La condición humana*, Arendt afirma que «para calibrar el alcance del triunfo de la sociedad en la Edad Moderna, su temprana sustitución de la acción por la conducta y ésta por la burocracia, el gobierno personal por el de nadie, conviene recordar que su inicial ciencia de la economía, que sólo sustituye a los modelos de conducta en este más bien limitado campo de la actividad humana, fue inicialmente seguida por la muy amplia pretensión de las ciencias sociales que, que como ciencias del comportamiento, apunta a reducir al hombre, en todas sus actividades, al nivel de un animal de conducta condicionada».³⁶⁴

Arendt se está refiriendo en este fragmento a las ciencias del comportamiento, concretamente al conductismo o behaviorismo.³⁶⁵ Otra ciencia que se halla en el punto de mira de la crítica arendtiana, que junto a la economía y a la psicología hace también su aparición es la sociología, concretamente en su paradigma funcionalista.³⁶⁶

Parsons, como Weber, considera que la unidad mínima y fundamental de la realidad social es la acción humana. Para llegar a comprender la acción social Weber la divide en cuatro tipos, de las cuales a nosotros sólo nos interesa la primera, la racionalidad instrumental, cuyo modelo es la acción económica y en la que el actor social busca la eficacia de los medios respecto de los fines. Este modelo de racionalidad medios-fines es la que se encuentra a la base de la crítica que Arendt realiza a la modernidad.

La obsesión arendtiana por separar lo político de lo social ha suscitado numerosas críticas por parte de personalidades de la talla de R. Bernstein, J. Habermas, Mary McCarthy. Esta última escribe: «Desearía plantearle una pregunta que he tenido en mi cabeza desde hace mucho tiempo. Se refiere a la nitidísima distinción que Hannah Arendt establece entre lo político y lo

³⁶³ CH, p. 53.

³⁶⁴ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 55.

³⁶⁵ El conductismo, cuyos principales representantes son J.B. Watson y B.F. Skinner, es una corriente psicológica que afirma que el único objeto de esta ciencia es la conducta humana (considerada como reflejo de comportamiento) observable en la experiencia externa, sea de las personas o en los animales. El supuesto fundamental del que parte es que no hay más conducta que la conducta observable. El esquema básico del que parte de la observación es el de estímulo-repuesta.

³⁶⁶ El funcionalismo defendido por Talcott Parsons defenderá la idea de que toda sociedad tiende hacia la autorregulación y la autosuficiencia manteniendo determinadas funciones básicas, entre las que se encuentran las de la preservación del orden social, el abastecimiento de bienes y servicios. Según esta corriente, la sociedad es como un gran organismo y cada una de las partes que lo componen realiza una determinada función.

social. (...) Pues bien, siempre me he preguntado: «¿Qué supone que debe hacer alguien en el estrado público, si no se interesa por lo social? Es decir, ¿qué queda?».³⁶⁷

Por su parte, Bernstein, en su crítica a la distinción entre lo social y lo político dice: «pero usted sabe rematadamente bien que —al menos para nosotros— no es posible establecer de modo coherente esta distinción. A pesar de que podamos elogiar la distinción, lo social y lo político están inextricablemente conectados (...) la cuestión es si ahora se puede disociar o separar consistentemente lo social de lo político».

Al hilo de estas afirmaciones, sostiene Sánchez Muñoz que Canovan podría sugerir que la distinción entre lo social y lo político pretende diferenciar dos herencias distintas de la modernidad: los principios políticos legados por el acto de fundación de la revolución americana y el representado por legado socio-económico del capitalismo.³⁶⁸ Por otro lado, la distinción entre «lo privado» y «lo social» estaba en relación con el ámbito de las necesidades de la vida. En el pensamiento clásico, donde se cuidaban y se garantizaban las necesidades de la vida y la supervivencia de los individuos, era en el seno de la esfera privada, en el ámbito de lo íntimo, de lo oculto; en este espacio, el ser humano no es un hombre, sino «un espécimen del animal de la especie humana»³⁶⁹. Con la aparición de «lo social», las funciones de satisfacción de necesidades para la vida que se daban en la esfera doméstica pasan a la esfera de lo social. «La sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público»³⁷⁰.

Para concluir, podríamos plantearnos una última cuestión ¿Cuáles son las formas político-jurídicas que ha adoptado la esfera de lo social?

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt subrayará el papel desempeñado por la nación-estado y la burocracia en la política de dominación totalitaria desempeñada por el imperialismo³⁷¹.

En *La condición humana*, la burocracia, «el gobierno de nadie» y la administración eliminan no solo el espacio privado, sino también el espacio de la política.

Tras el análisis de la distinción entre las distintas esferas: pública, privada, social, pasamos ahora a analizar las distintas actividades humanas que se constituyen en cada una de ellas. Así

³⁶⁷ Hannah Arendt, «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», en Hannah Arendt. *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, pp. 139-167.

³⁶⁸ Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, p. 276.

³⁶⁹ CH, p. 56.

³⁷⁰ CH, p. 57.

³⁷¹ Véase la segunda parte de los orígenes del totalitarismo que Arendt dedica al estudio del fenómeno del imperialismo.

pues, la actividad de la labor tiene lugar en la esfera privada, por el contrario, la acción, la praxis, categoría política fundamental tendrá lugar en la esfera pública. En *La condición humana*, el término «vita activa» designa tres actividades: labor, trabajo y acción. Cada una de ellas se completa con las condiciones humanas bajo las cuales se desarrollan dichas actividades. Estas condiciones son la vida, la natalidad, la mortalidad, la mundaneidad, la pluralidad y la Tierra. Cada una de estas condiciones se relaciona con las distintas actividades. La vida es la condición humana que se corresponde con la labor, cuya función reside en satisfacer las necesidades vitales, la mundanidad se corresponde con el trabajo, el cual produce objetos artificiales, permanentes y duraderos. Por último, la pluralidad se corresponde con la acción.

La natalidad y la mortalidad interrelacionan las tres actividades: labor, trabajo y acción. La labor asegura la vida humana, el trabajo proporciona permanencia y durabilidad, la acción es inicio, comienzo; para Arendt, como un segundo nacimiento. Esto convierte a la natalidad en categoría política. De ahí que algunos hayan querido ver en la filosofía política de Arendt una filosofía de la natalidad³⁷²

Por medio de estas tres actividades que conforman la *vita activa* Arendt realizará un análisis crítico de las experiencias políticas de la modernidad.

7. La labor. El animal laborans

Arendt empieza el capítulo III que dedica al estudio de la labor, en *La condición humana*, anunciando su propósito: «En este capítulo se crítica a Marx».³⁷³

Comienza su análisis de la labor distinguiendo ésta del «trabajo». Como bien señala Arendt, no se trata de una distinción usual, si bien se mantiene en distintos idiomas europeos. Así, en griego se distingue entre *ponein* y *ergazesthai*; en latín se distingue entre *laborare* y *facere*; en francés entre *travailler* y *ouvrer*; en alemán entre *arbeiten* y *werken*.

La distinción que existe en diversos idiomas parece indicarnos, según Arendt, que «labor» y «trabajo» son dos actividades distintas. «La palabra “labor” entendida como nombre, nunca designa el producto acabado, el resultado de la labor, sino que se queda en nombre verbal para clasificarlo con el gerundio, mientras que el propio producto deriva invariablemente de la palabra que indica trabajo»³⁷⁴. Parece pues que la distinción entre estas dos actividades nos lleva a relacionar el trabajo con la idea de «fin», la labor con la idea de «proceso». Desde nuestra modesta opinión parece que estas ideas entrarían en conflicto con las de relacionar el trabajo con la duración y permanencia, tal y como hace Arendt, y la de la labor con el consumo.

³⁷² Véase F. Barcena, *Hannah Arendt. Una filosofía de la natalidad*

³⁷³ CH, p. 97.

³⁷⁴ CH, p. 98.

Sin embargo, esta aparente contradicción o conflicto puede ser aclarada si se tiene en cuenta el término naturaleza en relación con las actividades de la labor y el trabajo. Según Arendt, nos encontraríamos ante dos actividades que manifiestan dos experiencias distintas de la producción humana. El marco de referencia desde la cual ha de ser pensada la relación entre labor y el trabajo es el término «naturaleza», y si Arendt subraya que esta distinción entre labor y trabajo no ha sido tenida en cuenta en el pensamiento antiguo, es por el claro desprecio que sentían hacia la labor.³⁷⁵

Las razones de este desprecio de los griegos por la labor son de naturaleza política. La labor estaba ligada al ámbito de la necesidad, de la supervivencia, y ésta estaba en contradicción con la libertad, que supone la superación de las necesidades de la vida. Las actividades de la labor eran llevadas a cabo por los esclavos que atendían las necesidades propias de la vida. En ese sentido, Aristóteles, en un intento de justificar la esclavitud, planteará la cuestión de su justicia, pues, la esclavitud para algunos se relacionaba con la idea de dominación y violencia como formas de ejercer el poder de unos contra otros.

En *Política*, Aristóteles, examina y justifica la justicia de la institución de la esclavitud. Tanto en *Política*, como en *Ética a Nicómaco*, Aristóteles caracteriza al esclavo con las ideas de «una posesión animada»³⁷⁶, «un instrumento animado»³⁷⁷, «un subordinado para la acción»³⁷⁸. Parece pues, que desde esta consideración de la esclavitud, se puede realizar una lectura de orden político-económica, donde la política se entiende como dominación, el poder se ejerce con violencia, todo ello al amparo de la racionalidad medios-fines. Para Arendt, «precisamente sobre esta base se defendía y se justificaba la institución de la esclavitud. Laborar significa estar esclavizado por la necesidad, y esta servidumbre era inherente a las condiciones de la vida humana. Debido a que los hombres estaban dominados por las necesidades de la vida, sólo podían ganar su libertad mediante la dominación de esos a quienes sujetaban a la necesidad por la fuerza»³⁷⁹.

Arendt retoma la distinción de Locke entre «la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos» para vincular la labor con las ideas de naturaleza y necesidad. La labor se ocupa de satisfacer las necesidades biológicas básicas; en la actividad de la labor no se distingue a la especie humana de otras especies. Arendt resalta la vinculación que existe entre labor y cuerpo: «la institución de la esclavitud en la antigüedad, aunque no en los últimos tiempos, no era un recurso para obtener trabajo barato o un instrumento de explotación en beneficio de los dueños,

³⁷⁵ CH, p. 99.

³⁷⁶ Aristóteles, *Política*, 1253b32.

³⁷⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1161b3.

³⁷⁸ Aristóteles, *Política*, 1254a8.

³⁷⁹ CH, p. 100.

sino más bien el intento de excluir la labor de las condiciones de la vida del hombre. Lo que los hombres compartían con las otras formas de vida animal no se consideraba humano»³⁸⁰. Siguiendo a Aristóteles, sostendrá que la labor se asocia a la naturaleza, a la necesidad, al cuerpo. Arendt denomina al sujeto que realiza esta actividad «*animal laborans*», para distinguirlo de «*animal rationale*» y apunta la necesidad de justificar esta distinción. En ese sentido, y refiriéndose a Aristóteles sostiene que «no negó la capacidad al esclavo para ser humano, sino únicamente el uso de la palabra «hombres» para designar a los miembros de la especie mientras estuvieran totalmente sujetos a la necesidad»³⁸¹. Y en ese sentido, y en un intento de justificar la utilización del término «animal», al hilo de lo que se viene diciendo, aclara Arendt: «y la verdad es que está plenamente justificado el empleo de la palabra «animal» en concepto de *animal laborans*, para diferenciarlo del muy discutible uso de la misma palabra en la expresión *animal rationale*»³⁸².

A continuación, y en relación con la idea de espacialidad, Arendt sitúa las experiencias de la labor y del trabajo en el lugar correspondiente. La labor en el seno de la esfera doméstica, de la casa, de la familia; las actividades que han de verse y oírse, en la esfera de lo público. En ese sentido, y volviendo a la falta de interés en la antigüedad por distinguir entre labor y trabajo, Arendt pasa a decirnos: «no es sorprendente que la distinción entre labor y trabajo fuera ignorada en la antigüedad clásica. La diferenciación entre la familia privada y la esfera política pública (...) eclipsó y predeterminó todas las demás distinciones hasta que sólo quedó un criterio: ¿dónde se gasta la mayor cantidad de tiempo y esfuerzo, en público o en privado?»³⁸³.

Si atendemos ahora a la relación entre temporalidad y labor, debemos señalar que la labor se da en el tiempo cíclico. El tiempo cíclico de la naturaleza es el mismo tiempo cíclico que se da en los organismos vivos. «La vida es un proceso que en todas partes consume lo durable (...), hasta que finalmente la materia muerta, resultado de (...) y cíclicos procesos de la vida, retorna al total y gigantesco círculo de la propia naturaleza, en el que no existe comienzo ni fin y donde todas las cosas naturales en inmutable e inmortal repetición»³⁸⁴.

La repetición cíclica de las cosas nos lleva a otra relación, la de la labor con el tipo de bienes que ésta produce. «Considerados como parte del mundo, los productos del trabajo —y no los de la labor— garantizan la permanencia y «durabilidad», sin las que no sería posible el mundo. Dentro de este mundo de cosas duraderas encontramos los bienes de consumo que aseguran a la

³⁸⁰ CH, p. 100.

³⁸¹ CH, p. 100.

³⁸² Ibidem

³⁸³ CH, p. 101.

³⁸⁴ CH, p. 110.

vida los medios de supervivencia»³⁸⁵. La actividad de la labor no produce bienes duraderos, por el contrario, sus bienes son bienes de consumo que no crean un mundo objetivo de cosas duraderas.

En relación a la categoría medios-fines, la labor es un medio para alcanzar un fin: asegurar la subsistencia. El trabajo es un instrumento que produce objetos, es un medio para indeterminado fin. Como veremos posteriormente, será la acción la única actividad que constituye un fin en sí misma. La categoría política por excelencia.

8. El trabajo. El homo faber

La distinción entre el *animal laborans* y el *homo faber* ha de ser pensada en su relación con la naturaleza. Si la actividad del *animal laborans*, como la de cualquier otra especie animal, se caracteriza por su sujeción a la naturaleza y a la necesidad, la del *homo faber* trasciende la naturaleza, la somete y «domestica». En ese sentido a diferencia de la labor, el trabajo es una actividad propiamente humana.

Para Arendt, ser propiamente humano significa trascender la naturaleza, dominarla, ejercer una violencia sobre ella, construir un mundo artificial. Con el trabajo de nuestras de nuestras manos, a diferencia del trabajo con nuestros cuerpos, el *homo faber* fabrica el artificio humano. Por el contrario, el *homo laborans* labora.

La fabricación, el trabajo del *homo faber*, consiste en la reificación. La violencia es un elemento que siempre está presente en toda fabricación. El *homo faber*, creador del artificio humano, ha sido un destructor de la naturaleza. Sin embargo, el *animal laborans* nutre la vida, pero sigue siendo un siervo de la naturaleza y de la Tierra. El único dueño y señor que impone su voluntad, su señorío sobre toda la Tierra es el *homo faber*. La violencia implícita en el trabajo se pone de manifiesto en el proceso de reificación que transforma el material que toma de la naturaleza en un nuevo objeto³⁸⁶. El trabajo produce bienes de uso, mientras que la labor produce bienes de consumo.

Hablando de la labor, dice Arendt que al considerar Marx que la esencia del hombre es trabajo, blasfemó, distanciándose de la imagen de un hombre creado a imagen y semejanza de Dios. «La labor y no Dios creó al hombre» o distanciándose de la imagen del hombre como animal dotado de razón, dirá que «la labor (y no la razón) distinguía al hombre de los otros animales»³⁸⁷.

³⁸⁵ CH, p. 107.

³⁸⁶ CH, p. 160.

³⁸⁷ CH, p. 102.

La productividad del hombre se equipara a la imagen de un Dios creador. Si el acto de creación se produce *ex nihilo*, desde la nada, el *homo faber* lo hará a partir de una determinada sustancia. La productividad humana quedará sujeta al mito de Prometeo, pues destruye una parte de la naturaleza creada por un Dios-creador, y a partir de esta destrucción crea algo nuevo. Arendt, no sólo alude a Platón y a su Demiurgo, sino también al propio San Agustín y las «ideas divinas», las «rationes seminales» que se encuentran en la mente divina, cuando afirma que el trabajo de fabricación parte de la guía de un modelo, de una forma que se halla en la mente del creador, un modelo que exige contemplación para la fabricación (*epistème-techné*).

En relación con la categoría medio-fines, «los útiles instrumentos del homo faber, (...), determinan todo el proceso de trabajo y fabricación. (...) el fin justifica los medios; más aún, los produce y los organiza. El fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material, como la madera justifica la muerte del árbol y la mesa la destrucción de la madera»³⁸⁸. Todo el proceso de fabricación está pensado en términos medios-fines, en términos de utilidad. No obstante, el fin es algo aparente, ya que «la dificultad del modelo utilitario inherente a la misma actividad de la fabricación radica en que la relación entre medios y fines con que cuenta se parece grandemente a una cadena cuyos fines pueden servir de nuevo como medios para otra cosa. Es decir que, en un mundo estrictamente utilitario, todos los fines están sujetos a tener breve duración y a transformarse en medios para posteriores fines»³⁸⁹.

En un mundo de objetos de uso y de utilidad, regido por la racionalidad instrumental mediante la categoría medios-fines, es imposible determinar la cadena medios y fines e impedir que un fin se use de nuevo como medio, se trata de un «proceso que nos lleva al infinito». El *homo faber*, en tanto que fabricante y productor de objetos piensa sólo en términos de medios-fines.

La búsqueda de significado de un mundo humano, impregnado por los ideales de la filosofía utilitarista, en la que un fin no se convierte en un medio para otro fin y así sucesivamente, ha de pasar por la sustitución de la objetividad del mundo de las cosas y vindicar la subjetividad del sujeto, para así poner fin a la interminable cadena medios-fines. La instrumentalización del mundo y su consecuente falta de significado, donde todo fin se transforma en medio, sólo puede terminar afirmando la dignidad de la persona humana, para decirlo en términos kantianos, el ser humano en un fin en sí mismo y no un medio.

La modernidad supuso un intento de excluir al hombre que actúa y habla, para sustituirlo por el hombre que fabrica y produce. El centro neurálgico de toda actividad no era el ágora, sino el mercado. El hombre no aparece para hablar y actuar, sino para mostrarse y mostrar sus

³⁸⁸ CH, p. 171.

³⁸⁹ CH, p. 172.

productos con el fin de intercambiarlos. Lo que caracteriza este espacio de aparición no es la palabra y la acción, sino la exhibición de productos para su venta. Frente al «*animal laborans*», que es incapaz de tener mundo, y frente al «*animal politikós*», que ha sido excluido de la esfera pública, el homo faber aparece y se manifiesta en el mercado de cambio, el cual constituye ahora la esfera pública. En la época moderna, según Arendt, la esfera pública quedaría reducida a salvaguardar la ley y el orden.

Con la «irrupción de lo social», la esfera pública adopta la forma de mercado de cambio, la sociedad comercial es la característica de la época moderna y de un incipiente capitalismo. En una sociedad en la que la principal actividad pública consiste en el intercambio de productos, en la que la política deviene economía y las tareas de gobierno quedan reducidas a la gestión y administración de necesidades básicas, entonces, en una tal sociedad, como señalaba Marx, el hombre deviene mercancía y comienza el proceso de alienación económica y política. La sociedad comercial seguirá regida por los criterios de instrumentalización, permanencia, duración y utilidad. Apenas un cambio cualitativo, al valor de uso se añade el valor de cambio.

Para Arendt la teoría de Marx sobre los valores surge por la incompatibilidad que existe entre el término «idea» en sentido en que la tradición lo entiende y el del término «valor» que rige en la sociedad moderna. Para la tradición el término «idea» significaba modelo, patrón, criterio para el pensamiento y la acción. Se trata de una realidad «en sí» y «por sí»; mientras que el término «valor» remite a una cualidad que reside o bien en las personas o en las cosas. Para Arendt, la distinción que Marx realiza entre «valor de uso» y «valor de cambio» es un reflejo entre la distinción entre las cosas tal y como el hombre las usa y produce, y su valor en la sociedad, insistiendo en la mayor importancia del valor de uso frente al valor de cambio.³⁹⁰ Los «valores de cambio» son las únicas «ideas» que les servirán a unos hombres que han decidido permanecer bajo la luz de la «caverna platónica».

Arendt señala que la racionalidad instrumental bajo el rostro de la utilidad dirige y gobierna la esfera del mundo. Tras distinguir entre labor y trabajo, conviene que nos centremos ahora en la crítica de Arendt a Marx. Para Arendt, lo esencial es que Marx no distinguió entre labor y trabajo, al definir «la labor como «el metabolismo del hombre con la naturaleza», en cuyo proceso «el material de la naturaleza se adapta mediante un cambio de forma a las necesidades del hombre»³⁹¹. De acuerdo con Arendt, Marx no estaría refiriéndose a la labor, sino al trabajo. Las ideas que aquí encontramos de «metabolismo», «hombre-naturaleza», «material de la naturaleza», «que se adapta», «que cambia de forma», parecen sugerir una actividad propia del trabajo y no de la labor

³⁹⁰ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 39

³⁹¹ *CH*, p. 112

En el pensamiento de Marx existen, según Arendt, ideas contradictorias, cuando no confusas entre labor y trabajo. «La actitud de Marx con respecto a la labor, que es el núcleo mismo de su pensamiento, fue siempre equívoca. Mientras fue una «necesidad eterna impuesta por la naturaleza» y la más humana y productiva del hombre, la revolución, según Marx, no tiene la misión de emancipar a las clases laborales, sino hacer que el hombre se emancipe de la labor; sólo cuando ésta quede abolida, el «reino de la libertad» podrá suplantar al «reino de la necesidad». Porque «el reino de la libertad sólo comienza donde cesa la labor determinada por la necesidad y la extrema utilidad», donde acaba «el gobierno de las necesidades físicas inmediatas»³⁹².

Arendt afirmaría que aquí, para Marx, la labor es, por un lado, la actividad más humana y productiva, es decir, equipararía labor a trabajo. Marx entendería la labor como trabajo, porque no olvidemos que para Marx, el trabajo es lo que define, lo que crea al hombre, y no Dios; por otro lado, entiende como Arendt, que la libertad requiere de la emancipación de la necesidad, es decir, de la labor. En este punto, tanto Arendt como Marx, entienden por labor lo mismo, una actividad distinta al trabajo.

Para Arendt, en la distinción entre labor productiva e improductiva, encontramos la distinción más clara entre labor y trabajo. La labor se asocia a no dejar nada del resultado de ésta, todo se gasta y se consume; por el contrario, en el trabajo se asocia a la productividad, a dejar tras de sí un mundo de objetos. En ese sentido dice Arendt: «la época moderna en general y Karl Marx en particular, anonadados, por decirlo así, por la productividad sin precedente de la humanidad occidental tuvieron la casi irresistible tendencia a considerar toda labor como trabajo y a referirse al animal laborans en términos mucho más adecuados al homo faber»³⁹³.

Sánchez Muñoz señala que la mayoría de los especialistas y comentaristas de Arendt sostienen que la crítica arendtiana a Marx adolece de serios errores de interpretación de sus textos. «En primer lugar, Arendt no tiene en cuenta el substrato hegeliano de la distinción marxista. Tanto Marx como Hegel relacionan el trabajo con la construcción de un mundo estable y permanente de objetos artificiales»³⁹⁴.

Otra distinción importante entre Arendt y Marx la encontramos en el elemento volitivo y racional, que Arendt sólo vincula al trabajo y a la acción. Por el contrario, para Marx, la labor es una actividad intencional y racional³⁹⁵.

³⁹² CH, p. 116

³⁹³ CH, p.102

³⁹⁴ Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, p. 150

³⁹⁵ *Ibidem*

Por lo que respecta al ámbito de las relaciones sociales, Arendt relaciona la labor con el aislamiento, la individualización, definiendo la labor como la más privada de las actividades. Sin embargo, sí que reconocerá la interacción social en el ámbito de la actividad del trabajo. Por el contrario, para Marx, la labor implicará la interacción social, las relaciones sociales.³⁹⁶

Antes de adentrarnos en el análisis del capítulo de la acción, debe señalarse el significado de la inclusión de la obra de arte en el capítulo del trabajo, pues, es a partir de la consideración arendtiana de que el significado de los objetos fabricados no puede ser reducido a su utilidad, Arendt va más allá del propósito inicial que se ha marcado en esta obra, produciéndose un transvase desde «el pensar en lo que hacemos» a «qué hacemos cuando pensamos». Al analizar el papel del pensamiento en la producción de la obra de arte pasará a analizar una de las actividades de la vida activa, el trabajo, el producir, desde la vida contemplativa. En este análisis arendtiano del papel del pensar en las obras de artes anticipará una tesis fundamental de su obra *La vida del espíritu*: la diferencia entre pensar y conocer.

La vinculación de las obras de arte al pensamiento son constantes en el pensamiento de Arendt: «La fuente inmediata de la obra de arte es la capacidad humana del pensar»³⁹⁷. Distinguiendo al hombre en virtud de esta capacidad, pues será ésta la que lo capacitará para la acción, para la política, «se trata de capacidades del hombre y no meros atributos del animal humano, tales como sentimientos, exigencias y necesidades, con los que se relacionan y que a menudo constituyen su contenido»³⁹⁸. Se refiere al *animal laborans* y su relación con la naturaleza, caracterizada por la necesidad y la falta de libertad; y por tanto, incapaz para la política, al limitarse a la esfera doméstica donde labora y consume, pero no actúa. «Tales propiedades humanas se hallan tan separadas del mundo»³⁹⁹. La actividad de pensar requiere, según Arendt, como más tarde veremos un doble movimiento: por un lado, requiere la retira de este mundo para, por otro lado, regresar a él. «Las obras de arte son cosas del pensamiento» –dice Arendt– aunque nos recuerda que la actividad de pensar por sí misma no produce objetos, cosas tangibles.

Pensar y conocer no son lo mismo –dirá Arendt–. Conviene que nos fijemos en los rasgos distintivos entre una y otra actividad. El pensamiento no busca un fin; es más, carece de él. Por el contrario, el conocer persigue la verdad, la adquisición y acumulación de conocimientos, lo que lo vincula a la episteme, el pensamiento de por sí es una actividad inútil, el conocer busca la utilidad, el conocer constituye todo un proceso de principio a fin, viene marcado por la procesualidad.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 152

³⁹⁷ *CH*, p. 185

³⁹⁸ *Ibidem*.

³⁹⁹ *CH*, p. 185

«Pensamiento y cognición no son lo mismo. El primero, origen de las obras de arte, se manifiesta en toda su gran filosofía sin transformación o transfiguración, mientras que la principal manifestación del proceso cognitivo, por el que adquirimos y almacenamos conocimiento, son las ciencias. La cognición siempre persigue un objetivo definido (...) El pensamiento, por el contrario, carece de fin u objetivo al margen de sí (...) El pensamiento (...) comienza a producir cosas inútiles, objetos que no guardan relación con las exigencias materiales o intelectuales, con las necesidades físicas del hombre ni con su sed de conocimiento. La cognición (...) es un proceso con principio y fin, cuya utilidad puede comprobarse...»⁴⁰⁰.

Arendt señalará que la distinción kantiana entre «razón» e «intelecto» coincide con la distinción entre pensar y conocer, y con dos funciones también distintas, el pensar busca el sentido, el significado; el conocer, la verdad⁴⁰¹.

Las distinciones arendtianas entre pensar y conocer anticipan una cuestión clave con la que Arendt inicia *La vida del espíritu*: ¿Qué «hacemos» cuando no hacemos nada sino pensar? En este análisis que Arendt realiza en «la permanencia del mundo y la obra de arte» intenta comprender la relación entre el actuar, el pensar y el conocer⁴⁰².

9. La acción. El homo politikós

Después de haber analizado las características de la labor y el trabajo, así como la posible conexión con la vida del espíritu, Arendt, en el capítulo quinto de *La condición humana*, emprende la tarea de exponer los rasgos distintivos de la acción.

Arendt comienza afirmando que la pluralidad en tanto que igualdad y diferencia es la condición básica de la acción y el discurso. El hombre entendido como animal que posee logos, palabra, narración, permite pensar la capacidad para la comunicación en términos de igualdad. La igualdad, entendida como igualdad ante la ley, igualdad de palabra, etc., es un requisito previo, es un punto de partida básico para el entendimiento, la comunicación y el reconocimiento mutuo entre iguales; por otro lado, la diferencia es algo necesario para que se dé la acción y el discurso, es decir, el debate, la deliberación, los distintos puntos de vista, las distintas posibilidades que contribuirán al enriquecimiento mutuo: «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

⁴⁰⁰ CH, p. 187-188

⁴⁰¹ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p.41: «De ahí que la diferenciación de las dos facultades, razón e intelecto, coincida con la distinción entre dos actividades mentales, pensar y conocer, y con dos preocupaciones también diversas: significado, para la primera categoría, y cognición para la segunda».

⁴⁰² Vid. Hans Jonas, «Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt», en Birulés F., *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 23-41

de cualquier otro que exista, que haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas»⁴⁰³.

La condición humana de la pluralidad corresponde al hecho de que «Los hombres, y no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo»⁴⁰⁴. Arendt distingue entre «ser distinto» y «alteridad». La alteridad, en tanto que aspecto de la pluralidad, nos permite distinguirnos del otro. Por el contrario, el «ser distinto», es algo que nos hace únicos, pero diferentes. La acción y el discurso revelan la cualidad de la «ser distintos», únicos, pero diferentes. La distinción entre igualdad y diferencia es clave para entender que la pluralidad supone pensar una pluralidad de seres únicos, singulares, cada uno de ellos con una historia, con una narración propia.

Mediante el recurso a la etimología, Arendt quiere mostrarnos la relación que existe entre acción e inicio, entre acción y novedad: «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»⁴⁰⁵. Arendt nos advierte de que este comienzo no es el mismo que el comienzo del mundo, sino que es el comienzo de alguien.

La categoría política de la acción en Arendt sólo es comprensible si relacionamos la capacidad de actuar del hombre con lo inesperado, con lo imprevisible, con lo improbable, se trataría de rescatar al hombre del orbe causal de la naturaleza. El hombre no es sólo naturaleza, sino también libertad. Con el principio de causalidad se explica el orden natural; el principio de libertad se convierte en la clave para poder entender la capacidad de comenzar algo nuevo. La naturaleza muestra un orden necesario, en el que no cabe la espontaneidad, lo imprevisible, sino que se halla ligada a un orden necesario, se trata de una causalidad mecánica. La posibilidad de «iniciar algo nuevo» por medio de la acción es la forma de manifestar nuestra presencia en el mundo, de nuestra existencia en el mundo. Arendt relaciona acción con libertad, lo que demostraría que la acción libre reside precisamente en el hecho de que los resultados de tal acción pueden ser calificados de inesperados, de imprevisibles e irrevocables.

Para Arendt, una de las características de la tradición de la filosofía política occidental ha sido intentar acabar con los resultados imprevisibles, inesperados. Esta tradición ha impuesto a la acción el modelo de la *episteme*, ha pensado la acción en términos de *poiesis*, de fabricación, tendencia que se ha acentuado al pensar la acción bajo la lógica de la racionalidad medios-fines.

⁴⁰³ CH, p. 200

⁴⁰⁴ CH, p. 19

⁴⁰⁵ CH, p. 201

En Arendt, acción y discurso están unidos en la esfera de los asuntos humanos, que es donde los seres humanos actuando y hablando revelan su identidad. La acción y el discurso vienen representados por dos modelos del pensamiento que hunden sus raíces en el pensamiento clásico griego, me estoy refiriendo al modelo del héroe y al modelo de ciudadano, el héroe representa el modelo agonal, el ciudadano, el modelo deliberativo y participativo. En *La condición humana*, Arendt distinguirá estos dos modelos de acción como criterios normativos. El héroe al que se refiere Arendt en esta obra viene representado por Aquiles. Su acción se rige por un impulso agonal, una acción ligada al escenario del campo de batalla, al combate; una acción ligada a la violencia, que busca vencer y someter al enemigo. En este tipo de acciones se busca la fama, la excelencia, el reconocimiento de los demás. Por su parte, el ciudadano, representa el modelo del discurso, de la deliberación, de la participación en la batalla de las ideas. Atrás quedan los campos de batalla sembrados de cadáveres, la polis, el ágora, la asamblea de ciudadanos sustituye el campo de batalla, se pasa de la acción bélica a la acción política, el héroe da paso al ciudadano donde el logos, la palabra, la oratoria, la retórica serán las únicas armas de que dispondrá para persuadir al adversario⁴⁰⁶

En esta misma línea, Sánchez Muñoz distingue dos significados de la acción agonal: un sentido fuerte del espíritu agonal que designaría el puro combate y un sentido simbólico que se relacionaría con la revelación del agente en la acción y el discurso⁴⁰⁷. Mediante la acción discursiva, «el quién», «el actor» ingresa en el mundo y revela su propia identidad. Arendt parece proponer un modelo político basado en la praxis deliberativa, donde la acción y el discurso requieren de la presencia de otros.

Tanto el modelo del héroe de Homero y de Heródoto como el modelo del ciudadano ateniense quieren ganar la inmortalidad, permanecer en la memoria, de ahí la importancia de los poetas e historiadores para salvaguardar la fragilidad de los asuntos humanos. «Con Heródoto, palabras, proezas y acontecimientos (...) se convirtieron en el tema de la historia. (...) Pero lo que se produce entre los mortales directamente, la palabra hablada y todas las acciones y proezas que los griegos llamaron praxis o pragmata, como lo opuesto a poiesis, fabricación, jamás pueden superar el momento de su realización, jamás podrían dejar huella sin la ayuda del recuerdo»⁴⁰⁸. El héroe tiene la necesidad de la presencia de otros, de los compañeros para emprender las grandes acciones, del mismo modo necesita de poetas e historiadores para que narren sus hazañas y pervivan en el tiempo y en el recuerdo el esplendor y grandeza de sus empresas.⁴⁰⁹ Pericles nos revela que la inmortalidad de los ciudadanos atenienses solo es posible ganarla en

⁴⁰⁶ Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, pp. 202-230

⁴⁰⁷ Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, pp. 203-205

⁴⁰⁸ Hannah Arendt, *Hannah. Entre el pasado y el futuro*, p. 52

⁴⁰⁹ Hannah Arendt, *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy*, p. 024433-024436

la *polis*. «El hombre político depende enteramente del reconocimiento de sus pares para conseguir la inmortalidad de su nombre»⁴¹⁰.

«Antes de que los hombres comenzaran a actuar, tuvo que asegurarse un espacio definido y construirse una estructura donde se realizaran todas las acciones subsecuentes, y así el espacio fue la esfera pública de la polis y su estructura la ley»⁴¹¹. La *polis* será el espacio donde el ciudadano muestra con palabras y hechos quién es, donde se muestre único, distinto. «Se suponía que la polis multiplicaba las ocasiones de ganar «fama inmortal», es decir de multiplicar las oportunidades para que el individuo se distinga, para que muestre con hechos y palabras quién es en su única distinción»⁴¹².

La *polis*, en tanto que organización jurídico-política, aseguraba que la acción y el discurso y sus resultados, los actos y las historias, serían inmortales. La acción heroica no es una tarea de carácter individual, sino que requiere de la presencia de los otros; necesita de un narrador, de una audiencia que escuche esta narración, se requiere salvar los hechos del olvido, recuperar la memoria de las grandes hazañas, de los grandes gestos, se hace necesaria la presencia del historiador que recupere los fragmentos de la historia. El actor requiere la presencia del espectador que habrá de juzgar estos hechos, del mismo modo que el ciudadano requerirá de que otros lo vean y lo oigan, que aparezca en el escenario del ágora, de la *polis*. «La acción sólo se revela plenamente al narrador, es decir a la mirada del historiador, (...) Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y «hace» la historia»⁴¹³.

Estas ideas nos llevan a reflexionar en torno a las relaciones actor-espectador, pero también y de una manera muy especial, a considerar la importancia del juicio como categoría política. Estas ideas las trataremos más adelante, cuando estudiemos, en *La vida del espíritu*, las facultades del pensamiento y la voluntad en relación con la facultad política del juicio que trataremos en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*.

En Arendt, el espacio de aparición se da allí donde los hombres se agrupan hablando y actuando, la esfera pública reside en la acción y en el discurso. Arendt relaciona poder con palabra y acción. «El poder sólo es realidad donde la palabra y el acto no se han separado, (...) y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades»⁴¹⁴. Arendt distingue el poder de la violencia y de la fuerza.

⁴¹⁰ Hannah Arendt, *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy?*, p. 024439

⁴¹¹ *CH*, p. 218

⁴¹² *CH*, p. 219

⁴¹³ *CH*, p. 215

⁴¹⁴ Hannah Arendt, *La condición Humana*, p.223

Para Arendt, la racionalidad instrumental, la categoría medios-fines constituye la verdadera esencia de la violencia. «La violencia es, por naturaleza, instrumental, siempre precisa de una guía y una justificación hasta lograr el fin que persigue»⁴¹⁵. Frente a la violencia, el poder es «un fin en sí mismo», no necesita justificación alguna. Para Arendt, el poder surgirá donde las personas se unan, hablen y actúen concertadamente. El dominio mediante la violencia surgirá cuando se esté perdiendo el poder. Según la propia Arendt, lejos de acrecentar el poder, la violencia puede dar lugar a perderlo.

El poder también se distingue de la fuerza, que a veces se usa como sinónimo de violencia. Y en ese sentido Arendt manifiesta que:

«La “fuerza”, que utilizamos en el habla cotidiana como sinónimo de violencia, especialmente si la violencia sirve como medio de coacción debería quedar reservada en su lenguaje terminológico a las “fuerzas de la Naturaleza” o a la “fuerza de las circunstancias”, esto es, para indicar la energía liberada por movimientos físicos o sociales»⁴¹⁶.

Arendt analiza el término poder indicando su vinculación con la idea de potencialidad. «La palabra misma, su equivalente griego *dynamis*, como el latino *potentia* (...), indica su carácter «potencial». «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. La potencia de, incluso, el más fuerte individuo puede ser siempre superada por la de muchos que a menudo se combinarán, sin más propósito que el de arruinar la potencia precisamente por obra de su independencia peculiar. La casi instintiva hostilidad de los muchos hacia el uno ha sido siempre, desde Platón hasta Nietzsche, atribuida al resentimiento, a la envidia de los débiles respecto del fuerte, pero esta interpretación psicológica yerra. Corresponde a la naturaleza de grupo y constituye su poder para hacer frente a la independencia, propiedad de la potencia individual»⁴¹⁷. Relaciona el poder con el grupo frente al individuo, el Todo frente al uno. En ese sentido, Arendt define el poder como la capacidad de actuar concertadamente. El poder surge cuando los hombres actúan juntos y desaparece cuando se aíslan, se separan: «el poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras el grupo se mantenga unido»⁴¹⁸.

⁴¹⁵ Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 2013, Alianza, p. 69

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 61

⁴¹⁷ Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, pp. 60-61

⁴¹⁸ Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, p. 60

Arendt nos advierte que si nos detenemos en analizar el fenómeno de la violencia en el terreno de la política, pronto descubriremos que parece existir un acuerdo entre los estudiosos de la política, según el cual la violencia no sería más que una manifestación del poder. Sastre afirmaba sobre la violencia en *Jouvenel* que «un hombre se siente más hombre cuando se impone a sí mismo y convierte a otros en instrumentos de su voluntad», lo que le proporciona «incomparable placer» (...) El poder —decía Voltaire— consiste en hacer que otros actúen como yo decida»⁴¹⁹.

Arendt encuentra en todas estas conceptualizaciones del poder una raíz común en la tradición de la filosofía política. El poder así entendido coincide con las clásicas distinciones que se daban en la antigüedad para definir las formas de gobierno como el dominio del hombre sobre el hombre (Platón, Aristóteles). Tal concepción del poder se encuentra en la caracterización del poder absoluto que acompaña el concepto de Nación-Estado (J. Bodin, T. Hobbes, etc.).

Por último, Arendt no olvida otra forma de dominio, que define como “el gobierno de nadie”. Me estoy refiriendo a la burocracia como forma de dominio. Bajo semejante forma política, se hace imposible buscar responsables. No es difícil encontrar esta forma de dominio en Arendt, quien se vale de los personajes de la literatura de Kafka para caracterizar este de dominio de nadie.

Esta relación entre violencia y poder se confirma y refuerza en la tradición hebreo-cristiana y en su concepto de «ley». Por último, no podemos olvidar que las pesimistas concepciones antropológicas de la modernidad («el hombre es un lobo para el hombre»), han reforzado más, si cabe, estas tradiciones legales y políticas.⁴²⁰

A esta forma de entender el poder, Arendt expone que existe otra donde la esencia del poder y de la ley no se basan en la relación entre gobernantes y gobernados, en el mando-obediencia. Arendt alude a dos ejemplos. La *polis* o la *civitas*, por un lado; las revoluciones del siglo XVIII, por otro. Se trata de dos imaginarios jurídico-políticos que fundaron un gobierno, una república, en la que «el dominio de la ley, basándose en el poder del pueblo, pondría fin al dominio del hombre sobre el hombre»⁴²¹. Todas las instituciones políticas se escenifican y manifiestan, permanecen o se destruyen, en función de su legitimación, del apoyo manifiesto del poder del pueblo. Arendt declara que una de las distinciones más claras entre poder y violencia podemos

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 48

⁴²⁰ Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, pp. 48-53

⁴²¹ *Ibidem*, p. 55

establecerla en función del número de personas: «la extrema forma de poder —dirá Arendt— es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos»⁴²².

El discurso y la acción, en Arendt, se constituyen como categorías ontológicas del espacio de la política. «El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado»⁴²³. La noción aristotélica de *energeia*, que designa aquellas actividades que son «fines en sí mismas», según Arendt, recoge la idea acción y discurso. La acción, en Arendt, es un fin en sí mismo, a diferencia del trabajo no deja nada atrás. Arendt, como sabemos distingue la acción del trabajo. Arendt, y denunciará que, a partir de Platón, la política se convierte en *techné*.⁴²⁴

La concepción antigua de la política —sostiene Arendt— radica en que el hombre *qua* hombre, se manifiesta como ser distinto mediante el discurso y la acción.

«La esfera pública, el espacio dentro del mundo que necesitan los hombres para aparecer, es por lo tanto más específicamente “el trabajo del hombre” que el trabajo de sus manos o la labor de su cuerpo»⁴²⁵.

Contra la concepción del *homo politikós*, se alza la del *homo faber* cuyos productos son más permanentes y duraderos que el «trabajo del hombre», a saber, la acción, además, el mundo que construye el *homo faber* bajo los criterios de utilidad y belleza, alarga la vida placentera del *animal laborans*.

El ágora, como espacio de aparición donde los hombres actúan y hablan juntos, es sustituida por el mercado donde se intercambian productos fabricados en aislamiento, la acción en este espacio de aparición que es el mercado consiste en el intercambio. El «poder de actuar concertadamente» ha sido sustituido por el «poder de cambio». El intercambio es posible, porque a nuestro juicio, el criterio que rige es el de identidad; por tanto, la pluralidad condición de posibilidad, para el discurso y la acción, es eliminada por la condición de la unidad. La igualdad es reemplazada por la identidad El Todo es reducido al Uno.⁴²⁶

La igualdad propia de la política es una igualdad basada en la diferencia, en la distinción, pues «la igualdad que lleva consigo la esfera pública es forzosamente una igualdad de desiguales que

⁴²² *Ibidem*, p.57

⁴²³ Arendt, Hannah., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pág. 223

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 229

⁴²⁵ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 230

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 235: «En la naturaleza del laborar radica que los hombres se juntan en forma de grupo de labor, donde cualquier número de individuos “laboran juntos como si fueran uno» (...) Pero esta «naturaleza colectiva de la labor», lejos de establecer una reconocible identificable realidad para cada miembro del grupo de labor, requiere por el contrario la verdadera pérdida de todo conocimiento de individualidad e identidad; por esta razón todos esos «valores» que derivan del laborar, (...) son enteramente «sociales» (...) la sociabilidad de esas actividades (...) no se basan en la igualdad sino en la identidad»⁴²⁶.

necesitan ser “igualados” en ciertos aspectos para fines específicos”⁴²⁷. Este tipo de igualdad se opone a aquella que nos iguala en la vida: la igualdad ante la muerte. “La igualdad política, por tanto, es el extremo opuesto a nuestra igualdad ante la muerte”⁴²⁸

Las tres actividades de la vida activa, labor, trabajo y acción, se interrelacionan con las condiciones más generales de la vida humana: natalidad y mortalidad. «Desde este punto de vista del mundo y la esfera pública, la vida y la muerte y todo lo que atestigua uniformidad son experiencias no mundanas, antipolíticas y verdaderamente trascendentes»⁴²⁹.

La sustitución de la praxis por la poiesis significará acabar con la esencia de la política, con la esfera pública. Si se elimina la pluralidad, que es la *conditio sine qua non*, se elimina la posibilidad de la acción, de la política.

El pensamiento político de la tradición ha intentado acabar con los peligros de la pluralidad, a través de distintas formas políticas: monarquía, tiranía, despotismo pluralidad. La propuesta platónica para salvar la pluralidad fue el gobierno del filósofo-rey. La fragilidad de los asuntos humanos y la huida de la pluralidad dan lugar a un concepto de gobierno que distingue entre los que mandan y los que obedecen. Esta idea ya se encuentra en el pensamiento político de Platón y Aristóteles (monarquía, oligarquía y democracia).

En el *Político* de Platón, podemos encontrar, según Arendt, la versión más breve de la huida de la acción para adentrarse en la poiesis. En esta obra Platón abrirá una brecha entre los dos modos de acción: *archein* y *prattein* («comienzo» y «actuación»). Platón distinguió rápidamente entre acción y pensamiento, entre gobernantes y gobernados.

Para el pensamiento griego, la relación entre gobernante y gobernado, entre mando y obediencia, era por definición idéntica a la relación entre amo y esclavos; la cual tenía lugar en el seno de la esfera doméstica, en la esfera de lo privado, esfera prepolítica en la que se ejercía la violencia.

Para Arendt, el concepto de gobierno, tal y como hemos visto anteriormente, es una categoría política que debe pensarse en relación con la esfera doméstica porque es allí donde tiene su origen, aunque el papel más importante hay que buscarlo en la organización de los asuntos públicos, es decir en la esfera pública.

La categoría platónica de «gobierno» será utilizada por Platón para organizar la «ciudad ideal», el gobierno del filósofo-rey ejemplifica la idea de la política como dominio; sin embargo, el

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 236

⁴²⁸ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 236

⁴²⁹ *Ibidem*, pp. 236-237

principio de dominación política es aplicable tanto al Estado como al propio individuo. Del mismo modo que en el Estado es el filósofo-rey quien gobierna y domina a las demás clases sociales, en el individuo, será el alma racional quien gobierne las pasiones del cuerpo.

Arendt sostendrá que la separación entre *sophía* y *poiesis*, entre saber y hacer, constituye el fundamento de todas las teorías de la dominación. Para Platón, el gobierno se basa en conocimiento, el filósofo-rey, aquel que ha contemplado la Idea del bien, el nivel máximo de conocimiento, podrá mandar y gobernar sobre el mundo de los asuntos humanos, el cual, en Platón, se identifica con obediencia y acción. Las tareas de gobierno-mando, por un lado, y las de obediencia-ejecución, por otro, pasarán a partir de aquí a ser concebidas en términos de *poiesis*, de hacer y fabricar.

Para Arendt, la «Idea platónica» es la categoría clave desde la que se edifica todo su pensamiento político, y desde la cual pensar las relaciones entre pensamiento y acción, entre conocer y hacer. Esta idea es fundamental para entender que en todo proceso de *poiesis*, de fabricación. Todo proceso de fabricación parte, en primer lugar, de la captación, *nóesis* de (*eidós*) del producto, para pasar posteriormente, organizar los medios y empezar la ejecución del proceso de fabricación. El paradigma de la modernidad, la racionalidad instrumental, la racionalidad medios-fines tiene su origen en el pensamiento de Platón.

La teoría de las ideas de Platón es la plasmación más evidente del deseo platónico de sustituir el hacer por el actuar, la *poiesis* por la *praxis*. Las ideas son formas, modelos, criterios, medidas desde las cuales se piensa la construcción del espacio público. En el objeto fabricado ha de estar implícito el modelo, ha de ser fiel reflejo de la idea (*eidós*).⁴³⁰

La utopía platónica ha sido diseñada a partir de la captación (*nóesis*) del modelo, de la idea (*eidós*) y desarrollada posteriormente por alguien experto en el dominio de la técnica (*poiesis*). La *praxis*, la acción, aquello que para Arendt constituye la esencia de la política se reduce a *poiesis*, a *techné*. Dicho modelo ha inspirado futuras utopías políticas en la modernidad. No obstante, «Platón fue el primero que fue el primero en concebir un dibujo de ejecución para la formación de los cuerpos políticos, ha sido la inspiración de todas las posteriores utopías. Y aunque ninguna de estas utopías ha desempeñado un papel importante en la historia (...) estaban entre los medios más eficientes para conservar y desarrollar una tradición de pensamiento

⁴³⁰ Hannah Arendt, *La condición humana*, p.247: «En la *República*, el filósofo-rey aplica las ideas como el artesano lo hace con sus normas y modelos; «hace» su ciudad como el escultor una estatua; y en la obra platónica final estas mismas ideas incluso se han convertido en leyes que sólo necesitan ser ejecutadas».

político en la que, consciente o inconscientemente, el concepto de acción se interpreta como formación y fabricación»⁴³¹.

Arendt señala que el recurso a la violencia, sin la que es imposible pensar un proceso de fabricación, ha constituido un elemento esencial en aquellos esquemas de pensamiento que reducen la *praxis* a *poíesis*. Pero hasta la Época moderna este elemento de violencia es de carácter instrumental; la violencia se piensa en términos medios-fines. La violencia será un medio para alcanzar un fin propuesto. El recurso a la violencia tal y como se entiende en la modernidad es impensable. ¿Y esto por qué? Según Arendt, porque se suponía que el hombre es un animal racional, que la razón y la contemplación eran sus capacidades más altas, y que la fabricación, la acción y la labor seguían siendo actividades instrumentales y dependían de éstas capacidades superiores.

Sin embargo, la «glorificación de la violencia» como forma de dominación política es posible en la Época moderna, porque se parte de la inversión ontológica de la contemplación por la acción, entendida ésta como fabricación; en ese sentido, existe una superioridad de la acción frente a la contemplación, el hombre sólo conoce aquello que hace, y por tanto es un *homo faber* y no un animal racional.

Especialmente llamativa es la afirmación de Marx en la que afirma que «la violencia es la comadrona de todas las sociedades viejas que llevan en su seno una nueva». Según Arendt, lo que subyace a la base de la violencia de las revoluciones y de las guerras no es sino la racionalidad medios-fines del desarrollo del proceso de fabricación. «Que la violencia es la comadrona de la historia, quiere decir que las fuerzas ocultas del desarrollo de la productividad humana, en tanto depende de la acción humana libre y consciente, no ven la luz sino a través de la violencia de las guerras y revoluciones (...) La violencia es, tradicionalmente, la última ratio en las relaciones entre los países y la más desdichada de las acciones internas de un país, y siempre se la consideró como la característica primordial de la tiranía (...) Para Marx, por el contrario, la violencia, o mejor aún la posesión de los medios para ejercerla, es el elemento constituyente de todas las formas de gobierno; el estado es el instrumento por el que la clase dominante oprime y explota, y toda la esfera de la acción política se caracteriza por el uso de la violencia»⁴³². Es evidente pues, la identificación marxista entre poder y violencia, entre acción y violencia, y el consecuente recurso a la violencia como medio de acción para la dominación política.

⁴³¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 247

⁴³² Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, p. 28.

Si una de las características que definen la modernidad es recurrir a la violencia como instrumento de resolución de conflictos, el lado opuesto lo encontramos en el modelo de la polis griega que vindica el pensamiento arendtiano. La diferencia radica en que, primero, si la modernidad piensa el hombre en términos de aislamiento, de soledad, de *homo faber*, de *animal laborans*, el pensamiento griego piensa que el ser humano sólo puede alcanzar su desarrollo, convertir su potencialidad en acto, con la facultad del habla y por vivir en la polis, el hombre libre se diferencia del esclavo y del bárbaro porque vive junto a otros hombres en la polis, los griegos resolvían sus asuntos mediante el lenguaje, la persuasión. Segundo, para los griegos el trabajo pertenece a la esfera prepolítica, es en esencia un asunto privado, no político; por tanto pertenece al ámbito de la necesidad. La violencia se relaciona con él, donde se entablan relaciones negativas con otros hombres.

Para Arendt, la sustitución del hacer por el actuar y la reducción de la praxis a poíesis para conseguir un fin superior («en la antigüedad la protección de los buenos gobiernos de los malos en general, y la seguridad del filósofo en particular, en la Edad Media la salvación de las almas, en la época Moderna la productividad y el progreso de la sociedad»⁴³³) no es un invento de la modernidad sino que ya se encuentra en la tradición de la filosofía política. La consideración del hombre, por parte de la Edad Moderna, como “*homo faber*”, hace que se replanteen las relaciones entre *sophía* y *techné*, entre el filósofo y el artesano. Además, la interpretación de la praxis en términos de poíesis por parte de la tradición de la filosofía política, supuso un modelo de pensamiento para las filosofías políticas de la modernidad.

Lo que Arendt quiere poner de manifiesto son las perplejidades y contradicciones que le producen la filosofía política de Platón y de Aristóteles, aunque éste último, en menor grado. Platón propone pensar la política, la *praxis* en términos de fabricación, en términos de poíesis, a pesar de subordinar la vita activa a la vita contemplativa. En opinión de Arendt, el intento de eliminar la acción por miedo a lo imprevisible, a lo inesperado, y salvar los asuntos humanos de la fragilidad de la acción, nos ha llevado a pensar la acción en términos de procesos. La idea de proceso en la modernidad surge de la necesidad del hombre por potenciar todas sus capacidades, por acabar con la desesperación que le impide aprehender todo lo que le es dado⁴³⁴.

⁴³³ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 249.

⁴³⁴ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 71: «Pero la experiencia que subyace en la idea de proceso de la época moderna, a diferencia de la experiencia que subyace en la antigua idea de inmortalidad (...) surge de la desesperación ante la posibilidad de experimentar y conocer adecuadamente todo lo que es dado al hombre y no hecho por él. Contra esa desesperación, el hombre moderno apeló a la potencia total de sus propias capacidades; sin esperanza de hallar la verdad a través de la mera contemplación, empezó a poner a prueba su capacidad para la acción y, al hacerlo así, no pudo evitar la comprobación de que cada vez que el hombre actúa, inicia proceso. (...) La idea de proceso (...) es el resultado inevitable de la acción humana»

A diferencia del proceso de producción, que acaba con la elaboración del producto final, el proceso de la acción, sujeto a la racionalidad medios-fines, nunca termina, el fin se convierte en medio, el medio en fin, y así sucesivamente; en realidad, no existe un fin, la acción carece de fin alguno.

Arendt afirmará que los actos hechos por el hombre adquieren una enorme permanencia; esto, sostiene, no sería del todo malo siempre que pudiéramos asumir la carga de la irreversibilidad e imprevisibilidad del proceso de la acción. Es importante saber que el que actúa no conoce todo lo que hace, pues no sabe las consecuencias de sus actos, siempre asume su «culpabilidad» y no puede deshacer los resultados negativos de la acción.⁴³⁵ Pensar, pues, las «funestas consecuencias» de la acción, en su imprevisibilidad e irreversibilidad, para Arendt, son razón suficiente para alejarse de la esfera de los asuntos humanos y despreciar la libertad. «Dicho en otras palabras, en ninguna parte, ni en la labor, sujeta a la necesidad de la vida, ni en la fabricación, dependiente del material dado, aparece el hombre menos libre que en esta actividad cuya esencia es la libertad y en esa esfera que no debe su existencia ni a nadie ni a nada si no es al hombre»⁴³⁶.

Arendt acusará a la tradición del pensamiento occidental de defender la idea de que la única forma que existe de remediar esta situación será la de renunciar a participar en los asuntos públicos, dejando así a salvo su propia soberanía e integridad. Arendt no puede estar de acuerdo con estas tesis, puesto que, para ella, no es posible identificar soberanía y libertad. La idea de la unidad, del yo, de la superioridad de la individualidad, contradice la condición básica de la acción: la pluralidad. El hombre no es un ser aislado; «puesto que ningún hombre puede ser soberano porque ningún hombre solo, sino los hombres, habitan la Tierra, y no, como mantiene la tradición desde Platón, debido a la limitada fuerza del hombre, que le hace depender de la ayuda de los demás»⁴³⁷. Como se ve, Arendt apela no sólo a la pluralidad como condición básica de la acción, sino también y de una manera muy clara a la pluralidad como la ley de la tierra: «no es el Hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la tierra»⁴³⁸.

Si el «*animal laborans*» se redime en el ciclo del proceso de la vida, sujeto siempre a la necesidad y al consumo, el homo faber lo hace en el mundo que fabrica; la pregunta es ¿cómo es posible redimirnos de la acción y de sus consecuencias? ¿qué significado político tiene el redimirse de los predicamentos de la acción? La respuesta a estas cuestiones nos remite a las facultades de perdonar y de prometer.

⁴³⁵ CH, p. 253.

⁴³⁶ Ibidem, p. 254.

⁴³⁷ Ibidem.

⁴³⁸ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 43.

La ontología de la acción presente en *La condición humana* nos permite descubrir una serie de categorías analítico-existenciales desde las cuales es posible ensayar una antropología política que se constituye como punto de partida de su pensamiento político. Me estoy refiriendo a aquellos elementos que configuran la acción como categoría ontológico-política: pluralidad, revelación, esfera pública, aparición, fragilidad, perdón, promesa, comprensión, novedad, comienzo. Es el análisis analítico-existencial de estos elementos lo que nos llevará a comprender la facultad de perdonar y la facultad de hacer promesas.

La pluralidad es la condición básica para la acción y el discurso. Mediante la acción el agente revela su identidad, se muestra y se presenta ante los demás.⁴³⁹

La acción se da en el escenario público, tiene lugar cuando aparece ante los demás. Necesitamos de lo otros, que nos vean y nos oigan. «El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos con otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres»⁴⁴⁰. Por medio de la acción y el discurso entramos en un mundo humano, esta inserción que Arendt asimila a un «segundo nacimiento». El hombre es comienzo, iniciativa, principio, movimiento. Dice San Agustín:

[*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* («para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie»). Este inicio del hombre no es el mismo inicio del mundo, no es el inicio o el comienzo de algo; sino el de alguien, Arendt vincula el principio de inicio del hombre con el principio de libertad: «con la creación del hombre, el principio de comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse al hombre, no antes»⁴⁴¹.

La capacidad de acción del hombre significa que es capaz de realizar lo inesperado, lo imprevisible, lo irreversible, lo improbable. Estos rasgos de la acción se rebelan contra la idea de necesidad, de determinismo; en definitiva, de falta de libertad. Cada acción humana es propia, singular, distinta y libre en un mundo plural de iguales.⁴⁴²

La acción humana, además de darse en un espacio público, se inserta en una coordenada temporal, el hombre no es sólo un «ser-ahí», un «ser-para-la muerte», es un ser temporal. La acción se vincula al tiempo (pasado, presente y futuro). La acción, declara Arendt, es una

⁴³⁹ CH, p. 203: «Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quienes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo»

⁴⁴⁰ CH, p. 200.

⁴⁴¹ CH, p. 201.

⁴⁴² CH, p. 202: «El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable (...) Si la acción corresponde al hecho de nacer, (...), entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción»

actividad de la condición humana cuya condición de posibilidad es la pluralidad. La acción faculta a los hombres para presentarse ante los otros hombres, mediante sus actos y palabras. El quién del agente se presenta en su singular aparecen ante otros hombres participando del espacio común. La acción conlleva actos mediante los cuales se nos elogia, en otros por el contrario, se nos critica, por ser actos reprobables. El hablar y el actuar están condicionados por la irreversibilidad y la impredecibilidad. La realización de una acción deja tras de sí, por un lado, lo ya hecho, lo que no podemos deshacer, lo imprevisible; por otro lado, el resultado de la acción, lo impredecible. Una vez hemos hecho una acción es imposible deshacerla, por estar vinculada la acción a la libertad. Tampoco es posible poder predecir lo que puede suceder después. No nos es posible volver atrás, tampoco impedir que una determinada acción ocurra. ¿Qué podemos hacer entonces? ¿Cómo remediar estos predicamentos de la acción? ¿Cómo remediar la irreversibilidad y la impredecibilidad? Ante estos interrogantes, Arendt se manifestará del modo siguiente:

«La posible redención del predicamento de irreversibilidad —de ser capaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo— es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas»⁴⁴³.

Por medio de la facultad de perdonar, el hombre es capaz de remediar la irreversibilidad de la acción humana. La facultad del perdón nos remite al pasado, sirve para deshacer lo que hemos hecho, lo que en principio parecía inmutable. Si no pudiéramos liberarnos de nuestros actos, soportaríamos siempre la carga de nuestras acciones, seríamos siempre víctimas de las consecuencias de nuestros actos. «Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos; seríamos para siempre víctimas de sus consecuencias, semejante al aprendiz de brujo que carecería de fórmula mágica para romper el hechizo»⁴⁴⁴

La facultad de prometer nos vincula con el futuro, nos permite una cierta seguridad y anticipación de nuestras acciones. Arendt insiste en la obligación de cumplir las promesas. Sin la obligación de cumplir nuestras promesas, sería imposible mantener nuestras identidades. Tanto la facultad de perdonar como la facultad de prometer se insertan en el ámbito de la pluralidad, requieren de la presencia y actuación de otros, nadie puede perdonarse ni prometerse nada a sí mismo.

⁴⁴³ CH, p. 256.

⁴⁴⁴ CH, p. 257.

Arendt subrayará que, por lo que respecta a sus implicaciones políticas, las facultades de perdonar y prometer se oponen frontalmente al principio-guía de los modelos «morales» inherentes a la noción platónica de gobierno.⁴⁴⁵ La legitimidad del gobierno platónico se fundamenta en el dominio del yo, deriva de sus principios-guías, lo bueno y lo malo de las relaciones con los otros se determina en función del yo de uno mismo. Por el contrario, tal y como hemos apuntado, las facultades de perdonar y de prometer se fundan en la experiencia en presencia de los otros. La acción sólo es posible en el seno de la pluralidad, en el seno de un espacio de aparición donde se entablan relaciones, en este ámbito se insertan el perdón y la promesa. Tras señalar a Jesús de Nazaret como el descubridor del perdón en la esfera de los asuntos públicos, Arendt vuelve sobre el tema del perdón y lo distingue de la venganza. ¿Por qué esta remisión a Jesús de Nazaret? ¿Qué significación política tiene en el cristianismo la noción de perdón?

El peso de la injusticia que el hombre ha de cargar a sus espaldas, desde el punto de vista cristiano, surge del interior del propio hombre. El hombre ha de cargar con sus pecados, de modo que se requiere de un «don», de la gracia, del perdón, para retrotraernos al estado inicial anterior al pecado. La gracia y el perdón sirven para purificarnos.⁴⁴⁶ Arendt declara que el perdón sólo se da entre lo que media una relación de desigualdad. «El perdón sólo se da entre los que en principio están separados entre sí cualitativamente. Y así los padres pueden perdonar a los hijos mientras son niños, por causa de la superioridad absoluta. El gesto de perdón destruye tan radicalmente la igualdad y con ello el fundamento de las relaciones humanas, que, propiamente después de un acto de este tipo ya no habría de ser posible ninguna relación»⁴⁴⁷.

El perdón significa la renuncia a la venganza, es una especie de despedida, rompe la relación. Por el contrario, la venganza no rompe la relación, permanece cerca del otro.

Volviendo al perdón en relación con el pecado, el hecho de pecar reside en la misma naturaleza de las relaciones de la acción, y necesita del perdón para posibilitar que la vida continúe. En ese sentido dirá Arendt: «Sólo mediante esta mutua exoneración de lo que han hecho, los hombres siguen siendo agentes libres, sólo por la constante determinación de cambiar de opinión y comenzar otra vez se les confía un poder grande como es el de iniciar algo nuevo»⁴⁴⁸.

El perdón es lo contrario a la venganza. El acto de perdonar es algo que no puede predecirse, el acto del perdón tiene lugar de forma inesperada. La alternativa al perdón será el castigo. Tanto el perdón como el castigo pretenden poner fin a algo que permanece de forma inacabada.

⁴⁴⁵ Ibidem.

⁴⁴⁶ Hannah Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, p. 3.

⁴⁴⁷ Ibidem. p. 3

⁴⁴⁸ Hannah Arendt, *La condición humana*, pp. 259-260.

Tal y como hemos dicho anteriormente, la venganza, a diferencia del perdón, no pone fin a la relación, nos quiere cerca del otro para verse realizada. Por el contrario, «la reconciliación tiene su origen en el hecho de avenirse con la misión que nos llega»⁴⁴⁹. La reconciliación sólo es posible sobre la base de la gratitud. El que se reconcilia carga sobre sí el peso que el otro de todos modos lleva. Reconciliarse no significa perdonar. La reconciliación no reestablece la desigualdad que existe entre el ofendido y el ofensor, la injusticia es para quien la ha cometido.

Reconciliarse es enfrentarse cara a cara con la realidad; lo contrario de la reconciliación es no mirar, callar, permanecer en silencio, pasar de largo. «La reconciliación se reconcilia con una realidad, independientemente de toda posibilidad»⁴⁵⁰.

Desde el punto de vista político, la reconciliación se vincula con el concepto de solidaridad, que es el resultado de la reconciliación. «La reconciliación presupone hombres que actúan y que, posiblemente, cometen injusticias, pero hombres envenenados. Lo que asume como carga causada por el otro no es la culpa, es decir, el hecho psicológico, sino la injusticia efectivamente acontecida. Nos decidimos a ser conjuntamente responsables, pero de ninguna manera conjuntamente culpables»⁴⁵¹.

En el ámbito de nuestra tradición, la facultad de prometer ha estado presente desde la legislación clásica romana (*pacta sunt servanda*). Distintas figuras contractuales en el derecho romano ponen de manifiesto la importancia y el poder que la facultad de hacer promesas ha tenido en la tradición de nuestro pensamiento político. La relevancia de la facultad de prometer en el ámbito de lo político se relaciona con la idea de la imposibilidad de predecir, de pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad entre iguales. «La no-predicción que, (...) surge simultáneamente de la «oscuridad del corazón humano», o sea, de la básica desconfianza de los hombres que nunca pueden garantizar hoy quiénes serán mañana, y de la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad de iguales en la que todo el mundo tiene la misma capacidad para actuar»⁴⁵².

Las notas de impredecible, inesperado, irreversible son notas de una acción cuyo fundamento se halla en la libertad, en la capacidad de inicio, de comienzo, en la idea de novedad. La función de la facultad de prometer consiste en garantizar la confianza de los acuerdos e intentar predecir las consecuencias de los acuerdos. «El peligro y la ventaja inherente a todos los cuerpos políticos que confían en contratos y tratados radica en que, a diferencia de los que atienden al gobierno y la soberanía, dejan tal como son el carácter de no-predicción de los asuntos humanos y la

⁴⁴⁹ Hannah Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, p. 4.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 6.

⁴⁵¹ *Ibidem*.

⁴⁵² Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 263.

desconfianza de los hombres, usándolos simplemente como expediente, por decirlo así, en el que se arrojan ciertas islas de seguridad en un océano de inseguridad, es decir, cuando esta facultad se usa mal para cubrir todo el terreno del futuro y formar una senda segura en todas direcciones, pierde su poder vinculante y, así, toda la empresa resulta contraproducente»⁴⁵³.

Arendt, mediante la facultad de prometer, de la promesa mutua, está poniendo en valor varias ideas clave de las teorías contractualistas y de la modernidad: acuerdo, pacto, fuerza vinculante, soberanía, poder. «El poder que se genera cuando las personas se reúnen y «actúan de común acuerdo», poder que desaparece en cuanto se dispersan. La fuerza que las mantiene unidas, (...), es la fuerza del contrato o de la mutua promesa. (...). La soberanía reside en la resultante y limitada independencia de la imposibilidad de calcular el futuro, y sus límites son los mismos que los inherentes a la propia facultad de hacer y mantener promesas»⁴⁵⁴.

El pacto o contrato social característico del iusnaturalismo moderno, parte del supuesto de que el origen de la sociedad y el poder no se atribuyen a la naturaleza sino al consentimiento de los hombres, a un acuerdo entre ellos llamado pacto o contrato social. Este pacto, que puede ser entendido de diversas formas (absolutismo, liberalismo, república) comprendería dos fases: primera, el pacto de unión (*pactum unionis*), contrato, pacto o promesa de formar la sociedad; y segunda, el pacto de sujeción (*pactum subiectionis*), por el que los individuos se someterían a una autoridad, dándose así una organización política.

Arendt sostendrá, además, la superioridad de la facultad de prometer frente a la facultad de la voluntad. Esta superioridad –dice– reside en la capacidad que tenemos para disponer del futuro como si fuera presente. «La soberanía de un grupo de gente que se mantiene unido, no por una voluntad idéntica (...), sino por un acordado propósito para el que sólo son válidas y vinculantes de promesas y carentes de un propósito»⁴⁵⁵.

⁴⁵³ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 263.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 264.

⁴⁵⁵ *Ibidem*.

CAPÍTULO IV. MEMORIA Y POLÍTICA. ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO

1. Introducción

Las relaciones entre memoria y política se pueden apreciar en *Entre el pasado y el futuro* (1961); en esta obra, como la propia Arendt manifiesta, se trata de realizar unos ejercicios de pensamiento político partiendo de la experiencia vivida, el pensamiento transcurre entre el pasado y el futuro y busca pensar los orígenes de las categorías políticas de la tradición, para así buscar respuestas a lo que todavía se haya sin contestar. Estos «ejercicios políticos» parecen estar pensados como una especie de cuestiones, problemas que se plantean con la finalidad de que a través del pensamiento se nos abran nuevos horizontes. Estos “ejercicios” no remiten a una cuestión menor, son una especie de nuevos recursos para la comprensión. Los ensayos que aquí se encuentran, según la propia Arendt declara, no pretenden establecer criterios ni prescripciones sobre qué hay que pensar, ni mucho menos, qué verdades se tiene que defender.⁴⁵⁶

En mi opinión, el propósito no es sólo de carácter gnoseológico, sino también metodológico. Se trata de pensar, o mejor de repensar, el modo de comprender determinadas categorías políticas.

Esta obra, como muy bien apunta Arendt, «no pretende reestablecer el hilo roto de la tradición ni inventar novedosos sucedáneos con los que se puede cerrar la brecha entre el pasado y el futuro»⁴⁵⁷. Se estructura en tres partes: la primera trata sobre la tradición y la modernidad; la segunda sobre las distintas concepciones del concepto de historia en la antigüedad y en la modernidad; la tercera y cuarta partes reflexionan en torno a dos categorías políticas claves: la autoridad y la libertad respectivamente; la quinta y sexta parte analizan la crisis de la educación y la cultura, y por último, se reflexiona sobre las relaciones entre verdad y política.

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, el hilo conductor de estos «ejercicios de pensamiento político» se encuentra en el comentario que se hace de un aforismo del poeta y escritor francés René Char. El aforismo reza así: «Notre héritage n'est precede d'aucun testament». Para Arendt, en esta afirmación se contiene toda la esencia del pensamiento de toda una generación. Las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial en su país, la caída de Francia, el advenimiento del totalitarismo, habían producido el vaciamiento de la esfera política; sin embargo, este hecho fue crucial, pues «quienes nunca en realidad habían participado en los asuntos oficiales de la Tercera República se vieron absorbidos por la política con la fuerza del

⁴⁵⁶ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 20.

⁴⁵⁷ *Ibidem*.

vacío»⁴⁵⁸. La acción espontánea, inesperada, imprevisible, de aquellos que jamás habían participado en política, configura mediante hechos y palabras un nuevo espacio de aparición, el espacio de la política.

«De esta manera, sin haberlo pensado antes y aun en contra de sus inclinaciones conscientes, llegaron a configurar a pesar suyo un ámbito público en el que —sin los elementos de la oficialidad y ocultos a los ojos de amigos y enemigos— se hizo, de palabra y obra, todo lo que era importante en los asuntos del país»⁴⁵⁹.

En esta cita se vislumbran varias ideas claves del pensamiento político de Arendt. El «sin haberlo pensado antes», remite a la idea de espontaneidad, característica clave de la acción en Arendt que se opone de modo frontal a la acción racional, a la acción instrumental característica y propia de la modernidad. «Sin los elementos de oficialidad y ocultos a los ojos de amigos y enemigos», remite a la idea de Arendt contraria a los partidos políticos como únicas formas de organización política, como los únicos órganos de representación política; éstos, para nuestra autora, romperían la indistinción que existía en la *polis* griega entre gobernantes y gobernados. Arendt abogará por otras formas de organización y representación política (consejos populares, sóviets, revolución húngara, etc.); modelos que, a nuestro juicio, poco se diferencian de los que ella misma critica.

Arendt se lamenta de que «aquello no duró mucho»⁴⁶⁰, aquellos hombres que sin ser conscientes, habían creado un espacio de deliberación, de participación política, el espacio de la política, «se liberaron de lo que antes habían considerado una «carga» y volvieron a entregarse a lo que —en ese momento lo sabían— era la irrelevancia ingravida de sus cuestiones personales, una vez más separados del «mundo de la realidad» por un *épaisseur* triste, la «opacidad triste» de una vida privada centrada sólo en sí misma»⁴⁶¹. La cita remite a la huida de la esfera pública, de los asuntos humanos, de la política. Y la vuelta al «recinto sagrado del hogar», a la esfera de la privacidad, al que garantiza la vida, la seguridad, la libertad individual. ¿No esteriaríamos entonces ante el triunfo del «*animal laborans*»?

Lo que para Arendt resultará relevante es la predicción del poeta francés: la pérdida de un tesoro: «si sobrevivo, sé que tendré que romper con el aroma de esos años esenciales, rechazar en silencio (no reprimir) mi tesoro»⁴⁶².

⁴⁵⁸ Ibidem, p. 9.

⁴⁵⁹ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 9.

⁴⁶⁰ Ibidem.

⁴⁶¹ Ibidem.

⁴⁶² Ibidem, p. 10.

¿Qué tesoro era ese? ¿A qué tesoro se refería? Arendt se está refiriendo a la creación de un espacio de “libertad”, entendida ésta como capacidad de inicio, de comienzo, de asumir la iniciativa. No obstante, Arendt nos recuerda que los hombres de la Resistencia no fueron los primeros ni los últimos que perdieron este “tesoro”. Nos ilustra esta tesis con los imaginarios jurídico-políticos de la modernidad: la revolución norteamericana y la revolución francesa. Los hombres de la revolución americana denominaron a este tesoro «felicidad pública», los franceses lo denominaron «libertad pública». Tanto un término como otro remite a la idea de comienzo, de iniciativa, de creación de un espacio de aparición de la libertad. El tesoro, dirá Arendt, no se pierde por ninguna circunstancia histórica, sino porque ninguna tradición había previsto su aparición, la pérdida de este tesoro se consumó por el «olvido», «por un fallo de la memoria no sólo de los herederos sino también, por decirlo así, de los actores, de los testigos, de quienes por un instante fugaz sostuvieron el tesoro en la palma de sus manos, en pocas palabras, de los propios seres humanos»⁴⁶³. Es necesario recuperar la memoria, el recuerdo como una forma de pensar, de comprender.

Arendt relaciona la frase de Char, «nuestra herencia no proviene de ningún testamento» con la de Tocqueville que dice: «Toda vez que el pasado dejó de arrojar su luz sobre el futuro, la mente del hombre vaga en la oscuridad». Sin embargo, la tesis que aquí se desvela se describe de una forma clara en la parábola de Kafka:

«[Él] Tiene dos enemigos: el primero le amenaza por detrás, desde los orígenes. El segundo le cierra el camino hacia delante. Lucha con ambos. En realidad, el primero le apoya en su lucha contra el segundo, quiere impulsarlo hacia delante, y de la misma manera el segundo le apoya en su lucha contra el primero, le empuja hacia atrás. Pero esto es solamente teórico. Porque aparte de los adversarios, también existe él, ¿y quién conoce sus intenciones? Siempre sueña que en un momento de descuido —para ello hace falta una noche inimaginablemente oscura— puede escabullirse del frente de batalla y ser elevado, por su experiencia de lucha, por encima de los combatientes, como árbitro»⁴⁶⁴.

En la parábola de Kafka podemos advertir varias cuestiones importantes: en primer lugar, para atender a la acción y sus consecuencias, las cuales generan un relato que requiere ser comprendido. «La tarea de la mente es la de entender lo que ocurrió y esta comprensión, de acuerdo con Hegel, es la forma en la que el hombre se reconcilia con la realidad»⁴⁶⁵. El problema —dirá Arendt— es si en esa tarea de comprensión y de reconciliación resulta imposible, y el que intenta comprender hace suyos los hechos que intenta comprender.

⁴⁶³ Ibidem, p.11.

⁴⁶⁴ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p.13.

⁴⁶⁵ Ibidem.

Volviendo a la parábola de Kafka, en ella se establece una relación fundamental entre pensamiento y experiencia. Esta experiencia en Kafka lo es del pensamiento, experiencia que se halla presente en la propia Arendt. «¿Cuál es el objeto de nuestro pensamiento? La experiencia»⁴⁶⁶ —contestará Arendt— la dramática experiencia vivida será el punto de partida de todo su pensamiento y toda su reflexión política. En la parábola se muestra un escenario con dos importantes referencias temporales, el pasado y el futuro; pero además, y esto es clave, un espacio intermedio, con una referencia temporal de presente, entendido éste como una brecha, que permite, como en cada nuevo nacimiento, un nuevo inicio, un nuevo comienzo, un actuar desde el cual pensar, repensar; en definitiva, comprender la brecha abierta entre el pasado y el futuro, Arendt, mediante el texto de Kafka nos está pidiendo que asumamos el compromiso del presente, para que desde él, poder restaurar el hilo roto entre el pasado y el futuro.

El drama se desarrolla en un campo de batalla donde tiene lugar una lucha de contarios; por un lado, la fuerza de la tradición, de lo clásico, el pasado y, por otro, la fuerza de la modernidad, del futuro. En medio de estas dos fuerzas, Kafka, sitúa al hombre «Él» lo llama. La situación que ocupa el hombre es una situación privilegiada, pues no permite pensar el tiempo como un continuum, como una línea recta, pues, cada una de sus acciones, cada uno de sus inicios, rompe esta concepción del movimiento temporal rectilíneo. Arendt parece indicar que el lugar que ocupa este hombre, en la parábola de Kafka, es un lugar fuera del tiempo. Cuando «Él» piensa, se aleja del flujo temporal rectilíneo y se establece en una región suprasensible desde la cual realizar la actividad de pensar.

Sin embargo, el problema para Arendt reside en que «al parecer, no estamos ni equipados ni preparados para esta actividad de pensar, de establecernos en la brecha entre el pasado y el futuro»⁴⁶⁷. Arendt declara que esta brecha en otros tiempos fue salvada por la tradición, aunque como muy bien subraya, «Que esta tradición se debilitó más y más a medida que avanzaba la época moderna, no es un secreto para nadie. Cuando el hilo de la tradición se rompió por fin, la brecha entre el pasado y el futuro dejó de ser una condición peculiar sólo para la actividad del pensamiento y se restringió la calidad de una experiencia de los pocos que hacen del pensamiento su tarea fundamental. Se convirtió en una realidad tangible y perplejidad para todos; es decir, se convirtió en un hecho de importancia política»⁴⁶⁸

La tradición del pensamiento político se inicia con Platón y Aristóteles y culmina en Marx. El punto de partida de la tradición comienza con el mito o alegoría de la caverna. Platón describió la relación entre filosofía y política en términos de la actitud del filósofo hacia el mundo de los

⁴⁶⁶ Hannah Arendt, *Lo que quiero es comprender*, Trotta, Madrid, 2010, p. 73.

⁴⁶⁷ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p.19.

⁴⁶⁸ Ibidem.pp.19-20.

asuntos humanos. La alegoría de la caverna describe tres escenarios: el mundo común de los hombres, el cual describe en términos de apariencia, pluralidad, cambio, opinión, doxa. Se trata de un mundo, del que ha de huir el que aspira a contemplar la auténtica realidad, el mundo de las ideas, de la unidad, de la permanencia, ciencia, episteme. El pensamiento platónico muestra un rechazo y un sentimiento de hostilidad hacia la política, hacia el mundo de los asuntos humanos, al que describe de aparente y falso; el segundo escenario describe la salida de la caverna, la huida del mundo de la política, que Platón describe en términos de liberación del filósofo de las cadenas de la falsedad, de la apariencia del mundo de los asuntos humanos. Por último, el tercer escenario describe el regreso al mundo de los asuntos humanos, el filósofo que regresa a la caverna ha perdido el sentido común, el sentido de pertenencia a la comunidad, Platón advierte de los peligros con que se encontrará el filósofo a su vuelta, retorna al mundo del discurso y la acción, las dos actividades básicas con significación política de la condición humana.

El filósofo quiere instaurar el orden y la unidad del ser, la verdad de las ideas, en un mundo de caos, devenir, pluralidad y cambio que es el de los asuntos humanos.

El fin de la tradición política llega con Marx cuando subrayó que la filosofía y la verdad están, no en el mundo de las ideas o en un mundo del más allá, sino precisamente en el mundo de los hombres.

En opinión de Arendt, «La filosofía política necesariamente implica la actitud del filósofo ante la política; su tradición comenzó cuando el filósofo se apartó de la política y después regresó a ella para imponer sus normas a los asuntos humanos. El fin se produjo cuando un filósofo se apartó de la filosofía como para «llevarla adelante» en el campo político. Este intento fue el de Marx»⁴⁶⁹.

Para Arendt, la filosofía marxista provocó una inversión de la ontología, la epistemología y antropológica de la filosofía tradicional; invirtió la jerarquía tradicional entre pensamiento y acción, entre contemplación y trabajo, entre filosofía y política y definió la esencia del hombre en términos de trabajo. «En la filosofía marxista —que más que trastocar a Hegel invirtió la jerarquía tradicional de pensamiento y acción, de contemplación y trabajo y de filosofía y política—»⁴⁷⁰. El gran desafío de la tradición se produce cuando Hegel interpreta el mundo en términos de movimiento histórico. «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo... la cuestión está en cambiarlo», esta afirmación contiene el desafío de Marx a la tradición de la

⁴⁶⁹ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, p. 23.

⁴⁷⁰ *Ibidem.*, p. 24.

metafísica occidental. Según Arendt, por «tradición» Marx entendió la tradición de la filosofía⁴⁷¹

Arendt sostendrá también que Marx acierta cuando adelanta la idea de que «lo social» deteriora el ámbito de la política. Dice así: «Lo más importante es su predicción de que, dentro de una «humanidad socializada», el «Estado se deteriorará»⁴⁷².

Lo que perseguirá Marx es una «sociedad sin clases». Lo realmente sorprendente, dirá Arendt, es que el pensamiento de Marx reproduce las condiciones políticas y sociales de las polis atenienses. En la polis griega, no existen diferencias entre gobernantes y gobernados, la idea de una sociedad igualitaria es patente, los ciudadanos atenienses lo son en la medida en que participan de los asuntos públicos, pues disponían de tiempo para el ocio, en tanto en cuanto estaban liberados del trabajo, tal como Marx pronosticó «No sólo en Atenas —dirá Arendt—, sino a lo largo de la Antigüedad y hasta la época moderna, los que trabajan no eran ciudadanos. Lo verdaderamente novedoso en Marx será, en opinión de Arendt, su glorificación de la labor y su reinterpretación de la clase social trabajadora, que la tradición de la filosofía política despreció desde sus inicios. Marx abogará por la emancipación de la clase trabajadora.

Sin embargo, lo más importante —dirá Arendt— no será la emancipación de los trabajadores, sino que «Lo decisivo fue más bien que la consecuencia de que a partir de ahora la labor como actividad humana dejó de pertenecer al espacio estrictamente privado de la vida: la labor se convirtió en un hecho público-político de primer orden»⁴⁷³

Sin embargo, tal y como la misma Arendt denunciará esta forma clásica de la experiencia política dará un giro decisivo. «Las sospechas y el desdén de los filósofos cayeron sobre la actividad del políttúein en sí mismo, pero no sobre la base en que él descansaba. (...) Desde entonces la distinción entre gobernar y ser gobernado invadió de manera directa el ámbito de la política; y el gobierno sobre las necesidades de la vida se convirtió en la precondition no de la política sino de la filosofía»⁴⁷⁴. Lo que quiere decirnos Arendt es que de lo que ahora se trata no es de liberarnos de la labor para tener más tiempo de ocio y así poder ocuparnos en asuntos humanos, dedicarnos a la política; sino todo lo contrario, la liberación de la labor, el dominio sobre todo será necesario para poder dedicarse a una vida más alta, una vida contemplativa, la filosófica. Arendt sostendrá que la glorificación de la labor no hubiera sido posible sin la pérdida del significado original de la política y afirmará que el hombre libre se convertirá en

⁴⁷¹ Arendt, Hannah., *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Encuentro, Madrid, 2007, p. 24.

⁴⁷² Ibidem.

⁴⁷³ Hannah Arendt, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Encuentro, Madrid 2007, p. 26.

⁴⁷⁴ Ibidem, p. 26.

filósofo y dedicará su vida a la contemplación de las ideas o a la salvación de su alma, en la Edad Media.

Según Arendt, la actitud desafiante y paradójica de Marx ante la tradición se podía apreciar en tres proposiciones fundamentales: primera, «la labor es la Creadora del hombre»; segunda, «la violencia es la partera de la Historia»; y tercera, «nadie que esclavice a otros puede ser libre».⁴⁷⁵ Sostendrá que cada uno de estos enunciados adquiere pleno significado en relación con verdades tradicionalmente aceptadas. La primera de ellas, «el trabajo creó al hombre», es una tesis que se enfrenta directamente con una verdad aceptada por la tradición, ésta es la de que «Dios creó al hombre». Para Marx lo que define la esencia del ser humano es el trabajo, el hombre es esencialmente trabajo; y no la idea de «un ser creado a imagen y semejanza de Dios». Su humanidad, dirá Marx, es el resultado de su propia actividad que lo configura y lo define como es; segundo, lo que distingue al ser humano del resto de los animales no es el *logos*, la razón, sino el trabajo. Por tanto, el hombre no es un animal racional, sino un animal laborans. De este modo como vemos Marx desafía al Dios de la tradición y a la clásica concepción del hombre como «un animal que posee *logos*».

La segunda tesis, la violencia como partera de la Historia, Marx la explica observando el desarrollo de las fuerzas de producción. La violencia es un elemento inherente a las distintas formas de gobierno; «el Estado es el instrumento por el que la clase dominante oprime y explota la esfera de la acción política se caracteriza por el uso de la violencia».⁴⁷⁶ Para Arendt, la identificación marxista entre acción y violencia constituye otro desafío a la tradición. Aristóteles cuando definió al hombre lo hizo con los términos de «animal político» y «animal que posee logos», lo que significa que el hombre sólo podía desarrollar todas sus potencialidades, perfeccionarse en la vida en la polis, por medio del discurso y la acción. Vivir en la polis, tratar los asuntos públicos por medio del lenguaje, a través de la palabra, la persuasión y la deliberación distinguía a los hombres libres de los esclavos y de los bárbaros. Los ciudadanos de la polis obedecían a su gobierno o a las leyes, dicha obediencia residía en la fuerza de los argumentos, en la persuasión y no en el uso de la violencia. Por el contrario, los bárbaros tenían gobiernos violentos, no necesitaban la palabra para comunicarse. Trabajo y acción se identifican. Para los griegos el trabajo pertenece al dominio de lo privado, no político, pero la violencia se relacionaba con él. En ese sentido, conviene decir tal y como afirmaba Arendt que: «la glorificación que hace Marx de la violencia contiene, por tanto, la negación más específica del logos, del habla, la forma de intercambio más diametralmente opuesta y tradicionalmente humana. La teoría marxista de las superestructuras ideológicas descansa, en

⁴⁷⁵ Ibidem, p. 30.

⁴⁷⁶ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 28.

última instancia, en la hostilidad antitradicional hacia el lenguaje y en la glorificación concomitante de la violencia»⁴⁷⁷.

Cada una de estas proposiciones —dirá Arendt— contienen «acontecimientos decisivos que iniciaron nuestra época»⁴⁷⁸. En primer lugar, la emancipación política de la clase obrera tuvo lugar en la llamada Revolución industrial. En segundo lugar, los acontecimientos revolucionarios en Francia y Norteamérica trajeron consigo episodios de violencia que dieron lugar a la formación de un cuerpo político nuevo. En tercer lugar, la consecuencia más desafiante de los dos imaginarios sociopolíticos de la modernidad fue la idea de igualdad, la idea de una sociedad en que nadie era amo y nadie esclavo. Se insistirá en la idea de libertad.

Para Arendt, estos tres acontecimientos claves revelan los grandes imaginarios jurídico-políticos de la modernidad, supondrán un cambio de perspectiva con respecto a la tradición, después de éstos, el mundo habrá cambiado con respecto al primer gran imaginario jurídico-político, la polis griega. Sin embargo, en opinión de Arendt, ni Marx ni la «novedad» de los acontecimientos revolucionarios pueden comprenderse al margen de la tradición del pensamiento político. En ese sentido, afirmará: «estos tres acontecimientos, antes que la obra de Marx, eran los que no estaban ya en consonancia con nuestra tradición de pensamiento político, (...). Antes incluso de que Marx hubiera empezado a escribir, la violencia se había convertido en la partera de la historia, la labor en la actividad central de la sociedad, y la igualdad universal estaba camino de convertirse en un hecho consumado. Ni Marx ni los cambios espirituales que acompañaron estos acontecimientos revolucionarios pueden comprenderse, sin embargo, fuera de la tradición a la que desafiaban»⁴⁷⁹.

En opinión de Arendt, Marx no fue consciente de que su glorificación de la violencia y la labor iba en contra de la unión entre libertad y discurso. Sin embargo, sí era consciente de que la libertad se oponía a la necesidad. La labor, la violencia y la libertad que se dan con los tres grandes acontecimientos que hemos citado señalan los grandes desafíos que Marx intentó pensar. La actitud tradicional de hostilidad de la filosofía hacia la política revela la nota esencial de la tradición del pensamiento político. Por tanto, podríamos decir, sin miedo a equivocarnos, que es en el desprecio platónico por los asuntos humanos, en el desprecio hacia la política, donde se halla la tradición de la filosofía política. Nuestra tradición de filosofía política —dirá Arendt— ha devaluado los asuntos humanos, ha privado de toda dignidad la actividad política, la política se ha convertido en un medio para un fin. «El desprecio hacia la política, la convicción de que la actividad política es un mal necesario, un mal debido en parte a las

⁴⁷⁷ EPF, p. 29.

⁴⁷⁸ KMT, p. 30.

⁴⁷⁹ KMT, p. 38.

necesidades de la vida que fuerzan a los hombres a vivir como laborantes o a gobernar sobre los esclavos que las proveen, (...), ese desprecio y esta convicción corren como un hilo rojo a lo largo de los siglos que separan a Platón de la Edad Moderna»⁴⁸⁰. Quizás, dirá Arendt, Cicerón fue la gran excepción, pues puso en duda la superioridad de la *vita contemplativa* sobre la *vita activa*.

En relación con la categoría de la tradición, encontramos la categoría del sentido común, que tiene su campo de actividad en el espacio de la política. Para Arendt, el sentido común tiene un origen romano: éstos lo desarrollaron hasta convertirlo en un criterio normativo para la toma de decisiones jurídico-políticas. Para la civilización romana, el recuerdo del pasado es una cuestión de tradición, y como dice Arendt, es en este contexto donde el sentido común adquiere relevancia como categoría política. La conexión entre este criterio y la tradición es evidente. El sentido común ligado a la tradición recuperará las categorías del pasado. Como categoría política se relaciona con la facultad de juzgar, además es especialmente relevante constatar la idea de que el sentido común como facultad de distinguir entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto, encuentra su fundamento en el sentido del gusto.

En las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Arendt señala que el *sensus communis* es el sentido propiamente humano, porque es a través de él como el hombre se manifiesta y se expresa. Kant lo distinguirá del sentido privado. «Kant llama «sentido común» a este fundamento del juicio compartido, que no caracteriza como un sentimiento personal, sino como algo «que es común a todos»⁴⁸¹.

Volviendo a la categoría de la tradición, Arendt distingue tradición e historia. «Historia y tradición no son lo mismo —sostiene Arendt— La historia tiene muchos finales y muchos comienzos, siendo cada uno de esos finales un nuevo comienzo, y poniendo cada uno de sus comienzos un final a lo que había antes»⁴⁸².

La categoría de la historia es posible pensarla en Arendt en relación con la categoría de naturaleza. Veámoslo.

Arendt defiende una concepción antigua frente a la concepción moderna de la historia. El modelo normativo que sigue Arendt de historia frente al modelo moderno de progreso. El modelo teleológico o finalista tiene a Heródoto, a quién Cicerón llamó *pater historiae*, la figura más representativa. La idea clave que subyace en esta defensa del concepto de historia que Arendt hace, hay que buscarla en la idea de inmortalidad. Para Heródoto, la historia tiene como

⁴⁸⁰ KMT, p. 63.

⁴⁸¹ Hannah Arendt, *Conferencias sobre filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 211.

⁴⁸² Hannah Arendt, *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 80.

tarea fundamental salvar del olvido las hazañas humanas, las grandes gestas, rescatarlas para la memoria. Sin embargo, «No es posible pasar por alto u olvidar las cosas de la naturaleza, siempre presentes; además de ser inmortales, no necesitan del recuerdo humano para su existencia posterior»⁴⁸³. Frente a la inmortalidad de la naturaleza, la mortalidad del hombre reside en el hecho de que cada vida personal tiene un movimiento rectilíneo que se inicia con el nacimiento y finaliza con la muerte, moviendo que a su vez se inserta en el eterno movimiento circular del ser de la naturaleza. Según afirma Arendt, la distinción entre la mortalidad de los hombres y la inmortalidad de la naturaleza era algo asumido por la historiografía. Esta distinción corre paralela a la distinción entre *praxis* y *poiesis*. Según Arendt, lo que producen los mortales, el discurso y la acción (a diferencia de la permanencia que resulta del trabajo de las manos, que toma su materia prima de la naturaleza), requiere del recuerdo, de la capacidad humana de la memoria. La preocupación por salvar las grandes hazañas y las grandes gestas de los héroes está basada, según Arendt, en la «muy íntima conexión entre los conceptos de naturaleza e historia. Su común denominador es la inmortalidad. La inmortalidad es lo que la naturaleza posee sin esfuerzo y sin asistencia de nadie»⁴⁸⁴.

Sin embargo, la historia necesita de las grandes acciones y las grandes palabras que la memoria immortalizará. Del mismo modo que la polis griega immortalizó la vida y las acciones humanas, la historia podrá garantizar por medio de la memoria la inmortalidad de la vida sobre la tierra.⁴⁸⁵ El héroe necesitaba del poeta o del historiador para que cantase o narrase sus gestas, es en este pasado, contado por los grandes poetas donde se encuentra el origen de las grandes categorías políticas del mundo griego. La tradición de la filosofía política –sostiene Arendt– tradujo estas mismas experiencias prepolíticas en términos políticos de la vida de la polis. «Tan sólo se preservaron vestigios rudimentarios del significado original de palabras como *archein* y *prattein*, de modo que, lo sepamos o no, cuando hablamos y pensamos acerca de la acción, (...), tenemos en mente un sistema categorial de medios y fines, de gobernar y ser gobernado, de intereses y criterios morales»⁴⁸⁶. Esta idea pone de manifiesto una idea central de nuestro trabajo de investigación: la culpa de la tradición. ¿Qué queremos decir con esto? La crítica que Arendt realiza a la modernidad se halla presa de las propias categorías políticas de la tradición. Su crítica a la modernidad no hace sino devolverla a la tradición de la filosofía política sin ninguna propuesta novedosa. Arendt criticará que la tradición política no fuera consciente de que el héroe griego daría paso al hombre de Estado.

⁴⁸³ EPF, p. 49.

⁴⁸⁴ EPF, p. 56.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁸⁶ Hannah Arendt, *La promesa de la política*, p. 82.

«Jamás fue ni siquiera tenida en cuenta por nuestra tradición del pensamiento político, la cual comenzó después de que el ideal del héroe, el “hacedor de grandes gestas y orador de grandes palabras”, hubo cedido el paso al hombre de Estado en cuanto legislador, cuya función no era actuar sino imponer reglas permanentes a las circunstancias cambiantes y a los asuntos inestables de los hombres que actúan»⁴⁸⁷

En contraposición con la experiencia griega encontramos la experiencia romana cuya categoría clave es la idea de fundación. «La acción política consiste en la fundación y preservación de una civitas»⁴⁸⁸. La fundación de Roma descansa en la tríada religión, autoridad y tradición.

2. Filosofías de la historia: concepciones teleológicas

La crítica de Arendt a las «filosofías de la historia» se centra en su carácter procesual y finalista. Arendt descubre que las filosofías de la historia de la modernidad se fundamentan en la racionalidad teleológica y la lógica procesual de la relación hombre-naturaleza, que entienden la historia como proceso-producto, como fabricación; bajo este paradigma se quiere ocultar el verdadero significado de la praxis política. Por este motivo, vamos a realizar un breve análisis de las filosofías de la historia que Arendt somete a crítica.

Vico

Hannah Arendt alude a Vico en «El concepto de Historia: antiguo y moderno», en *Entre el pasado y el futuro* a propósito de su filosofía de la historia y en relación a su crítica a la modernidad. Y en el capítulo dedicado a la acción en *La condición humana*, la referencia a Vico viene en relación con la consideración de la noción de proceso en la ciencia moderna. La capacidad humana de actuar da inicio a procesos que, como dice Arendt, «sin la acción no se hubieran realizado». Frente al resultado de la producción, el resultado de la acción es imprevisible, incierto.

Arendt diferencia entre el proceso de producción que culmina y se agota en el producto y el proceso de la acción que carece de fin y cuyas consecuencias son ilimitadas. En la Modernidad, el proceso es la categoría central de las ciencias naturales como en las ciencias del espíritu, y para Arendt, las filosofías de la historia entienden la historia como un proceso de la especie humana.

Vico, «uno de los padres de la moderna conciencia histórica», volvió su atención hacia la historia porque creía imposible fabricar la naturaleza. Con la llegada de la modernidad, el ámbito de reflexión filosófica se desplaza de la pregunta por el qué a la pregunta por el cómo. De acuerdo con el ideal de conocimiento de Vico, el reino de la naturaleza, es una acción

⁴⁸⁷ Ibidem, p. 83.

⁴⁸⁸ PP, p. 84.

creada por la divinidad; por la contrario, la historia es producto de la acción humana. La filosofía de la historia de Vico la encontramos en su obra *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, un inmenso proyecto de historia universal. En esta obra, Vico entiende que el conocimiento de una cosa consiste en un saber hacer, es decir, tenemos conocimiento de las cosas que nosotros fabricamos. Es evidente que bajo esta concepción de la historia se encuentran dos categorías arendtianas que Arendt critica en *La condición humana*: me estoy refiriendo a las de trabajo y de *homo faber*. Para Vico, la historia se entendería como *poíesis*, como fabricación, cuyo creador o constructor, el *homo faber* sería el sujeto de la historia. Así pues, para Vico el hombre es el que hace su historia. Este proceso de fabricación de la historia tiene una finalidad concreta, un fin: dar vida a los objetos creados, estabilidad al mundo. Esta concepción de la historia está sustentada bajo la lógica teleológica, la racionalidad instrumental medios-fines.

Para Vico, la historia es susceptible de conocimiento y de investigación científica (*sophía* y *epistéme*). Vico hará una distinción importante entre la naturaleza y la historia. La naturaleza es obra de Dios, la historia es un producto humano. La idea de proceso, fin y providencia también están presentes en la filosofía de la historia de Vico, para quien la historia de la humanidad es la historia de un proceso, de un esfuerzo por superar etapas anteriores. En este proceso, la providencia acompaña a la humanidad y hace que la historia se dirija a un fin eterno. Las historias particulares participan de la historia eterna e ideal. En ese sentido, la historia es una serie de procesos infinitos a través de los cuales se manifiesta el orden necesario.

Estas ideas de proceso interminable, de necesidad, de eternidad de participación, de finalidad, de providencia, acabarían con las ideas de imprevisibilidad, contingencia, pluralidad, «extraordinariedad». En definitiva, con la praxis de la libertad.

Kant

Para Arendt, también la concepción de la historia en Kant se asienta sobre la noción de proceso, la concepción de la historia como proceso, y ello implica introducir la idea de necesidad y, consecuentemente, eliminar la idea de libertad. Las reflexiones sobre la filosofía de la historia de Kant, contenidas en el opúsculo titulado *Ideas para una Historia Universal desde el punto de vista cosmopolita*, apuntan la posibilidad de que la humanidad camine hacia la perfección. Kant concibe la historia como un proceso, un desarrollo constante de las disposiciones originarias de la «especie humana» en su totalidad. Para Arendt, estas ideas de «especie humana» y de «totalidad» remiten a la idea de «unidad», que acabarían una vez más; con la pluralidad, la singularidad y la diferencia.

Para Kant, la razón humana sólo puede desarrollarse en la especie, no en el individuo. Sólo la especie, como sujeto de la historia, puede aportar el desarrollo completo de la razón. Si bien Kant presenta la historia de la humanidad como un escenario donde se desarrolla un espectáculo de guerras y revoluciones, no es menos cierto que estos datos han de ser interpretados por el filósofo con la finalidad de desenmascarar un plan oculto que favorezca el progresivo perfeccionamiento del hombre. Kant parte de la idea de que la historia se despliega según un plan de la naturaleza que favorece el pleno desarrollo de las disposiciones naturales del hombre con vistas a conseguir el desarrollo de una sociedad civil perfecta, en la que el caos y la destrucción propio de las guerras y revoluciones desaparecerá, dando paso al gobierno de las leyes de la libertad. Tras estas tesis se esconde la defensa de un cierto republicanismo que Arendt también compartiría.

Para descubrir ese plan oculto de la naturaleza, debemos atender a la idea de la insociable-sociabilidad. Ahora bien, ¿qué significa esto? Esta expresión nos descubre el antagonismo entre el deseo individualista, el egoísmo del hombre que quiere satisfacer sus propias necesidades, y la tendencia a vivir en sociedad porque sólo en el seno de ésta puede lograr su pleno desarrollo. El progreso hacia la libertad, la actualización de todas las disposiciones son el resultado del conflicto entre el individuo y la sociedad⁴⁸⁹.

Las guerras, las revoluciones y los desastres contribuyen en Kant al establecimiento de una sociedad perfecta, cosmopolita y gobernada por un orden jurídico justo. Para Kant, según la crítica arendtiana, la historia se entendería como un proceso que sigue la ejecución de un plan que persigue un fin. Como se ve la racionalidad medios-fines que denuncia Arendt no puede ser más clara: «se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, con este fin, también exteriormente, como el único estado en que aquélla puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad»⁴⁹⁰.

Hegel

La filosofía de la historia en Hegel es la culminación de su filosofía del derecho. La filosofía de la historia y constituye la última parte del sistema hegeliano. La historia es entendida como la manifestación del Espíritu Absoluto. La historia en Hegel sólo puede comprenderse desde el

⁴⁸⁹ I. Kant, *Filosofía de la historia*, p. 46: «El medio del que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas las disposiciones es el antagonismo de las mismas sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa del orden legal de aquéllas. Entiendo en este caso por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla».

⁴⁹⁰ *Ibidem.*, p. 57.

concepto de proceso y fin. En Hegel, la historia, la finalidad, la racionalidad, la procesualidad y la necesidad coinciden.

La filosofía de la historia de Hegel vendrá marcada por dos acontecimientos históricos: la revolución francesa y la revolución industrial, las cuales contribuirán a propagar las ideas de que el trabajo libera al hombre del dominio de la naturaleza, (el *homo laborans* pasaría a ser un *homo faber*), y que por el trabajo se realiza la libertad del ser humano. Esto responde a una concepción teleológica de la historia. Pero, ¿cuál es el fin de la historia? La idea, el Espíritu como totalidad, como comunidad, que en la historia se desarrolla como Espíritu de un pueblo. El objeto de la historia es el desarrollo del Espíritu universal.

Para Hegel, la *polis* griega es un espacio privilegiado de libertad, un modelo crítico-normativo para el presente. En la polis griega se cumplía la armonización del «particular» con el «universal». La vida del ciudadano consistía y se desarrollaba en la polis. El hombre griego al margen de la polis es impensable. En el «espíritu del pueblo» se constituye, se realiza y se perfecciona el individuo. Sin embargo, para Hegel, esta realización es meramente «formal», puesto que el individuo todavía no ha descubierto la conciencia de su propia individualidad y de su libertad.

Roma supone un espacio de dominio: todo individuo tenía que someterse al poder del Estado-imperio. El particular (individuo) se sometía al universal (emperador). A lo largo de la historia, este principio de dominio ha sido el fundamento de las relaciones de violencia. El objetivo del imperio era el dominio del mundo. Digámoslo en palabras de Hegel: «En este enorme imperio hay un individuo (el emperador) que lo resume todo en sí: los demás individuos se hallan frente a este un como personas privadas, como infinita masa de átomos. Los individuos eran completamente iguales y carecían de todo derecho político». La caracterización del totalitarismo que describirá Arendt parece anticiparse en estas palabras de Hegel.

A su vez, el cristianismo supone un acontecimiento decisivo en la historia, ya que significa el descubrimiento de la «subjetividad» y de la «conciencia», el descubrimiento del «valor de la individualidad». En relación con «la *polis* griega», el cristianismo, por un lado, significa la separación de la vida armónica entre el particular y el universal, por otro, el descubrimiento del concepto de «subjetividad».

La Revolución francesa para Hegel significa el triunfo de la razón o, dicho de otro modo, la revolución francesa es obra de la razón. El principio de la revolución establece que el pensamiento debe gobernar la realidad y el orden político-social. La Revolución aspiraba a unir lo social con lo individual. Sin embargo, el Terror traerá consigo la tiranía.

La filosofía de Hegel se propone pensar la relación entre dos grandes categorías de la tradición filosófica occidental: Naturaleza y Espíritu. El problema de la naturaleza fue el tema de investigación de la filosofía griega; el tema del espíritu fue un tema de estudio del cristianismo; posteriormente, la filosofía de la modernidad, con Descartes a la cabeza, fue una filosofía de la subjetividad. El proyecto hegeliano aspiraba a elaborar un sistema unitario, total y cerrado de la realidad en su totalidad que uniera ambas categorías. La estructura dialéctica de la realidad hace que cada cosa sea lo que es en relación con la totalidad. La realidad histórica en cuanto dialéctica es procesual, movida por la contradicción internamente relacionada y constituida por la oposición de contrarios. De este modo, cada particular remite a la totalidad, y sólo puede ser comprendido y explicado en relación con el todo. La idea de la totalidad incluye la idea de lo particular y concreto, lo Uno frente al todos, Para Arendt, esta concepción de la historia como totalidad supondría acabar con cualquier particularidad e individualidad, eliminando de la historia todo contenido singular. Del mismo modo, cabe decir que desde esta concepción de la realidad histórica, cada realidad no es sino un momento de esa totalidad, se constituye en la totalidad, pero también queda disuelta en la totalidad. Del mismo modo que la realidad presenta una estructura dialéctica, también en Hegel el conocimiento tiene una estructura dialéctica.

Si en Kant el sujeto de la historia era la «Especie humana», la «Humanidad», en Hegel, el sujeto de la historia es el «Espíritu», sujeto y objeto de la autoconciencia, «proceso», «desarrollo». En cuanto «actividad», el «Espíritu» es «Sujeto». En cuanto «Yo», el «Espíritu» es «Infinito».

El desarrollo del espíritu supone un proceso:

- Espíritu subjetivo. La relación del espíritu consigo mismo (Antropología, Fenomenología y Psicología)
- Espíritu objetivo. La realidad «como un mundo a producir» (Derecho, moralidad, eticidad, sociedad civil y estado)
- Espíritu absoluto. La unidad de sujeto y objeto (Arte, religión y Filosofía)

En opinión de Forti, a Arendt no le importará si la concepción de la historia de Hegel consiste en la disolución de lo finito o en una reducción de lo infinito. Por el contrario, lo que para Arendt será fundamental será que «lo concreto se ha desprendido de lo general, la cosa y el suceso singular se han separado del significado universal», con el resultado de que es el proceso el que tiene el monopolio de la universalidad⁴⁹¹.

⁴⁹¹ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p. 251.

Marx

De acuerdo con Arendt, Marx, a diferencia de Kant y Hegel, pensará la historia en términos de *poiesis*, de producción, Marx invertirá la filosofía hegeliana, dando la vuelta a la relación teoría-praxis hegeliana. El sujeto que fabrica la historia no es el «Espíritu» en su relación con la naturaleza, sino el hombre y la naturaleza en su relación dialéctica.

El idealismo alemán sostenía que la realidad es «Espíritu». En cuanto sujeto, el «Espíritu» determina las formas de la realidad. En Hegel, la realidad es un sistema racional, «todo lo racional es real». Para Marx, la concepción de la historia de Hegel vendría a ser «una acción imaginaria de sujetos imaginarios»⁴⁹². Marx estará de acuerdo con la dialéctica del «Hegel revolucionario» que entiende la realidad como un proceso, como una totalidad de elementos interrelacionados. Ahora bien, Marx pondrá la dialéctica hegeliana «boca abajo». En cuanto a las categorías de inmediatez-mediación, Marx negará que toda realidad que se presenta como «inmediato» suponga una «mediación». La categoría de «Totalidad» no expresa la totalidad del «Espíritu» (Hegel), sino la totalidad material, la sociedad de clases. Esta totalidad tiene un carácter contradictorio de lo real y esta situación contradictoria no lo es en el orden del pensamiento, sino en la transformación de una realidad material contradictoria y la instauración de una nueva realidad: la sociedad sin clases.

Por lo tanto, la superación de la contradicción no consiste ni en negar algo en su carácter real ni en que la superación lo sea en el orden del pensamiento. Se trata de una transformación material, de ahí que, frente a la dialéctica idealista de Hegel, la de Marx sea una dialéctica materialista. El materialismo de Marx consiste en considerar la realidad como el proceso dialéctico real de producción, un proceso material, no espiritual. Por lo tanto, y en esa inversión que opera en Marx entre *vita contemplativa* y *vita activa*, entre teoría y praxis, con una primacía de la praxis frente a la teoría, la realidad no será la idea (Platón), ni el pensamiento (Descartes) ni el Espíritu Absoluto (Hegel), sino que la realidad se entenderá como trabajo, como producción del hombre en su relación dialéctica con la naturaleza. En *La ideología alemana*, Marx escribirá: «nosotros conocemos sólo una ciencia, la ciencia de la historia. La historia puede ser considerada desde dos vertientes, se puede dividir en historia de la naturaleza e historia de la humanidad. Pero estas dos vertientes no deben escindirse; mientras existan los hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán recíprocamente».

Para Marx, la historia es la historia de la producción, la historia de la lucha de clases, el desarrollo del proceso productivo no depende sólo del pensamiento, sino de la realidad material

⁴⁹² Karl Marx, *La ideología alemana*, p. 27.

económica. En el prólogo de la Contribución a la crítica de la Economía política, Marx sintetiza su teoría del materialismo histórico: la historia se reduce a la sucesión de diferentes modos de producción, caracterizados por unas determinadas relaciones de producción, cuya transformación da lugar al desarrollo histórico.

Para Arendt, el hilo conductor que une todas estas filosofías de la historia es la categoría de «Totalidad». Pensar la historia como totalidad supone eliminar cualquier particularidad e individualidad, que se disuelve en la universalidad. En definitiva, de lo que se trata es de eliminar la contingencia, el cambio, lo imprevisible, la pluralidad, reduciendo la multiplicidad, la apariencia a lo uno. Toda la tradición filosófica desde Platón se ha caracterizado por salvar el mundo de las apariencias y el cambio, buscando la permanencia y la eternidad que garantiza la inmortalidad. Una vez más, se hace patente el problema que recorre todo el pensamiento arendtiano las difíciles relaciones entre *vita activa* y *vita contemplativa*, entre teoría y praxis, entre filosofía y política.

3. La historia como narración: narrar las praxis

Las filosofías de la historia que hemos analizado entendían la historia como proceso, como fin (Kant, Hegel), o como *poiesis* (Vico, Marx). La noción de historia se encontraba bajo la lógica instrumental de medios-fines, los hechos históricos se comprendían bajo el paradigma proceso-producto. Frente a estas concepciones de la historia continuistas, Arendt propone una nueva forma de pensar la historia más cercana a la concepción griega (Heródoto). Arendt verá en la historia un modo de salvar las experiencias vividas del olvido, un modo de alcanzar la «inmortalidad» a través de la capacidad humana que permite recuperar el pasado: la memoria.

Para Arendt, la historia será el gran escenario del mundo donde se narran las acciones y las palabras de los hombres. Se trata de centrarse en «lo fragmentario», en «lo extraordinario», en los hechos y circunstancias particulares de los hombres que fracturan la concepción circular del tiempo que elimina lo singular, lo espontáneo, lo imprevisible. La concepción cíclica y repetitiva del tiempo nos somete a la necesidad que impide cualquier atisbo de libertad. La procesualidad y el finalismo propio de la labor y el trabajo eliminan la libertad propia de la *praxis*. En ese sentido, Arendt escribe: «para nosotros es difícil comprender que las hazañas y trabajos de los que son capaces los mortales, y que se convierten en el tema de la narración histórica, no se vean como partes de un todo o de un proceso; por el contrario, el acento está siempre en situaciones y gestos singulares. Situaciones, hazañas o acontecimientos singulares interrumpen el movimiento circular de la vida cotidiana en el mismo sentido en que el *Biòs* de

los mortales interrumpe el movimiento circular de la vida biológica. El tema de la historia son estas interrupciones: en otras palabras, lo extraordinario»⁴⁹³.

La historia, la narración de los hechos extraordinarios, de las interrupciones y de lo fragmentario se convierte en Arendt es una especie de catarsis, una nueva forma de conocimiento de la realidad, en una nueva metodología que le permitirá intentar comprender el sinsentido y la sinrazón.

Ahora bien, la pregunta que ahora nos asalta es la de saber cuál ha de ser el papel del narrador, qué tipo de responsabilidad moral y política subyace en la tarea de contar historias. Narrar la experiencia vivida —punto de partida del pensamiento en Arendt— será una forma de reconciliarnos con el mundo. La tarea del espectador-historiador-narrador, en Arendt, es un acto de responsabilidad moral y política de rescatar el olvido, de preservar la memoria, de legar a los recién llegados al mundo un nuevo patrimonio. De ahí que el papel del espectador-historiador-narrador no es otro que el de intentar comprender ¿qué paso?, ¿por qué paso? Al tiempo de atribuir significado al horror de la experiencia vivida.

Tras contemplar el espectáculo que le proporciona la *praxis* del actor, el espectador-historiador-narrador, desde la posición concreta que ocupa (desde su punto de vista, desde su perspectiva), emite un juicio histórico. En ese sentido Arendt escribirá. «Cada vida individual, su auge y decadencia, contemplada desde la perspectiva de los espectadores ante quienes se muestra y de cuya vista acaba por desaparecer, constituye un proceso de desarrollo según el cual una entidad va desenvolviéndose siguiendo un movimiento ascendente hasta que todas sus características particulares quedan plenamente expuestas»⁴⁹⁴. Desde esta afirmación podemos escuchar ecos de la teoría perspectivista de Nietzsche y Ortega en el pensamiento político de Arendt, para quien, el mundo en el que vivimos es el escenario propio para la acción, un mundo en el que las palabras y los hechos son juzgados por el espectador. Sin embargo, al actor le está vedado el conocimiento completo de su acción. El significado de su acción depende de la presencia de otros.

Así pues, Arendt se opone a la concepción de la historia como *poiesis*. En la acción predomina lo imprevisible, lo que no está sujeto a la necesidad ni al control del proceso: «en contraposición a la fabricación, en la que la luz para juzgar el producto acabado la proporciona la imagen o modelo captados de antemano por el ojo artesano, la luz que ilumina los procesos de la acción, y por lo tanto todos los procesos históricos, solo aparece en su final, frecuentemente cuando han

⁴⁹³ Hannah Arendt, «El concepto de historia: antiguo y moderno», en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, p. 50.

⁴⁹⁴ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 215.

muerto todos los participantes»⁴⁹⁵. La noción de la historia como narración responde a la necesidad de entender, de buscar un sentido a la realidad.

Frente a las concepciones científicas y objetivistas de las filosofías propias de la modernidad, Arendt propone recuperar la imparcialidad propia de Homero, Herodoto y Tucídides. Se trataba de ganar la inmortalidad, de preservar en la memoria las grandes acciones. «La grandeza se reconocía con facilidad como aquella que por sí misma aspiraba a la inmortalidad»⁴⁹⁶. La *polis* era el espacio común del diálogo, de la deliberación donde los ciudadanos hablaban, discutían, expresaban pluralidad de opiniones, un espacio público donde se aprecian puntos de vista diferentes, que enriquecen la perspectiva del otro en la comprensión de un mundo común: «a través de una incansable confrontación verbal [...], el griego aprendía a cambiar el punto de vista, la propia «opinión» —o sea, el modo como el mundo se le abría— con la de sus conciudadanos. Los ciudadanos aprendían a entender: no ha entenderse recíprocamente, en cuanto individuos, sino a mirar una misma cosa bajo aspectos muy diversos y a menudo contradictorios: Los discursos en los que Tucídides presentan los puntos de vista y los intereses de las partes beligerantes constituyen el testimonio viviente de esta excepcional imparcialidad».

«Si el juicio es nuestra facultad para ocuparnos del pasado, el historiador es el hombre que investiga, y quien, al narrar el pasado, lo somete a juicio. Si esto es así recobramos nuestra dignidad humana, se la reconquistaremos, por así decir, a la pseudo-divinidad de la edad moderna llamada «historia», sin por ello negar la importancia de la historia, pero retirándole el derecho a ser el juez último»⁴⁹⁷.

Hemos hablado en este epígrafe del papel del espectador-historiador-narrador, pero, ¿cuál es el papel del actor? Arendt lo vincula a la capacidad de comienzo, de inicio a la natalidad. La historia entendida como praxis es absolutamente distinta a la historia entendida como *poiesis* cuya racionalidad instrumental se halla bajo la lógica medios-fines, lejos de la necesidad, la acción nos revela lo contingente, lo inesperado, lo imprevisible. La historia desvela la praxis del actor, donde el espectador es convocado a juzgar los hechos singulares del actor. La mirada del espectador completará la praxis del actor sin la cual ésta carecería de sentido: «la historia será entonces la narración de la acción una vez que ésta ha alcanzado su completitud y al espectador le será requerido juzgar los hechos en su singularidad, sin apoyarse en precedentes o

⁴⁹⁵ Ibidem.

⁴⁹⁶ Hannah Arendt, «El concepto de historia: antiguo y moderno», en *Entre el pasado y el futuro*, p. 60.

⁴⁹⁷ Hannah Arendt, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1984, p. 232.

valoraciones previas, ejercitando también el *Selbstdenken* de Lessing, y reclamando al pensamiento no sólo inteligencia y profundidad sino, fundamentalmente, coraje»⁴⁹⁸.

Una última consideración en torno a la historia y su relación con el problema de la verdad. En «Verdad y política»⁴⁹⁹, Arendt considera las relaciones entre verdad, opinión y juicio en el contexto de las relaciones entre verdad y política. Arendt retomará allí la clásica distinción entre «verdades de razón» y «verdades de hecho», distinguiendo entre los principios axiomáticos que fundamentarían la primera y el recurso a la experiencia, a los hechos, donde descansaría la segunda. Sin embargo, será en «Comprensión y política»⁵⁰⁰, donde defenderá, con respecto al problema de la comprensión histórica historia, lo que será la «verdad hermenéutica».

«Comprender, a diferencia del tener información correcta y del conocimiento científico, (...) Es una actividad sin fin, en constante cambio y variación, a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo»⁵⁰¹.

En Arendt, la historia es comprensión de la facticidad, entendida ésta como una condición de posibilidad de la existencia. La misión de la comprensión histórica será la de buscar el sentido en el ser del mundo. La política, la acción es dinamicidad, abierta al reconocimiento del otro, a asumir la experiencia de la temporalidad, de la fatalidad del mundo. «Ser-en-el-mundo es un “habérselas”, un proyecto», donde la historia se convierte en «espectáculo» ante los ojos de un espectador «objetivo e imparcial», en el que la conciencia histórica se debate entre temporalidad y finitud.

En conclusión, Arendt le pedirá a la historia que conserve la memoria del olvido, aquello que ha acontecido, que a través del recuerdo, el pasado se haga presente. La necesidad de rescatar el pasado se vincula con la necesidad de comprender el presente, con la responsabilidad política de preservar el mundo para el proyecto futuro. En la crisis actual que vive la política, el papel del espectador-historiador-narrador ocupa una posición central en la comprensión de los hechos acaecidos, la recuperación del pasado se constituye como una condición de posibilidad en la construcción de un espacio nuevo para la política, se trataría de recuperar el significado de ciertas categorías políticas y someterlas a juicio.

La crisis económica contemporánea ha desvelado una crisis política sin precedentes, ha abierto una brecha entre el pasado y el futuro, desde el presente se reclama una regeneración de la

⁴⁹⁸ Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 2001.

⁴⁹⁹ Hannah Arendt, «Verdad y política», en *Entre el pasado y el futuro*, pp. 239-279.

⁵⁰⁰ Hannah Arendt, «Comprensión y política», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p.371.

⁵⁰¹ Ibidem.

política que no llega, la necesidad de recuperar las virtudes políticas y la noción de bien común de la añorada *polis* griega parece algo inaplazable. La pregunta es ¿para cuándo?

4. La crítica arendtiana de la modernidad. La tradición filosófica como punto de partida

4.1. Platón

La crítica arendtiana a la modernidad parte de un diálogo permanente con la filosofía política occidental, que es interpelada continuamente con la finalidad de encontrar respuestas al fenómeno totalitario, en el que cristaliza la modernidad. Se trata de rastrear las categorías políticas de la filosofía occidental que revelarían el vínculo entre totalitarismo y filosofía política. Para ello, Arendt estudia las relaciones entre metafísica y política, entre teoría y praxis, entre *vita contemplativa* y *vita activa*. Por ello, vamos ahora a pasar a analizar las principales tesis de los autores más representativos de la tradición desde sus textos más importantes.

Para Arendt, será en el *Gorgias* de Platón, donde por primera vez la política se subordina a la filosofía, la *praxis* a la *theoría*. Sin embargo, si bien Arendt señalará que la tradición se inicia con Platón y Aristóteles y finaliza con Marx, la propia autora nos indicará que para determinar el fundamento filosófico de la política conviene volver al pensamiento de Parménides, concretamente al proemio de su poema, donde se establecen dos tesis fundamentales: «el Ser es y no puede no ser» y «el no Ser no es y es necesario que no sea». Estas dos tesis afirman el principio de identidad del Ser, de pensamiento y lenguaje, de pensamiento y verdad.

Parménides expuso sus doctrinas en un Poema compuesto de hexámetros. El Poema tiene un proemio, donde Parménides cuenta como es llevado por las hijas del Sol ante la Diosa de la Verdad que le hará una «revelación filosófica». En esta revelación se distinguen dos vías: la vía de la verdad (el ser) y la vía de la falsedad (el no ser). El texto al que hacemos referencia reza así:

«Te diré - escucha con atención mi palabra - cuáles son las únicas vías de investigación que podemos pensar; una: que el ser es y que no es posible que no sea; es el camino de la persuasión (acompaña, en efecto, a la verdad); otra: que el no ser no es y que es necesariamente no ser. Te mostraré que este sendero es por completo inescrutable; en efecto, no puedes pensar lo que no es porque es inaccesible ni lo mostrarás. Pues lo mismo es el pensar y el ser». (Fr. 2-3).

Las dos vías a las que alude el texto, la de la razón (verdad) y la de la opinión (falsedad) serán posteriormente retomadas por Platón en su teoría de las ideas. Arendt va a criticar que el Ser «pueda revelarse solamente a un órgano capaz de captar lo invisible: el ojo de la mente que hace

presente lo que está ausente»⁵⁰². Además, Arendt, en la vida del espíritu, criticará también el contenido vacío de la palabra Ser.

Ya hemos apuntado con anterioridad que Platón tomará de Parménides la idea de lo Uno, de la estabilidad, de la permanencia, como fundamento del mundo de las ideas; esto hace, según Arendt, que Platón se pregunte por la otra vía, la de los sentidos, los cuales nos mostrarán la multiplicidad, el cambio, ideas de multiplicidad, de pluralidad y de cambio que encuentran su máximo valedor en Heráclito. Para Heráclito todo cambia y nada permanece; el universo es un continuo devenir en el que nada es idéntico consigo mismo porque todo está sometido a continuas transformaciones. El mundo está en flujo permanente, por lo que «no es posible introducirse dos veces en el mismo río, tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado, dado que por el ímpetu y la velocidad de los cambios se dispersa y vuelve a reunirse, viene y desaparece» (Fr. 91).

Sin embargo, para Platón, es el orden del Ser quien determina el mundo del devenir. El Ser representa la idea de unidad, de identidad, de permanencia y estabilidad, bajo la cual se inserta la pluralidad, el cambio, lo fenoménico.

A partir de estas ideas Arendt intentará un análisis-crítico de las categorías de ser-apariencia, *episteme-doxa*, filosofía-política. Para nuestra autora, lo que es, es lo que aparece, por lo que ser y aparecer coinciden. Lo que es, para Arendt, es lo fenoménico, el mundo de los sentidos, el de la opinión, el mundo de los asuntos humanos, un mundo cambiante y plural. La relación entre filosofía y política es planteada por Arendt en términos de mortalidad-inmortalidad, entre eternidad-temporalidad. Para Arendt, «la persecución de la inmortalidad está pues en la raíz tanto de la filosofía como de la política»⁵⁰³. ¿Cómo es posible alcanzar esa inmortalidad? El filósofo alcanza la inmortalidad mediante la contemplación de la verdad que ese encuentra en el mundo de las ideas, un mundo único, inmutable, eterno, imperecedero; algo parecido tendrá lugar en el pensamiento cristiano, donde para San Agustín, la verdad no es sino la posibilidad de la contemplación de las ideas divinas, las cuales se hallan en la mente de Dios. El conocimiento y la verdad será, pues, la presencia de Dios en el alma humana.

Ahora bien, ¿Cómo alcanzan la inmortalidad, la fama los hombres en el mundo de los asuntos humanos? Para Arendt, la inmortalidad sólo es posible cuando se vence la temporalidad a través de la memoria, del recuerdo, cuando por medio de los cantos poéticos y de las narraciones de las gestas heroicas cantadas por poetas e historiadores, sobreviven las grandes hazañas y gestas de los héroes. Al respecto, Simona Forti, citando a Arendt afirmará que «en la «edad heroica

⁵⁰² Hannah Arendt, *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy*, p. 024427.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 024439.

representada por los poetas e historiadores», alcanzar la fama y “hacerse parecidos a los dioses se le concede únicamente a quien es capaz de hacer sobrevivir en el recuerdo de las grandes gestas por medio del canto poético de la narración histórica»⁵⁰⁴.

Por otra parte, durante el período de máximo esplendor de la *polis*, la época de Pericles, la fama, la inmortalidad sólo era posible mediante el discurso y la acción, mediante el reconocimiento por parte de los demás. En ese sentido, Arendt subraya que: «vivir y actuar conjuntamente, actuar y hablar, no necesitan materializarse en instituciones pero pueden sobrevivir por sí mismos sin recurrir a la obra de poetas e historiadores»⁵⁰⁵.

La inmortalidad de los filósofos sólo es posible por medio del rechazo a lo temporal, a lo contingente, a lo singular; a lo múltiple. Los fundamentos de la metafísica de Parménides y de Platón: unidad, identidad, universalidad, eternidad constituyen las razones de la huida de la falsedad del mundo de la política, del mundo de los asuntos humanos. Como se ha señalado, en Platón, el filósofo huye de los asuntos humanos y se refugia en la contemplación de la idea del bien, para regresar después al mundo de la polis e imponer el orden del ser. Para Arendt, la tradición del pensamiento político se inicia con la alegoría de la caverna. En esta alegoría, Platón distingue entre el mundo de las ideas y el mundo sensible; este último es el mundo de los asuntos humanos, de la política que Platón caracteriza como un mundo de apariencias, de engaños, de falsedad, un mundo del cual, quien quiera conocer la verdad tiene que apartarse.

El filósofo una vez contemplada la idea del bien regresará al mundo de las apariencias para imponer su voluntad, su dominio sobre el mundo de los asuntos humanos. La idea del bien es el modelo del que se sirve el filósofo-artesano para construir la polis ideal, el dominio platónico se encarna en la figura del filósofo-rey. Del mismo modo que el filósofo consigue un dominio sobre sí mismo, tiene ahora que ejercer ese dominio sobre los demás.

«El «filósofo rey» será el que tendrá a hacer lo mismo con respecto de la ciudad: mandar a muchos que viven en la polis, como si estos tantos fuesen uno solo. Un único y gigantesco cuerpo político, en el que se difumarían las diversas singularidades y que actúe como si fuese «un cuerpo en el sentido literal, un organismo viviente»⁵⁰⁶.

Este modelo de gobierno de la *polis* del Uno sobre los muchos será una constante en toda la tradición de la filosofía política desde Platón hasta Marx, pasando por Maquiavelo, Hobbes, Rousseau y Hegel.

⁵⁰⁴ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p. 147.

⁵⁰⁵ Hannah Arendt, *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy*, p. 024436.

⁵⁰⁶ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p. 156.

La *polis*, en *La república*, es un producto artificial construido por el artesano que ve en la idea del bien su modelo ideal. La consideración de *la polis* como un «constructo artificial» hace que pensemos la política en términos de *poiesis*, donde el modelo de fabricación, de la racionalidad medios-fines, hace equivalentes los términos violencia y política.

4.2. Aristóteles

La influencia de Platón en Aristóteles es notable. Ambos sostienen que la realidad es inteligible, pues ésta posee un *lógos* semejante al del entendimiento humano. Para Aristóteles y para Platón, el verdadero saber es un saber por causas; sin embargo, mientras Platón sitúa este saber en las ideas, en lo suprasensible, en el mundo de las ideas, Aristóteles lo sitúa en este mundo sensible.

La necesidad de sistematización lleva a Aristóteles a afirmar que hay unos principios del saber que son aplicables a todas las ciencias. La ciencia platónica había reducido el conocimiento al universal. Con Aristóteles la ciencia parte de lo individual y concreto, y abarca no sólo el saber teórico, sino también el productivo y el práctico.⁵⁰⁷

Para Arendt, Aristóteles defenderá una ontología de la pluralidad, de la contingencia, del cambio, más apropiada a la esfera de los asuntos políticos.

Por otro lado, frente a la caracterización platónica del hombre como un animal racional, Aristóteles definirá al hombre como un animal político, como un animal que posee *logos*. En ese sentido, traemos aquí un texto ilustrativo de lo que venimos diciendo:

«La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el

⁵⁰⁷- Saber productivo o *poiesis* es aquel que se ocupa de hacer cosas (retórica, poética y medicina)
- Saber práctico o *praxis*, que se ocupa de la acción, de cómo actúan los hombres (ética y política)
- Saber teórico o *theoría*, que es el grado más perfecto de conocimiento y tiene como objeto la verdad (la matemática, la física, la metafísica y la lógica).

- La matemática estudia las propiedades geométricas que no cambian en los seres
- La física o filosofía segunda estudia las realidades sensibles que tienen que tienen la capacidad de cambio y movimiento.
- La metafísica o filosofía primera es la ciencia que estudia el ser en tanto que ser, la ciencia de los primeros principios y las primeras causas.
- La lógica es el instrumento de la ciencia: determina las condiciones formales para la validez de todo conocimiento.

sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto... y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad»⁵⁰⁸.

Este fragmento representa el punto de partida de la antropología y la teoría aristotélica de la acción. El *lógos* griego significa tanto la acción de pensar como la de hablar; el *lógos* es lo que diferencia al hombre del resto de los animales. Estudiar el *lógos* supone estudiar al propio hombre, pues la facultad de la palabra es la diferencia específica del ser humano y comprender al hombre es comprender el *lógos*.

La capacidad del *lógos* supone en este pasaje la capacidad de distinguir entre lo justo y lo injusto. Discurso y acción, en términos arendtianos, será el punto de partida de una antropología política que legitima una ontología política de la acción. «Ser un *zoon politikon logon echon* significaba llevar una auténtica vida humana en la polis, el modo de vida más elevado posible»⁵⁰⁹.

La facultad de decir, de hablar en público era lo propio del hombre libre. En ese sentido parecer existir una equivalencia entre política y libertad, el ciudadano era libre porque participaba en los asuntos de la polis y porque no estaba sujeto a la necesidad de la labor ni del trabajo.

Arendt retomará las principales distinciones entre *praxis* y *poiesis*. En el libro VI de *Ética a Nicómaco*, Aristóteles distingue entre actividad intelectual y actividad práctica. Sostiene que la *poiesis* está orientada hacia la producción, de modo que al final del proceso productivo existen cosas en el mundo que son originadas por la actividad productiva pero que subsisten autónomamente respecto de ella. Por el contrario, la *praxis* se centra en sí misma, realizando el fin en el propio acto.

Arendt, siguiendo a Aristóteles distingue entre «hacer» y «obrar», entre *poiesis* y *praxis*. La *poiesis* es un hacer orientado hacia un fin concreto y determinado, mientras que la *praxis* es una acción humana que no está orientada a un fin externo, sino a su propia realización. La *praxis* es siempre una acción. Todo esto nos lleva a caracterizar a la *poiesis* de la siguiente manera: a diferencia de la *praxis*, la producción encuentra su fundamento en la racionalidad instrumental, en la racionalidad medios-fines. La *praxis* no es susceptible de este tipo de racionalidad.

Arendt criticará a Aristóteles, puesto que, a pesar de que Aristóteles censura a su maestro Platón, mantendrá la distinción jerárquica entre vida teórica y vida práctica. En el libro VII de la *Política* Aristóteles analiza la noción de *praxis* con el fin de relacionar ésta con

⁵⁰⁸ Aristóteles, *Política*, I 2, 1253a 7-18.

⁵⁰⁹ Hannah Arendt, *Philosophy and Politics. The Problem of Action*, p. 10.

las actividades intelectuales, perseguidas en sí mismas o en vista de un buen gobierno de la ciudad. Aristóteles se preguntará qué vida es preferible, si la de aquel que participa en la comunidad política, o la de aquel que no lo hace y se desentiende de los asuntos públicos. Si bien Aristóteles se manifiesta partidario de la vida práctica, hay que entender qué significa esto. Para Aristóteles, la forma suprema de actividad, la vida práctica, que consiste en la teoría, la cual se ejercita por sí misma, tiene en sí misma su fin, y es por tanto la actividad más elevada.

Arendt criticará la tesis a la que llega Aristóteles en *Ética a Nicómaco*, en cuyo libro X de Aristóteles defenderá que la felicidad es una actividad del alma conforme a la virtud. Una actividad es una actividad teórica consistente en la vida contemplativa.

4.3. Maquiavelo

El pensamiento de Maquiavelo ha sido objeto de numerosas polémicas y controversias. En este punto vamos a intentar dirimir hasta qué punto Arendt es deudora del pensamiento de Maquiavelo. Para ello, señalaremos, desde la misma crítica arendtiana a la tradición de la filosofía política de la modernidad, qué puntos tienen en común ambos pensadores y en cuales se distanciarían uno de la otra.

Tanto el pensamiento de Arendt como el de Maquiavelo pretenden adentrarse en un asunto que para la misma historiografía política y científica es de por sí controvertido. Arendt «quiere comprender», necesita comprender; por ello, busca entender, discernir nociones claves de la teoría política, que todavía hoy, resultan discutibles, cuestionables. Me refiero a nociones como las de «política», «acción», «poder», «libertad», «violencia», «modernidad», etc. Del mismo modo, Maquiavelo es un teórico de la política que analiza los orígenes y los mecanismos del poder a través de conceptos como el de «ciencia» «Estado», «violencia», «naturaleza humana», «fortuna», «virtud», «libertad», etc.

La obra de Maquiavelo, como la de Arendt, carece de una voluntad de sistema o de unidad; se trata de un pensamiento que se caracteriza por ser poco sistemático y en ocasiones con una terminología no exenta de ambigüedades. Maquiavelo es un teórico de la política que, al igual que Arendt, está interesado en el análisis de las ideas propuestas por la tradición filosófico-política. El estilo propio tanto de Maquiavelo como de Arendt de exponer sus ideas, hace que nos encontremos ante dos pensadores poco sistemáticos; aunque no por ello menos rigurosos en sus análisis políticos.

En la lectura de los clásicos y la experiencia moderna se encuentran los fundamentos del pensamiento político de Maquiavelo. Al igual que Arendt, Maquiavelo vincula la historia y la mentalidad romana a la experiencia de la fundación, de la instauración de un nuevo orden de

cosas, que según el propio Maquiavelo es «cosa difícil de hacer, dudosa de hacer triunfar». Para Arendt, Maquiavelo es un pensador político para quien la idea de fundación es central. En Arendt, por su parte, también están presentes las ideas de tradición y novedad, en *Sobre la revolución*, Arendt escribe: «el extraño *pathos* de la novedad, tan característico de la Edad Moderna, necesitó casi dos siglos para salir del aislamiento relativo de la ciencia y la filosofía y alcanzar la esfera de la política»⁵¹⁰.

En su teoría política, el período republicano del mundo romano es un modelo a imitar. El pasado cobrará enorme importancia en el pensamiento de Maquiavelo, como criterios de valoración y actuación política. El recurso a los modelos de la historia tienen un sentido pragmático y utilitarista. La finalidad del estudio de los modelos históricos no se rige por criterios morales, sino de utilidad práctica. Maquiavelo romperá con la tradición escolástica y analiza los asuntos políticos adoptando métodos empíricos.

Maquiavelo es considerado por muchos como el fundador de la ciencia política y participa del espíritu científico del que está impregnada la modernidad, junto a Galileo Galilei y su método experimental, Descartes y Hobbes. La nueva forma de enfrentarse al conocimiento de la realidad política, hace que con Maquiavelo surja la ciencia política moderna, es decir, un método de estudio de la realidad política basada en la observación y la experiencia. Con respecto al carácter de ciencia de la política en Maquiavelo, Arendt sostendrá que: «si se subraya el carácter científico de la ciencia política, es poco posible situar su nacimiento antes del surgimiento de toda la ciencia moderna, es decir antes de los siglos XVI y XVII. En mi opinión, se suele exagerar el carácter científico de las teorías de Maquiavelo»⁵¹¹.

En opinión de Arendt, Maquiavelo no puede ser considerado como el padre de la ciencia política, pues «la posición única de Maquiavelo en la historia del pensamiento político tiene poca relación con su a menudo alabado pero igualmente discutible realismo, y sin duda él no fue el padre de la ciencia política, un papel que se le atribuye con frecuencia. (Si por ciencia política entendemos teoría política, el padre de esta disciplina es, por supuesto, Platón más que Maquiavelo»⁵¹². Sin embargo, parece conveniente que dejemos claro que Maquiavelo no persigue un conocimiento cierto y exacto de la realidad política siguiendo el método propio de la ciencia. Maquiavelo entiende la ciencia política no como epistémé, sino más bien como techné, de hecho, para el florentino se trata de una ciencia práctica, un saber práctico vinculado a la prudencia y la verdad práctica. Llegados a este punto, conviene no olvidar que ya el propio Aristóteles entendía la política como un saber práctico. La política como praxis en Aristóteles es

⁵¹⁰ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, pp. 72-73.

⁵¹¹ Hannah Arendt, «¿Qué es la autoridad?», en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, pp. 148-ss.

⁵¹² *Ibidem*.

una acción que persigue un fin y que está orientada por la prudencia. La política en Maquiavelo se entendería como la ciencia de los medios y de los fines, una ciencia cuyo paradigma es el de la racionalidad instrumental, la de medios-fines.

Por el contrario, tanto en Aristóteles como en Arendt lo político se entiende como praxis, con lo que la acción política se sustrae de toda lógica de medios-fines, poiética o técnica. La acción política exige libertad y pluralidad, categorías que desaparecen en la relación instrumental. La consecuencia de esta caracterización de la política defendida por Arendt supone, por una parte, el rechazo a la reducción de la política a medios para alcanzar un fin, y por otra, la relación de la política con la violencia. Para Arendt, la violencia no pertenece al ámbito de lo político, la violencia quedará excluida del ámbito de lo político, no es un elemento constitutivo de lo político.

Arendt sostiene que el modelo de racionalidad instrumental defendida por Maquiavelo se situaría en el ámbito del trabajo o fabricación, a diferencia de la praxis que se situaría en el ámbito de la libertad, de la acción política. Para Arendt, la violencia constituye un fenómeno prepolítico, pertenece al ámbito de la labor y el trabajo, se localiza en el ámbito del dominio, de la necesidad, en la esfera privada. La violencia no debería traspasar sus límites propios —del dominio de la necesidad y la fabricación—.

Por otro lado, es bien sabido que Maquiavelo separa las esferas de la moral y de la política, por lo que para Arendt la política en Maquiavelo ha de entenderse al margen de la moral que nos había legado la tradición. Maquiavelo insistirá en la necesidad de que en la esfera pública de la política los hombres «tendrían que aprender a no ser buenos». ¿Qué significa esta afirmación? Maquiavelo analizará los conceptos morales de bueno y bondad absoluta en el pensamiento griego y en el pensamiento cristiano y llega a la conclusión de que ambos conceptos sólo serían válidos en el ámbito de la esfera privada pero no en el de la esfera pública. A este respecto Arendt subraya que: «la verdad es sólo que él contrapuso los dos conceptos de lo bueno que encontramos en nuestra tradición: el concepto griego de «bueno para» o adecuado y el concepto cristiano de una bondad absoluta que no es de este mundo. En su opinión ambos conceptos son válidos, pero sólo en la esfera privada de la vida humana, en el campo de la política no tienen más espacio que sus opuestos, la inadecuación o incompetencia y el mal»⁵¹³.

Frente al pesimismo antropológico de Maquiavelo, determinadas doctrinas morales y religiosas habían querido atenuar la condición egoísta del ser humano. Lo que provocará que Maquiavelo critique la religión oficial de Florencia: «nuestra religión ha glorificado más a los hombres contemplativos que a los activos. A esto se añade que ha puesto el mayor bien en la humildad,

⁵¹³ Hannah Arendt, «¿Qué es la autoridad?», en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, pp.148-ss.

la abyección y el desprecio de las cosas humanas, mientras que la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres. Y cuando nuestra religión te pide que tengas fortaleza, quiere decir que seas capaz de soportar, no de hacer un acto de fuerza. Este modo de vivir parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con plena seguridad...»⁵¹⁴.

En este fragmento que acabamos de citar es posible encontrar algunas reminiscencias arendtianas en torno a las relaciones entre filosofía y política, entre el *biòs theorétikos* y el *biòs politikòs*, la supremacía de la vida contemplativa frente a la vida activa, el desprecio de la tradición por la política y los asuntos humanos

El realismo político florentino atento a estas situaciones, a las relaciones entre moral y política, entre religión y Estado, no duda en separar entre Iglesia y Estado, entre religión y política. Arendt sostendrá que: «sus propias experiencias en las luchas de su tiempo enseñaron a Maquiavelo un hondo desprecio por las tradiciones, cristiana y griega, tal como las presentaba, nutría y reinterpretaba la Iglesia. Aquel desdén de dirigía contra una iglesia corrupta que había corrompido la vida política de Italia, aunque esa corrupción —argumentaba él— era inevitable por el carácter cristiano de la Iglesia (...) El respeto por esas fuerzas religiosas y el desprecio hacia la Iglesia, sumados, lo llevaron a ciertas conclusiones sobre discrepancia básica entre la fe cristiana y la política que son un singular recordatorio de los primeros siglos de nuestra era»⁵¹⁵.

Para Maquiavelo el Estado (política) es independiente de la Iglesia (moral, religión), por lo tanto, el florentino defenderá la separación entre la esfera pública y la esfera privada. El pensamiento político de Maquiavelo tiene como finalidad la fundación, la constitución de un estado nuevo, y Arendt sostendrá que Maquiavelo fue consciente del nacimiento de una realidad nueva: el Estado, lo cual hizo según Arendt que se le considerara como «el padre de la moderna nación-Estado y de la idea de «una razón de Estado»⁵¹⁶. En este contexto de fundación o refundación de ordenación o reordenación de un Estado nuevo surge la figura del Príncipe, en lo que Maquiavelo llamará «el principado nuevo». Según Arendt, Maquiavelo, en su recurso a la historia como método político, buscará en las experiencias políticas de los romanos, donde, según Arendt: «Advirtió que la totalidad de la historia y de la mentalidad romanas dependían de la experiencia de la fundación y creyó que debía ser posible repetir la experiencia romana a través de la fundación de una Italia unificada»⁵¹⁷. La regeneración política del Estado da lugar a una nueva forma de poder personal encarnada en la figura del príncipe. Ahora bien, qué

⁵¹⁴ N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, II, 2.

⁵¹⁵ Hannah Arendt, “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, p. 149.

⁵¹⁶ *Ibidem*, p. 150.

⁵¹⁷ *Ibidem*.

cualidades o características ha de tener un príncipe para alcanzar con éxito el fin que se propone. Es aquí donde se hace necesario hablar de los elementos centrales que configuran el pensamiento político de Maquiavelo: La *virtù*, la fortuna y la necesidad.

Para explicar las nociones de *virtù* y *fortuna*, en Maquiavelo es necesario recurrir al pensamiento clásico. En principio, podemos afirmar que Maquiavelo cuando habla de *virtù* lo hace al margen de la moral, tanto griega como cristiana. En ese sentido, Arendt subraya que «la *virtù* —que según Maquiavelo es la cualidad específicamente política— no tiene la connotación de carácter moral que tiene la *virtus* romana, ni la superioridad moralmente neutral que define a la *areté* griega. *Virtù* es la respuesta que logra dar el hombre al mundo, o mejor, la constelación de la fortuna en que el mundo se abre, presenta y ofrece al hombre, a su *virtù*. No hay *virtù* sin fortuna ni fortuna sin *virtù*; la interrelación de ambas indica una armonía entre el hombre y el mundo — uno juega con el otro y los dos triunfan juntos— que está ya lejos de la sabiduría del hombre de Estado como superioridad moral o de otra clase, del individuo y de la competencia de expertos»⁵¹⁸.

El término *virtù* en Maquiavelo se refiere tanto al poder como a la virtuosidad. Un príncipe tiene *virtù* cuando posee dotes y cualidades para fundar, conservar y mantener su estado. La *virtù* también hace referencia al vigor físico, a la audacia, al acierto y rapidez en la toma de decisiones. Todas estas cualidades se hacen necesarias en el príncipe para luchar contra la fortuna adversa. Esta *virtù*, conjunto de capacidades personales, esta que hay que usar para lograr el fin político: mantener el poder, conservar el prestigio y el honor. En resumen podemos decir que con *virtù* Maquiavelo se refiere a. una especie de energía, de fuerza activa que puede hacer frente y vencer a la fortuna, una intuición clara y resolutiva en la toma de decisiones importantes, la posesión de habilidades para conquistar el poder, racionalidad estratégica para asegurar el éxito. Por el contrario, la fortuna es algo inestable, cambiante. Por sí sola puede ser origen del poder, pero no es suficiente para mantenerlo. El príncipe no gobierna atendiendo a consideraciones morales, sino en el contexto de una lucha entre *virtù* y fortuna. El príncipe ha de tener unas habilidades, unos medios que le garanticen el fin propuesto: el poder. Por último, la necesidad se refiere a los ciclos políticos de corrupción y regeneración, en relación con las pasiones humanas a lo largo de la historia.

El realismo político de Maquiavelo no describe una sociedad ideal ni utópica, por lo que conviene aludir aquí al carácter estratégico de la violencia y la fuerza como fundamento último del poder político. Maquiavelo no dudará en utilizar la violencia, el engaño y el fraude para conservar o restaurar el orden necesario para mantenerse en el poder.

⁵¹⁸ Hannah Arendt, «¿Qué es la autoridad?», en *Entre el pasado y el futuro*, p. 149.

Arendt no aceptará la tesis de Maquiavelo de la justificación de la violencia, ni del engaño y el fraude en política, del mismo modo, que no aceptará el famoso aforismo: «El fin justifica los medios». El ideal de gobierno republicano no puede entender la acción política en términos de fabricación. La *praxis* no puede entenderse en términos de *poësis*, lo cual supondría reducir el poder a dominio. Arendt distingue entre poder y dominio y entre poder y violencia. «Donde reina la violencia falta el poder» y «donde hay poder falta la violencia» dirá Arendt; la violencia se relaciona con el modelo de fabricación. El poder «pertenece al terreno político de los asuntos humanos cuya calidad esencialmente humana de la acción, es la capacidad de comenzar algo nuevo» El poder, afirmará Arendt, corresponde a la capacidad humana no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. Por ello, el poder tiene que ser de un grupo, se actúa en nombre de las personas. Si el grupo desaparece, también desaparecerá el poder (potestas in populo). El poder es el consenso entre los hombres. Lo constitutivo de la verdadera política no es el gobierno, es la «acción» como discurso, el acuerdo y el consentimiento; no es la dominación lo que funda a la república, es la acción en tanto que libertad, es el poder en tanto que «acción concertada» y no la violencia.

En relación con la justificación de gobiernos tiránicos y el recurso a la violencia para fundar un cuerpo político o para reformar las formas corruptas, Arendt relaciona a Maquiavelo con Robespierre. Pues como muy bien dice: “lo más notable, aunque menos conocido, es que Maquiavelo y Robespierre a menudo parecen hablar el mismo idioma. Cuando Robespierre justifica el terror, «el despotismo de la libertad contra la tiranía», a veces se diría que está repitiendo palabra por palabra los juicios famosos de Maquiavelo sobre la necesidad de la violencia para hallar nuevas entidades políticas y para reformar las corruptas»⁵¹⁹.

De acuerdo con Arendt, tanto Maquiavelo como Robespierre, al igual que los romanos, consideraron que la acción política central era la fundación; pero a diferencia de los romanos, ambos sostuvieron que para conseguir este fin todos los «medios», en especial el uso de la fuerza y de la violencia, estaban justificados; además, para ambos el acto de la fundación está relacionado con la fabricación, con la *poësis*. En esta línea de recuperar la idea de la experiencia política romana de la idea de fundación y la justificación de la violencia para conseguir tal fin, «se puede considerar a Maquiavelo —escribe Arendt— como el predecesor de las revoluciones modernas, que se caracterizan con la frase aplicada por Marx a la francesa: una revolución que apareció en la escena histórica con ropajes romanos»⁵²⁰.

⁵¹⁹ Hannah Arendt, «¿Qué es la autoridad?», en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, pp.150.

⁵²⁰ *Ibidem*, p. 151.

En última instancia, Maquiavelo defiende un tipo de libertad republicana que estaría en consonancia con el republicanismo defendido por Arendt, que aporta la idea de libertad como ausencia de dominación.

Maquiavelo frente a la concepción positiva de la libertad (“libertad para”) y la concepción negativa de la libertad (“libertad de”), entiende la libertad como «ausencia de dominio». Las concepciones liberales de la libertad entienden la libertad como «ausencia de interferencias», frente a la libertad republicana que entiende la libertad como «ausencia de dominación». Por último, hay que subrayar que la ley que se constituye como el fundamento de la libertad puede acabar convirtiéndose en un instrumento de dominación y servidumbre.

4.4. Hobbes

En su análisis del pensamiento moderno se centrará fundamentalmente en el pensamiento de Hobbes y Rousseau y de sus categorías filosófico-políticas de soberanía y voluntad. Para Arendt, Hobbes es «el más grande filósofo político de la primera modernidad», «el único gran filósofo al cual la burguesía pueda apelar con pleno derecho, aun si durante mucho tiempo no ha reconocido sus principios», «teórico de la sociedad burguesa». Con Hobbes se intentará devolver la dignidad que la *vita activa* había perdido frente a la *vita contemplativa*.

Arendt, en el análisis crítico de la modernidad a través de las relaciones entre metafísica y política, sostendrá que con Hobbes asistimos al rechazo y sustitución de una concepción aristotélico-escolástica por una concepción físico-mecanicista, deteniéndose en las causas materiales y eficientes y rechazando las causas formales y finales. El fundamento de su pensamiento político parte de la reducción de todos los principios de la metafísica a los principios de la física, toda la causalidad real se reduce a las leyes del movimiento, el cual está sometido a las leyes de la necesidad. Causalidad y necesidad constituyen dos ideas de primer orden en el pensamiento político hobbesiano.

En este contexto mecanicista donde se dan cita la necesidad y la causalidad, la libertad no tiene cabida, no es posible pensar en términos políticos las ideas de contingencia, imprevisibilidad, etc. Todo está sometido a la idea de cálculo, previsión, de necesidad, nada queda al azar. El miedo y la inseguridad, por un lado, y el deseo de bienestar adquieren en el pensamiento de Hobbes una importancia política de primer orden

De acuerdo con Forti⁵²¹, Arendt, en las Lectures del 1965, *From Machiavelli to Marx* subraya que en la concepción del Leviatán se dan algunas ideas fundamentales de pensadores que defienden la idea de «razón de estado». Una de ellas es la consideración de

⁵²¹ Ibidem, pp. 192-193.

que «el Estado es análogo a un organismo vivo que como todos los organismos vivos tiene sus propias leyes de conservación y crecimiento»⁵²². Por una parte, el Estado es un organismo vivo; por otra, se trata de un artificio, de una construcción hecha por un artesano. En Hobbes estas dos tesis están presentes en su concepción del Estado; en ese sentido, Hobbes afirmará que «el arte de Dios es la naturaleza y el arte del hombre es la imitación de la naturaleza». Todo esto nos hace pensar que, para Arendt, en la modernidad, la concepción del Estado escondería una concepción teleológica-poiética que llevará a Hobbes a pensar el Leviatán como un producto de la razón. El Leviatán es un monstruo marino que ha engullido en su vientre a todos con la finalidad de reducir la pluralidad a la unidad, se trata una vez más del dominio a través de la violencia y la fuerza de uno frente a muchos.

Siguiendo a Forti⁵²³, diremos que para Arendt en Hobbes es posible apreciar la diferencia que existe entre el «poder de los muchos» y «la violencia del uno».

El Estado es un artificio que elimina de la acción de los hombres la incertidumbre y la contingencia, mediante la unidad del orden que representa la soberanía absoluta. El fin de la comunidad política en Hobbes no consistirá en «vivir bien», sino en el «vivir en bienestar». La soberanía de Hobbes estará al servicio de las leyes del mercado, de la propiedad; no en vano Hobbes es el gran «teórico de la sociedad burguesa».

4.5. Rousseau

En el Leviatán de Hobbes, la idea de la totalidad viene representada por el monarca absoluto, por el soberano bajo el cual se agrupan todos los súbditos, que constituyen una especie de corpúsculos o átomos que integran la sociedad. El poder absoluto procede de forma vertical del monarca absoluto a los súbditos. Para Forti⁵²⁴, a la verticalidad de la relación política que se da entre el soberano y los súbditos, parecería oponérsele la idea de horizontalidad de la voluntad popular; puesto que «la voluntad popular no puede ser representada».

Arendt criticará la categoría roussoniana de la «voluntad de poder» porque según ésta eliminaría la pluralidad y la diferencia de los muchos en un intento de reducción a lo Uno. En ese sentido, Simona Forti señala que «si, en fin, Hobbes dejaba subsistir, por lo menos en lo privado, una libertad de carácter negativo y si en su llamamiento al consenso originario quedaba la huella de una pluralidad residual, con Rousseau el monismo político se haría total. Éste entablaría una batalla mortal contra todo lo que no se deja reducir a lo Uno»⁵²⁵.

⁵²² Hannah Arendt, *From Machiavelli to Marx*, p. 023460.

⁵²³ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p.194.

⁵²⁴ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p.197.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 198.

Si el Leviatán de Hobbes, tal y como anteriormente hemos apuntado, es producto, por una parte, del miedo y la inseguridad, y por la otra, de una razón que es mero cálculo de las consecuencias, en un intento de anticipación y previsión de lo contingente, en Rousseau, la voluntad general es la expresión de los «conflictos de la voluntad». El surgimiento artificial y por medio de un contrato social de la sociedad política conllevará la cesión de derechos y de propiedades del individuo que desea formar parte del cuerpo social. Este cuerpo posee una identidad propia, que supone la integración de las identidades personales en una voluntad general. Cada individuo se entrega a sí mismo con todo lo que posee, a una voluntad general.

El contrato es un pacto entre el individuo y uno mismo: entre el individuo como ser particular y el individuo como ser universal. «Es un contrato entre un yo, como ser particular, con intereses particulares y una voluntad particular, y yo mismo, como ser general que piensa en el interés común, motivado por la voluntad general»⁵²⁶. Como dice Forti: «Todo individuo estipula un contrato consigo mismo como miembro de la voluntad general»⁵²⁷.

Para Arendt, en *El Contrato social* de Rousseau, la voluntad general supone la idea de un sujeto político colectivo, de un todo que engloba las individualidades particulares, reduciendo la pluralidad y la diferencia a la unidad y la identidad. «En la teoría roussoniana la dimensión colectiva redime de lo particular y de la individualización. Según el Rousseau de Arendt, la política (...) elimina la alienación del individuo porque le obliga a una identificación total con un cuerpo político»⁵²⁸. La identidad entre voluntad general y la soberanía supone la reducción de la pluralidad a la unidad. La voluntad general supone una voluntad de unidad, un enfrentamiento constante contra la pluralidad.

En *Sobre la revolución*, Arendt analiza las categorías políticas de la voluntad general, la nación y el pueblo en Rousseau; su análisis crítico se centrará en la aclaración de las categorías de nación y pueblo, así como en la vinculación entre voluntad general y soberanía. La categoría voluntad general es utilizada por Rousseau por primera vez en un artículo titulado «Economía política», se trata de una categoría fundamental del *Contrato*, y en Rousseau significa «expresión del sentir de los ciudadanos en la medida en que ponen sus miras en el bien común». La voluntad general no es la voluntad de todos, del mismo modo que el cuerpo físico, el cuerpo político no es la suma de sus partes, de ahí que no pueda enajenarse, ni ser representado más que por sí mismo, esto le lleva a rechazar los partidos políticos como órganos de representación

⁵²⁶ Hannah Arendt, *From Machiavelli to Marx*, p. 023488.

⁵²⁷ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p. 197.

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 204.

y el modelo de democracia representativa, frente a la idea moderna de representación, Rousseau tomará el modelo participativo democrático de la polis griega, algo con lo que Arendt estaría de acuerdo.

Arendt va a partir de la distinción que hace Rousseau entre la «voluntad de todos» y la «voluntad general». En primer lugar, «la voluntad de todos» presupone un cuerpo político constituido en el que cabe el disenso, la confrontación entre la pluralidad de «voluntades». En segundo lugar, la «voluntad general» presupone el acto mismo de la constitución del cuerpo político. El pueblo se constituye en la voluntad general a partir de someterse a la voluntad de ésta última. De modo que la pluralidad queda reducida a la unidad. En tercer lugar, la “voluntad general” resultante elimina todo proceso de discusión, de confrontación de opiniones distintas, de deliberación. Esta voluntad general sería una especie de Absoluto donde la pluralidad se diluye en lo Uno, el particular en el Universal.

La idea de unidad de la voluntad del pueblo requiere superar la escisión de la voluntad. Por eso Arendt sostendrá que existe una relación dialéctica entre la voluntad particular y la voluntad general. «[El] dos en uno de la soledad que pone en marcha el proceso del pensamiento tiene el efecto opuesto sobre la voluntad: la paraliza y la cierra dentro de sí misma; querer en soledad es siempre *velle y nolle*, querer y no querer al mismo tiempo»⁵²⁹. Para Arendt, la pretendida unidad que se consigue mediante la voluntad general es a costa de acabar con el disenso del consenso, de reducir la pluralidad a la unidad, la diferencia a la identidad.

Como señala Margaret Canovan⁵³⁰, la categoría de la pluralidad es fundamental para descubrir las diferencias entre Rousseau y Arendt. En el pensamiento de Rousseau, la pluralidad de voluntades particulares es sustituida por la idea de intereses particulares y opuesta al bien común. En la voluntad general, cada individuo somete su propia voluntad a la general, así cada hombre accede a ser ciudadano en el cuerpo político soberano. Para formar parte del cuerpo político, en Rousseau, se requiere sacrificar los intereses particulares a favor de los intereses comunes. El pueblo, titular de la voluntad general, fuente de la ley, se constituye como un Absoluto que justifica el poder ilimitado de la Nación.

Arendt defiende la idea de separar la soberanía de la libertad. En ese sentido Arendt afirmará que: «cuando los hombres quieren ser soberanos, como individuos o como grupos organizados, deben rendirse a la opresión de la voluntad, ya sea la individual con la que cada uno se obliga a

⁵²⁹ Hannah Arendt, «¿Qué es la libertad?», en *Entre el pasado y el futuro*, p. 171.

⁵³⁰ Margaret Canovan, Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics, *The Journal of Politics*, Vol. 45, N°2, pp. 286-302, Mayo 1983, Cambridge University Press.

sí mismo, o la «voluntad general» de un grupo organizado. Si los hombres quieren ser libres, deben renunciar precisamente a la soberanía»⁵³¹.

Si para Rousseau soberano es el cuerpo entero del pueblo en cuanto es capaz de legislarse a sí mismo, la ley que emana de esa capacidad es la expresión de la voluntad general; de se modo cada individuo es, al mismo tiempo soberano, pues participa en la legislación, y súbdito en tanto que está sometido a las leyes.

Sin embargo, para Arendt, el pueblo es aquel que actúa a través de compromisos con los demás. Se trata de un pueblo que actúa y delibera⁵³² y el poder surge de la capacidad de actuar todos juntos concertadamente.

4.6. Hegel

En el estudio crítico que Arendt realiza de Hegel se interesa sobre todo por la reducción de la política a la historia, Arendt va a tener muy en cuenta la lectura hegeliana de Joachim Ritter, para quien en la filosofía de la historia de Hegel encontramos una verdadera «hermenéutica de la Revolución Francesa»⁵³³. En Hegel, Arendt descubre una filosofía de la revolución, o como sostiene Forti: «entender la revolución en el pensamiento».

Para Hegel, la Revolución Francesa significó el triunfo de la razón, «todo lo racional es real», y este principio supone que el pensamiento debe gobernar la realidad y el orden político-social. Según Hegel sólo puede considerarse verdadera aquella realidad que sigue las exigencias y los fines de la razón. La revolución tenía como meta aunar la vida social-comunitaria con el principio de «subjetividad», con la realización de la libertad y el saberse libre Sin embargo, la experiencia del Terror demostró a Hegel la dificultad de armonizar racionalmente la libertad del hombre y la de la organización político-social⁵³⁴.

La Revolución francesa es obra de la razón siguiendo el curso establecido por leyes y constituciones para que el particular se subordine al universal. Han tenido que pasar diferentes formas de gobierno para que la razón fuera creando los derechos y libertades. Para Hegel el estado constituye la máxima realización del espíritu y la filosofía ha conocer el desarrollo de la libertad en la historia en tanto que conciencia de sí misma.⁵³⁵

⁵³¹ Hannah Arendt, «¿Qué es la libertad?» en *Entre el pasado y el futuro*, p.177.

⁵³² E. Tassin, *Le peuple ne veut pas*. In *Hannah Arendt: Crisis de L'état-Nation. Pensées Alternatives.*, Anne Kupiec, Martine Leibovivi, Géraldine Muhlman Etienne Tassin organizadores, Paris: Sens & Tonga, 2007.

⁵³³ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p. 212.

⁵³⁴ J. Manuel Navarro Cordón y Tomás Calvo Martínez, *Historia de la filosofía*, Anaya, Madrid, 1980, p. 327.

⁵³⁵ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980: «Desde que el Sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y edificase la realidad sobre el pensamiento. Anaxágoras había dicho el primero que el nous rige el mundo; ahora, por primera vez, ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad.

El hecho de que el pensamiento dirija la acción del hombre, que construya la realidad sobre el pensamiento es una constante en Hegel. La realidad está en constante movimiento, en constante fluir, no es susceptible de ser captada a través de categorías fijas; la realidad y el proceso dialéctico se confunden, de ahí que la realidad sólo puede comprenderse en su proceso, en su movimiento de realización o dialéctico, la realidad se realiza racionalmente y la razón la piensa como un contenido real. La historia, en tanto que movimiento, proceso, se convierte en el objeto fundamental del pensamiento filosófico.

Para Arendt, «la filosofía de la historia» es la gran aportación del pensamiento hegeliano. El desarrollo progresivo de la idea a lo largo de la historia pone de manifiesto que las grandes ideas de libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución francesa, abandonan el ámbito de lo abstracto para hacerse realidad en el ámbito de los asuntos humanos. Hegel, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, nos describe el progresivo desarrollo del espíritu en el mundo.

Para Hegel, la Revolución Francesa había fracasado, el análisis de ese fracaso nos introduce de lleno en el espíritu de contradicción, esto es, la contradicción que operó un cambio de estado pero no en un cambio profundo de los hombres de ese Estado.

La contradicción es el motor de la historia, la superación de esa contradicción, en Hegel, se manifiesta en términos diversos: Universal-particular, finito-infinito, general-particular, etc.

La dialéctica hegeliana refleja la estructura de la realidad. El carácter dialéctico de la realidad significa que cada cosa llega a ser lo que es en relación, unión y dependencia con la totalidad de lo real. La realidad en cuanto dialéctica es procesual y movida por un espíritu de contradicción. De modo que lo particular remite al universal, al todo, y sólo puede ser explicado en relación con el todo. Como la realidad, también el conocimiento tiene estructura dialéctica.

Arendt, tras analizar la filosofía hegeliana, dirá que Hegel no ha invertido la relación teoría – *praxis*, sino que más bien lo que ha hecho ha sido elaborar una serie de categorías abstractas que han reducido lo particular a lo universal, categorías que han sacrificado la pluralidad a la unidad. En ese sentido Forti señalará que: «entonces Hegel —ésta es la conclusión a la que llega Hannah Arendt— no ha invertido de ninguna manera la rueda platónica: Sí ha mantenido, en el centro de la consideración filosófica, la esfera de los asuntos humanos, pero para negar todavía más encarnadamente lo «propio» de la *praxis*: en vez de restituir la dignidad ontológica en singular, la filosofía de la historia hegeliana pone en escena universales incorpóreos, armados contra el dato de lo real. Espíritu, Absoluto, razón y Sujeto, no de manera distinta de las ideas

Fue esto, por consiguiente, un magnífico orto. Todos los seres pensantes han celebrado esta época. Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo; el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si solo entonces se hubiese llegado a la efectiva reconciliación de lo divino con el mundo».

platónicas, sacrifican la multiplicidad al Uno, así como subliman el tiempo finito de la polis en el Tiempo del movimiento dialéctico...»⁵³⁶.

4.7. Marx

La crítica que Marx realiza a la tradición filosófica tiene como principal interlocutor a Hegel. En primer lugar, porque el sistema hegeliano supone la expresión más acabada de la «interpretación» filosófica de la realidad; en segundo lugar, porque el pensamiento hegeliano supone la culminación teórica e ideológica del mundo cristiano-burgués.

La inversión hegeliana por parte de Marx será el fundamento de la posterior inversión teoría-praxis. El paso de la dialéctica hegeliana a la dialéctica marxista se realiza en el punto de la relación establecida por Hegel entre el espíritu y la realidad. Si para Hegel, la realidad no existe sino en la idea, Marx invierte esa relación dando primacía a lo material frente a lo ideal; si bien Marx aceptará la dialéctica hegeliana como instrumento de análisis que estudia el devenir humano y social como una lucha de contrarios hacia estadios superiores.

Si en Hegel, hay una visión «desde arriba» porque en su pensamiento gobernaba el «Absoluto» (como en Platón la «Idea del bien») que iba desarrollando su devenir en manifestaciones concretas, en el mundo material, sensible, concreto, de Marx la interpretación de la realidad es inversa, “desde abajo” (desde el mundo sensible de Platón). Marx criticará y rechazará el idealismo hegeliano y su carácter de sistema; sin embargo, como muy bien reconoce el propio Marx, «lo grandioso de la Fenomenología hegeliana...: la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador»⁵³⁷.

El marxismo elaborará una teoría de la realidad mediante una crítica radical del idealismo y del materialismo mecanicista llevando a cabo una superación dialéctica.

El análisis que Arendt realiza de Marx, a nuestro juicio, resulta reduccionista, cuando no confuso, pues se centra únicamente en el sentido político de la categoría de «trabajo» en Marx, acusando a éste de no distinguir «trabajo» y «labor». Desde nuestro punto de vista está distinción que Arendt hace entre «labor» y «trabajo» resulta forzada, como una especie de «hipótesis ficticia» de trabajo que le lleve a fundamentar sus diferencias entre «labor» y «trabajo». Sin embargo, creemos que Arendt no se detiene en el núcleo central del pensamiento de Marx, un pensamiento cuyo punto de partida y construcción se encuentra en Hegel. Por ello, antes de centrarnos en el análisis arendtiano de Marx, conviene explicar como Marx, desde la «desmitificación» de la dialéctica hegeliana, desde la materialización del idealismo hegeliano,

⁵³⁶ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Madrid, Cátedra, 2001, pp. 224-225.

⁵³⁷ Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, p. 189.

de la inversión ontológica que Marx lleva a cabo de la dialéctica hegeliana, hace de la filosofía de la historia una ciencia: el materialismo histórico.

Por lo que se refiere a las categorías de «inmediatez-mediación», negará que toda realidad que se presenta como «inmediato» suponga una mediación. Por lo que se refiere a la categoría de «Totalidad», no expresa la totalidad de la Razón o del Espíritu, sino la totalidad material. Esta totalidad encierra una contradicción, pero no una contradicción lógica, es decir, en el orden del pensamiento, sino que consiste en una transformación de la estructura y el orden real y el cambio por uno nuevo. Por último, la superación de esta contradicción en Marx es dialéctica.

En el análisis que Arendt realiza de Marx hay que tener en cuenta varias cosas. En primer lugar que, si con Platón y Aristóteles se inicia la tradición, Marx marcará el fin de la tradición filosófico-política. De hecho cuando Arendt estudia el pensamiento de Marx lo hace en relación dialéctica con el pensamiento de la tradición; en segundo lugar, debe señalar una tesis central en Arendt, a saber: cualquiera que ataque a Marx está atacando la propia tradición del pensamiento occidental⁵³⁸. Por último, Arendt quiere dejar bien claro que el pensamiento de Marx se diferencia claramente de aquellos regímenes totalitarios que se fundamentan en él.

Marx recupera el viejo ideal de la *polis* griega de una comunidad de libres e iguales, una comunidad política que defiende la participación directa en los asuntos humanos y que se opone frontalmente a la concepción vertical y de democracia representativa del Estado moderno. Sin embargo, para Arendt, la esfera política donde actúa el animal laborans, una vez sea liberado de la carga de las necesidades básicas, no es un espacio de pluralidad, donde los hombres hablan y actúan, donde se da una igualdad y una diferencia; sino un espacio poblado de iguales, de trabajadores que se han liberado del trabajo, cuyo tiempo de ocio se consume en el gasto.

Tres ideas sintetizan la filosofía de la historia en Marx: una, la historia consiste en el proceso de producción, de fabricación como diría Arendt, el motor de la historia es la contradicción entre fuerzas de producción y las relaciones de producción; dos, el proceso, desarrollo y determinación de la historia hay que buscarlo en la relación dialéctica entre la «infraestructura» (fundamento económico) y la «superestructura» (estructuras jurídico-políticas); y tres, el fin de la al que dirige la historia es una sociedad sin clases sociales y la instauración del comunismo. Algunos autores han visto en la filosofía de la historia de Marx una especie de «metafísica de la historia».

Una de las críticas más duras de Arendt a Marx, en su filosofía de la historia, es la de no haber distinguido en su concepto de trabajo, entre proceso y fabricación, entre homo *laborans* y homo

⁵³⁸ Hannah Arendt, *Karl Marx and the Tradition, short draft*, op. cit., p. 3.

faber, confundiendo ambas actividades. Sin embargo, esta confusión será una nota común que definirá la idiosincrasia de la tradición de la filosofía política. De acuerdo con Arendt, y tal como sostiene Forti, «Marx proyecta su idea de Hombre en singular a los hombres en plural; cuando transfiere su concepción de ser humano en el de *homo faber y animal laborans* se sobreponen a la idea de historia»⁵³⁹.

Para Arendt, en Marx, la historia se entenderá como proceso, como producción, como fabricación cuyo producto final será la sociedad sin clases, la «utopía comunista».

Como conclusión a la crítica que Arendt ha realizado a Marx; recapitulamos aquí las tesis que sintetizarían, no sólo la «culpa» de Marx; sino la de toda una tradición que se inicia con Platón y Aristóteles y termina con Marx: primera, Marx hereda la concepción de la política como poíesis, como fabricación, un legado que en Platón reconocemos en la figura del artesano y en Hobbes en el Leviatán como producto de la «razón de Estado». Segunda, la praxis reducida a poíesis se concibe bajo una racionalidad medios-fines. Tercera, la violencia es un elemento que forma parte del proceso de fabricación. Por último, la concepción marxista de la historia como proceso, de la consideración de la historia como ciencia, encuentra en el sistema hegeliano un gran exponente. Marx sólo tiene que realizar una doble inversión: por un lado, la teórica por la práctica, la sustitución de la idea por la materia, por otro, reemplaza el sujeto de la historia, el Espíritu da paso al Sujeto colectivo, haciendo bueno, al igual que hizo Rousseau con la Voluntad general, el principio de identidad, de manera que como todos son iguales, todos pueden reemplazar o sustituir a otros. La unidad, una vez más ha eliminado la pluralidad.

5. Autoridad, tradición y política

En el ensayo *¿qué es la autoridad?*, Arendt reflexiona en torno a la significación política de esta categoría. En la modernidad, la autoridad ha desaparecido según Arendt, un concepto que dentro de la teoría política ha sido clave. La autoridad está en relación con la obediencia, lo que ha provocado que la autoridad se confunda con cierta clase de poder o con la violencia. La autoridad, para Arendt, no tiene nada que ver con la persuasión, tampoco con la coacción. Un aspecto del concepto de autoridad tiene su origen en Platón, para quien fue una especie de sustituto de la persuasión, que era la forma habitual de tratar los asuntos humanos, así como la fuerza y la violencia eran los medios para tratar los asuntos externos.⁵⁴⁰

La autoridad se asentaba en el pasado y proporcionaba al mundo permanencia y estabilidad. Si se perdía la autoridad se perdía el fundamento del mundo. Sin embargo, para Arendt, «la pérdida de la permanencia y de la seguridad mundanas —que en política se confunden con la

⁵³⁹ Simona Forti, *Vida del Espíritu y tiempo de la polis*, p. 237.

⁵⁴⁰ EPF, p. 103.

pérdida de autoridad— no implica, al menos no necesariamente la pérdida de la capacidad humana de construir, preservar y cuidar un mundo que pueda sobrevivirnos y continuar siendo un lugar adecuado para que en él vivan los que vengan detrás de nosotros»⁵⁴¹.

Arendt denunciará que detrás de la identificación liberal de autoridad y totalitarismo existe una confusión de autoridad y tiranía y de poder legítimo y violencia.

Para Arendt, la diferencia entre tiranía y gobierno autoritario reside en que, en la tiranía, la voluntad y el interés del tirano son lo principios de acción que rigen el gobierno tiránico. En un gobierno autoritario, la fuente de autoridad, su legitimación reside fuera de la voluntad del que detenta el poder. Arendt recurrirá a la figura de la pirámide para ilustrar la forma de un gobierno totalitario: «para la imagen de un gobierno totalitario, propongo la forma de una pirámide, bien conocida en el pensamiento político tradicional. La pirámide es, sin duda, una figura muy adecuada para una estructura gubernamental cuya fuente de autoridad está fuera de sí misma, pero cuya sede de poder se sitúa en la cúspide, desde la cual la autoridad y el poder descienden hacia la base, de un modo tal que dada una de las capas sucesivas tiene cierta autoridad, pero siempre menos que la superior»⁵⁴². Frente a la estructura de poder horizontal que parece defender Arendt, la estructura vertical parece que se desarrolló con éxito en las teorías políticas de la Edad Media, especialmente en el tipo de gobierno cristiano autoritario. Arendt distingue la idea de autoridad cristiana de la idea romana de autoridad política, cuya fuente se encuentra en el pasado.

La iglesia cristiana, que heredó la concepción política romana de la religión, «se hizo tan profundamente romana que reinterpretó la resurrección de Cristo como piedra angular sobre la cual iba a ser fundada otra institución permanente»⁵⁴³. Pero será el testimonio de los autores como fuente de autoridad y la transmisión, en cuanto tradición de generación en generación, el acto fundacional clave del poder político.⁵⁴⁴

La ruptura de la tríada religión, autoridad y tradición por parte de la Reforma dio paso a la nueva creencia en el progreso ilimitado. La separación entre gobernar y ser gobernado es el resultado inevitable, según Arendt, cuando el modelo para comprender la acción se toma del espacio privado, del *oikos*, de la esfera doméstica donde regía el principio de desigualdad entre los que mandan (el paterfamilias) y los que obedecen (esclavos, el hijo la esposa) y se traslada a la esfera pública, al espacio público-político donde la acción tiene lugar entre iguales. Para Arendt, el modelo *episteme-poiesis*, modelo cuyo máximo representante en el ámbito del

⁵⁴¹ EPF, p. 105.

⁵⁴² EPF, p. 108.

⁵⁴³ PP, p. 86.

⁵⁴⁴ EPF, p. 108.

pensamiento político es Platón, ha sido algo que ha formado parte de la esencia del concepto de gobierno. «Ha permanecido como algo inherente al concepto de gobierno considerar la acción de ejecución de órdenes y, por tanto, distinguir en el espacio político entre aquellos que saben y aquellos que hacen, precisamente porque dicho concepto encontró su acceso a la teoría política a través de las muy especiales experiencias del filósofo, mucho antes de que se pudiera justificar por medio de la experiencia política general»⁵⁴⁵.

Arendt va a sostener que el concepto de gobierno en Platón se fundamenta en dos elementos propios de la experiencia privada: el gobierno es gobierno sobre los esclavos, basado en la dominación, en el mandato-obediencia y el gobierno del filósofo-rey, aquel que ha contemplado las «ideas» que luego impondrá en la ciudad, es decir, el gobierno de las «ideas». El gobierno tiránico es el gobierno de «Uno» contra «Todos». Este modelo de gobierno parece fundamentar la imagen de lo que Arendt llama gobierno totalitario.

Sin embargo, Arendt sostiene que, frente a esta imagen de la pirámide que retrataría la forma de los gobiernos tiránicos y autoritarios, es la imagen de las capas concéntricas de la cebolla el modelo que mejor representaría la estructura y organización del gobierno totalitario. Sostiene Arendt, que la categoría de la autoridad es de origen romano. «La autoridad como factor único, si no el decisivo de las comunidades humanas no siempre existió, aunque tiene tras de sí una larga historia y las experiencias en las que se basa este concepto no están presentes en todas las entidades políticas. El vocablo y el concepto son de origen romano. Ni la lengua griega ni las variadas experiencias políticas de la historia griega muestran un conocimiento de la autoridad y del tipo de gobierno que ella implica»⁵⁴⁶.

Las filosofías políticas de Platón y de Aristóteles distinguían dos tipos de gobierno: el gobierno de la esfera privada de la casa y el gobierno de la esfera público-política. En la *polis*, el gobierno absolutista se conoció como tiranía, la fuerza y la violencia serán los instrumentos de dominio y poder sobre los gobernados. Los súbditos han de dedicarse a los asuntos propios y la tarea de gobierno corresponde al tirano, que es el que se ocupará de las tareas de Estado. Esta forma de gobierno, que a mi juicio es el fundamento de filosofías políticas de la modernidad como las defendidas por Maquiavelo («el fin justifica los medios»), Hobbes (absolutismo), Locke (liberalismo), el modelo del gobierno de las élites de Pareto y Mosca, etc., significaba que el tirano destruye la participación de los ciudadanos en el ámbito de lo público, impide su libertad, ya que esta consiste en su participación en los asuntos públicos. Destruye todo el ámbito público

⁵⁴⁵ PP, p. 89.

⁵⁴⁶ EPF, p. 115.

de la *polis*: «una *polis* que pertenece a un único hombre no es una *polis*» y, por tanto, privaba a los ciudadanos de esa facultad política que, sentían ellos, era la esencia misma de la libertad»⁵⁴⁷.

En la esfera privada, Platón y Aristóteles se fijan en las relaciones humanas que surgen en el seno de la esfera doméstica, donde el jefe de la familia ejerce el dominio sobre el resto de los miembros de su familia y los esclavos de la casa. Su gobierno se basa en la relación de amo-esclavo. Bajo esta relación y en este ámbito de lo doméstico, ni si quiera el amo es libre; pues la libertad no existe dentro de la esfera de la necesidad. El dueño de la casa ha de salir de la esfera privada y relacionarse con sus iguales, una relación se da en la esfera pública. Ni el tirano que ejerce su poder entre súbditos ni el jefe de familia que se mueve entre esclavos pueden ser considerados por Arendt como hombres libres. «La autoridad requiere obediencia en la que los hombres conserven su libertad». Esta afirmación supone que la obediencia es entre iguales, pero además que ésta implica el reconocimiento del otro, la mejor razón del otro; se trataría de entender esta categoría desde otra no menos importante que además la fundamenta: «lo clásico».

En *La república* de Platón, la autoridad se encarna en la figura del filósofo-rey, en el gobierno de la razón. La causa de este gobierno está en Platón en el conflicto entre el filósofo y la polis, o en el rechazo de la polis hacia la filosofía. La significación política de la filosofía de Platón se plantea en términos de rebelión del filósofo contra los asuntos humanos. Platón descubrirá que la verdad de las ideas como criterio de gobierno tiene mucha más fuerza que la persuasión de las opiniones. La teoría política de Platón, si bien no utiliza la violencia como medio de coacción, se esforzará por todos los medios en establecer una tiranía de la razón. En *Las leyes*, Platón sustituye la persuasión por las leyes como modelos que expliquen a los ciudadanos la intención y el objetivo del gobierno de la autoridad.

El estilo de Platón, como muy bien sabemos, se encuentra plagado de mitos, símiles, alegorías, metáforas, analogías. Esto es así porque la utilización de gran número de modelos y analogías que expliquen las relaciones existentes entre un pastor y su rebaño, el amo y el esclavo, el experto en la dirección de las naves y sus pasajeros, se hacen necesarios para cubrir la falta de sistematicidad de su pensamiento de Platón. Pensamiento que no puede ser considerado con un gran sistema filosófico ordenado y coherente, sino que se halla diseminado a lo largo de numerosos diálogos, en lo que los símiles y las analogías son necesarios para hacer más inteligibles sus ideas. Pues bien, en todos los ejemplos que ante hemos citado, el saber, el conocimiento del técnico, del experto, representa la autoridad que se necesita para lograr la obediencia de los que son gobernados.

⁵⁴⁷ EPF, p. 115.

Arendt nos dice que todos estos modelos de autoridad tienen su origen en la esfera privada y aparecen una y otra vez en diálogos como *La república*, *Las leyes*, *El político*, etc.⁵⁴⁸ En la dimensión política de la teoría de las ideas, el filósofo-rey las utiliza como instrumentos de dominación. Las ideas son patrones, modelos, criterios de comportamiento y de juicio político y moral donde se fundamenta la autoridad política. Platón utilizará el símil del artesano para explicar el significado político del proceso de fabricación. La importancia y trascendencia política de la teoría de las ideas de Platón es clave para entender este problema: «la característica esencial de las formas de gobierno específicamente autoritarias —que la fuente de autoridad, legitimadora del ejercicio del poder, debe estar más allá de la esfera del poder y, como la ley natural o los mandamientos de Dios, no de ser hechura del hombre— se remonta a esta aplicabilidad de las ideas en la filosofía política de Platón»⁵⁴⁹.

La analogía con el artesano y el modelo de fabricación justifican un modo de entender la política. Las actividades de los artesanos requieren un cierto conocimiento y especialización. El conocimiento del experto se piensa en términos de acción política. En este sentido, sólo el experto, el que tiene ciertos conocimientos puede ocuparse de los asuntos humanos. En íntima relación con esta analogía se encuentra la categoría de la violencia. No podemos olvidar que la idea de violencia se encuentra en la base de toda actividad de hacer, fabricar y producir. La idea de «artificio humano» siempre implica violencia.

Arendt afirmará que la filosofía política de Aristóteles adopta un enfoque distinto para explicar el concepto de autoridad. La razón, en Aristóteles, no adopta una forma tiránica ni de coacción, su idea de que «cada cuerpo político se compone de los que gobiernan y de los que son gobernados» no se basa, como en Platón, en un gobierno de expertos, de técnicos, «no es la idea de la superioridad del experto con respecto del lego»⁵⁵⁰, sino que según Arendt, Aristóteles apeló a la «naturaleza» y fue el primero que «estableció la diferencia ...entre el joven y el viejo, destinó a los unos a ser gobernados y a los otros a gobernar»⁵⁵¹. La diferencia esencial entre gobernantes y gobernados encuentra su fundamento en la diferencia entre esfera privada y esfera pública: «la diferencia esencial entre una comunidad política (*polis*) y una casa privada (*oikia*) es que esta última constituye una «monarquía», pues un solo hombre la gobierna, mientras que por el contrario la polis «está integrada por muchos gobernantes»⁵⁵².

Frente al enfoque moderno, en el enfoque clásico, el cuidado de la conservación del individuo y de la especie, pertenecían de modo exclusivo al dominio de la esfera privada de la casa: «en su

⁵⁴⁸ EPF, pp. 118-119.

⁵⁴⁹ EPF, p. 121.

⁵⁵⁰ EPF, p. 127.

⁵⁵¹ Ibidem.

⁵⁵² Ibidem.

carácter de seres vivos, preocupados por la conservación de la vida, los hombres se enfrentan a la necesidad y se ven arrastrados por ella. La necesidad debe superarse antes de que pueda empezar una «vida buena» política y sólo se puede superar a través del dominio. Es decir que la libertad de la «vida buena» descansa en el dominio de la necesidad»⁵⁵³.

El hombre libre, el ciudadano de la *polis*, no está sujeto a la necesidad, ni sujeto a la dominación. La libertad supone la superación de todas estas necesidades.

Arendt, a través de la experiencia política romana, desde la época de la República hasta el fin de la época imperial, quiere recordarnos la importancia de la fundación como elemento político, idea que luego retomará al hablar de la revolución norteamericana. La autoridad romana descansará en la religión, en el Senado, en los mayores, «la autoridad de los vivos siempre era derivada, dependía (...) de la autoridad de los fundadores que ya no estaban vivos. La autoridad, a diferencia del poder (*potestas*), tenía sus raíces en el pasado, pero en la vida real de la ciudad ese pasado no estaba menos presente que el poder y la fuerza de los vivos»⁵⁵⁴.

Para Arendt, la comprensión de la tradición y de la autoridad tiene su fundamento en el acto político de la fundación. Nos advierte de que si hay un pensador político cuyo concepto de fundación es central ese es Maquiavelo, quien recurre a un análisis comparado de hechos antiguos y recientes que le ilustren ciertas reglas prácticas para gobernar. El método que utiliza Maquiavelo, el método histórico-deductivo, no era nuevo. Su novedad consiste en la perspectiva. Los distintos pensadores y teólogos abordaban el pensamiento político desde la moral o la metafísica. A Maquiavelo no le interesan las categorías abstractas, le interesa la praxis real de la vida política. Mientras la mayoría de teóricos de la política se interesaban por la cuestión del «deber ser», a Maquiavelo le interesa la cuestión del «ser», es decir, los mecanismos reales que rigen la acción política. En esta misma línea, será Montesquieu quien más tarde se interese por un análisis de los hechos políticos a partir de consideraciones históricas y sociológicas del pasado.

El realismo político de Maquiavelo⁵⁵⁵ implica la ausencia de toda intención moralizante y la atención a los aspectos técnicos del poder; es decir, a sus mecanismos reales. La política se concibe como una técnica, cuya materia es el poder y cuya base es la experiencia de la que se deben extraer leyes. Defenderá una racionalidad de medios-fines, («el fin justifica los medios»). Fiel a su rechazo a las descripciones de Estados ideales, afirmará que si un hombre vive consecuentemente con los más altos principios morales, lo más probable es que fracase, y si es un príncipe, no podrá salvaguardar ni la seguridad ni el bienestar del Estado, De ahí que, de

⁵⁵³ Ibidem, p. 128.

⁵⁵⁴ EPF, p. 135.

⁵⁵⁵ N. Maquiavelo, *El príncipe*, Alianza, Madrid, 1982.

acuerdo con el principio de racionalidad de medios-fines, lo que cuenta en política son los resultados. A este autor le interesa la mecánica del gobierno, sólo le interesa formular observaciones sobre los medios por los que el poder político es establecido y mantenido. Por lo que se refiere al concepto de *virtù*, mientras que en la concepción cristiana la virtud es una cualidad moral, en Maquiavelo, la virtud es pensada en relación con otros términos el tiempo, la ocasión, la fortuna. Se trata de un conjunto de capacidades y potencialidades que ha de poseer quien quiera gobernar.

En consecuencia, mientras que la virtud en su concepción cristiana es una cualidad moral, en la concepción maquiavélica es una cualidad, una habilidad, una potencialidad para lograr sus fines. No en vano, Maquiavelo admirará el carácter fuerte y las capacidades del hombre para conseguir los fines, pero sobre todo, la habilidad para lograr y mantenerse en el poder. Maquiavelo, al igual que más tarde el propio Hobbes, parte de una concepción pesimista de la naturaleza humana, su concepción fatalista del hombre, lo hace verlo con un ser egoísta.

Otra elemento clave en la teoría política de Maquiavelo, es su recurso a la violencia como elemento clave para mantener el poder. Si se quiere el poder, nos dice Maquiavelo, «el rechazo a la violencia es una insensatez y conviene distinguir entre violencia que repara y la que destruye»⁵⁵⁶. Además, el poder pretende un dominio completo, Para Maquiavelo, siendo lo que caracteriza al Estado. En su teoría, se le concederá gran importancia a la creación de un ejército poderoso, aquí aparece otra característica de la teoría política de la modernidad: el estado moderno como detentador del monopolio legítimo de la violencia, del monopolio de la fuerza para mantener la voluntad del Estado. Para Maquiavelo, además de la fuerza, para cohesionar un cuerpo social, serán necesarias las leyes. El modelo ideal de gobierno para Maquiavelo será la «república libre» concebida por Maquiavelo según el modelo de República romana, que antepone el «bien general» al «bien privado».

Las ideas maquiavélicas de la «razón de Estado» y el recurso a la violencia y la fuerza son ideas que escucharemos con fuerza en otros autores como Robespierre y Hobbes. La idea de «razón de Estado» justificará la lógica de que «el fin justifica los medios».

Para Arendt, el análisis que Maquiavelo realiza de la experiencia política de la idea de fundación y su interpretación en términos de la justificación de la violencia para conseguir un fin supremo, hacen de su pensamiento un precedente histórico de las revoluciones modernas.

Arendt verá en las experiencias revolucionarias de la modernidad, especialmente en la revolución norteamericana, el intento de recuperar «el hilo roto de la tradición». En ese sentido,

⁵⁵⁶ Ibidem.

afirmará que «las revoluciones de la época moderna parecen esfuerzos gigantescos para reparar los cimientos, para renovar el hilo roto de la tradición y para restaurar, fundando nuevos cuerpos políticos, lo que por tantos siglos dio a los asuntos de los hombres cierta medida de dignidad y grandeza. Sólo uno de esos intentos, la Revolución Americana, tuvo éxito: los padres fundadores, (...), establecieron una nueva institución política sin violencia y con la ayuda de una constitución»⁵⁵⁷.

Tras afirmar el carácter no violento de esta revolución, y como consecuencia, de que, históricamente, no se podía negar el estallido violento que tuvo lugar en las antiguas colonias Arendt tuvo que admitir: «parece seguro que el carácter relativamente violento —y esta es la afirmación clave— de la Revolución Americana, en la que la violencia estuvo más o menos limitada a una guerra corriente, —vuelve a insistir en la misma idea— es un factor importante en ese éxito»⁵⁵⁸.

Con el tema de las revoluciones como esfuerzos de recuperar la idea de la fundación que nos legó la tradición ocurre algo similar, si bien en principio, parece que Arendt parece avalar esta tesis: «sea como sea, las revoluciones, a las que, por lo común vemos como una ruptura con la tradición, aparecen en nuestro contexto como acontecimientos en los que las acciones de los hombres aún están inspiradas por los orígenes de esa tradición, de los que también reciben su mayor impulso»⁵⁵⁹.

Sin embargo, a continuación, y con ese espíritu latente de contradicción que caracteriza todo su pensamiento, Arendt parece negar que hayamos podido recuperar la autoridad que fundamenta la tradición. Dice así: «la autoridad tal y como la conocimos en tiempos, nacida de la experiencia romana de la fundación y entendida a la luz de la filosofía política griega, no se restableció en ningún caso, ni a través de las revoluciones ni por medios de restauración menos prometedores, y menos aún mediante todas las actitudes y tendencias conservadoras que una y otra vez invaden la opinión pública»⁵⁶⁰.

Posteriormente, Arendt estudiará la revisión de la tradición que hace Montesquieu. Para analizar las diferentes formas de gobierno, Montesquieu utiliza el criterio de lo que él denomina «naturaleza» del gobierno; es decir, la estructura particular de cada uno de ellos que será el

⁵⁵⁷ EPF, p. 152.

⁵⁵⁸ Ibidem.

⁵⁵⁹ Ibidem.

⁵⁶⁰ Ibidem

resultado de responder a la cuestión de quién detenta el poder y como lo ejerce. Montesquieu afirma que tres son las formas de gobierno: monarquía, república y tiranía⁵⁶¹.

Tras examinar las leyes relativas a la naturaleza de cada Gobierno, se propone examinar cuáles son cada uno de sus principios. Montesquieu diferencia entre «naturaleza» y «principio» de Gobierno. La pregunta por naturaleza de las formas de gobierno nos remite a la esencia, a aquello que hace que una cosa sea lo que es; por el contrario la pregunta por el principio nos remite al motivo de la acción: «la diferencia entre la naturaleza del gobierno y su principio es la siguiente: la naturaleza es lo que hace ser tal; el principio lo que hace actuar; la naturaleza es su estructura particular; el principio, las pasiones humanas que le ponen en movimiento»⁵⁶².

Según Arendt, Montesquieu no añade nada nuevo a las clásicas formas de gobierno que encontramos en las filosofías políticas de Platón y Aristóteles; sin embargo, Montesquieu se da cuenta, según Arendt, de que esta estructura marcadamente inmovilista y permanente de las diferentes formas de gobierno, semejante a la platónica, es totalmente incapaz de dar cuenta de la acción. En consecuencia, podemos decir que «las acciones concretas de cada gobierno y de los ciudadanos que viven bajo las diversas formas de gobierno no pueden explicarse de acuerdo con los dos pilares conceptuales de las definiciones tradicionales del poder: la distinción entre gobernar y ser gobernado y la ley como limitación de dicho poder»⁵⁶³.

En opinión de Arendt, Montesquieu comprendió que existe algo más que el poder y la ley para dar cuenta de las acciones de los ciudadanos. En consecuencia, Montesquieu estableció un principio de acción para cada una de las formas de gobierno. Cada una de estas formas de gobierno tiene un principio que es el que le hace actuar o pone en movimiento. En el caso de la república, el principio de acción es la «virtud», entendida ésta como amor a la patria, e implica que los ciudadanos anteponen el interés general al interés particular. La puesta en práctica de este principio requiere del mayor grado de igualdad entre los ciudadanos, esto es algo que tenía lugar en las polis antiguas donde la amistad era la virtud política por excelencia, (recordemos a Aristóteles) y mientras que en la actualidad la amistad está reservada al espacio privado. La amistad era el presupuesto previo de la ciudadanía, donde era posible reunirse en el ágora para deliberar sobre los asuntos públicos.

⁵⁶¹ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Alianza, Madrid, 2012, pág. 48: «Hay tres clases de Gobierno: el republicano, el monárquico y el despótico. Para describir su naturaleza nos basta con la idea que tienen de estos tres gobiernos los hombres menos instruidos. Doy por supuestas tres definiciones o, mejor, hechos: uno, que el Gobierno republicano es aquel en que el pueblo entero, o parte del pueblo, tienen el poder soberano; el monárquico es aquel en que gobierna uno solo, con arreglo a las leyes fijas y establecidas; por el contrario, en el Gobierno despótico una sola persona sin ley y sin norma, lleva todo según su voluntad y su capricho».

⁵⁶² *Ibidem*, p. 60.

⁵⁶³ *PP*, p. 99.

El «honor» será el principio que inspira a la monarquía, entendido éste como el prestigio social propio de cada persona y de cada estamento, lo cual rompe el principio de igualdad. Esta forma de gobierno es la propia de aquellos que carecen de virtud política y anteponen el interés privado al interés público.

Por último, el principio que inspira el despotismo es el temor. Para Montesquieu, ésta no será una verdadera forma política, sino más bien un insulto a la naturaleza humana.

Estos principios de acción no pueden ser confundidos con motivos psicológicos, sino que hay que entenderlos como criterios en función de los cuales poder juzgar todas las acciones en el espacio público.

Para Arendt, la novedad de Montesquieu consistirá en que a partir de estos principios de acción, dará cuenta de por qué algunas formas de gobierno reciben aprobación y otras no. La «virtud» surgirá del amor por la igualdad, el «honor» del amor por la desigualdad, el «temor», no será un principio de acción; sino un principio antipolítico.

No quisiera cerrar este apartado de la tradición, sin examinar los ecos que las categorías arendtianas de «tradición», «autoridad» y «lo clásico» han tenido en los fundamentos de la teoría de la experiencia hermenéutica gadameriana, como teoría de la comprensión. Tanto en Arendt como en Gadamer se aprecia la huella de Heidegger y de su proyecto de una fenomenología hermenéutica, de una hermenéutica de la temporalidad y la facticidad del mundo. Comprender consistirá en desvelar el ser de las cosas y las posibilidades del existente. Esta idea de que la comprensión tiene lugar a través del «mundo» y de que la tarea hermenéutica consiste en un proceso de búsqueda del sentido, se encuentra en la base de la comprensión arendtiana. La idea arendtiana de que comprender es una forma de existir encuentra su fundamento en el proyecto heideggeriano de enraizar la historicidad de la comprensión en la temporalidad intrínseca de la existencia humana.

Gadamer se propone una rehabilitación de los conceptos de autoridad y tradición; en Arendt, estas dos categorías están estrechamente relacionadas, de modo que cualquier intento de comprender la crítica arendtiana a la modernidad pasa por establecer un diálogo constante con la tradición como fuente de autoridad.

Para Gadamer, la autoridad no encuentra su fundamento último en un acto de sumisión, ni de abdicación de la razón, sino en «un acto de reconocimiento y conocimiento» Arendt nos recuerda, en relación con el acto de fundación de Roma, la autoridad de los mayores. Si bien Gadamer dirá que la autoridad tiene que ver con el conocimiento y no con la obediencia, a

continuación afirma que «forma parte de la autoridad poder dar órdenes y el encontrar obediencia»⁵⁶⁴.

La tradición puede ser entendida como una forma de autoridad, a pesar de que el fenómeno totalitario supuso la ruptura con la tradición. La tradición que, según Gadamer, ha de ser afirmada, asumida y cultivada, es esencialmente conservación; no en vano, la crítica de Arendt a la modernidad halla su fundamento en la interpelación constante que ésta hace a la tradición. En este sentido Gadamer dirá que: «en cualquier caso la comprensión de las ciencias del espíritu comparte con la pervivencia de las tradiciones un presupuesto fundamental, el de sentirse interpelado por la tradición misma»⁵⁶⁵.

Por último, debe señalarse la categoría de «lo clásico». En el concepto de «lo clásico» es posible advertir una dimensión normativa y una dimensión histórica. Gadamer verá en «lo clásico» un «médium» entre el pasado y el presente. Esta categoría mantuvo siempre su vigencia y su valor. Como referente normativo ha sido siempre un valor a imitar, además, hay que entenderlo como una categoría histórica que tiende a immortalizarse, es algo que siempre nos está diciendo algo importante. «Lo clásico» es una realidad histórica a la que la conciencia histórica sigue mirando, es lo intemporal, es lo que significa y sirve como referente ontológico y normativo. «Lo clásico» nos suscita la pregunta por la comprensión desde la distancia temporal, como «médium» entre el pasado y el futuro. La comprensión requiere lo que Gadamer denominará la «fusión de horizontes». Los horizontes del que quiere comprender y aquello que se quiere comprender es diferente. En el proceso de comprensión, el horizonte del que quiere comprender se amplía hasta que llega a asimilar a aceptar, que no perdonar como diría Arendt, lo que en principio le era extraño. De esta forma se construye un nuevo horizonte, que incluirá horizontes diferentes⁵⁶⁶

El proceso interpretativo supone un nuevo horizonte de comprensión, más allá de la primera pregunta y de los propios prejuicios de la precomprensión. En las distintas clasificaciones de enfoques metodológicos de comprensión de la teoría política, el nombre de Arendt junto con el de Leo Strauss y Eric Voegelein aparece vinculado al modelo ontológico-normativo. Se trata de un enfoque que se enfrenta de forma directa al positivismo, historicismo y al marxismo.

Strauss y Voegelin se oponen en al modo de pensar moderno desde los fundamentos de la filosofía clásica de Platón y Aristóteles, a través de una mirada nostálgica a la tradición griega; al igual que Arendt, pero con algunas diferencias importantes, pretenden una rehabilitación del pensamiento clásico.

⁵⁶⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 2012, p. 347

⁵⁶⁵ Ibidem, p. 350.

⁵⁶⁶ Ibidem., p. 360 y ss.

La idea de tradición será de suma importancia no sólo en el pensamiento de Arendt, sino también en Leo Strauss y Eric Voegelin. En todos ellos podemos observar una serie de características comunes: todos ellos se remiten a los textos clásicos de filosofía política desde Platón hasta Marx, establecen un diálogo continuo con los clásicos, interpelan la tradición política, critican la sociedad de masas, etc. Si bien Arendt compartirá muchas de las tesis de estos autores, su pensamiento aportará una visión distinta respecto a la crítica a la tradición de la filosofía política. Destruir para construir, deconstruir para reconstruir serán las grandes tareas de la hermenéutica política en Arendt.

6. Libertad y política

En *¿Qué es la libertad?*, Arendt ensaya una fenomenología de la categoría de la libertad. Tratará de pensar esta categoría desde el espacio propio al que pertenece, la política. Libertad y política serán las dos caras de la misma moneda. La categoría de la libertad, en Arendt, está en relación con la pluralidad, la acción y la política. Lo que entenderá por libertad está relacionado con las categorías de acción y discurso, de pluralidad. Intentaremos pues, desde una lectura hermenéutica-política determinar qué entiende por libertad.

Arendt empieza por afirmar la dificultad que entraña la tarea de definir la libertad: «preguntarse qué es la libertad parece una empresa sin esperanzas. Es como si las contradicciones y antinomias del pasado estuvieran esperando para hacer que la mente se vea a obligada a enfocar dilemas de imposibilidad lógica, tras lo cual, según el ala del dilema que se haya escogido, resulte tan imposible la concepción de la libertad o de su opuesto como lo es comprender la cuadratura del círculo»⁵⁶⁷.

Paralogismos, antinomias, contradicciones hacen acto de presencia, según Arendt, al describir la idea de libertad. Por otro lado, la idea de libertad, en su forma más habitual se vincula con las ideas de conciencia, responsabilidad, causalidad. En el ámbito práctico, dice Arendt, la libertad parece ser algo obvio: «en todos los asuntos prácticos, y en especial en los políticos, pensamos que la libertad humana es una verdad obvia, y basadas en este supuesto axiomático, se dictan leyes, se adoptan decisiones y se aplican sentencias en las comunidades humanas»⁵⁶⁸.

Sin embargo, según Arendt también podemos afirmar la postura contraria, la de que nada existe sin una causa. Por consiguiente, parece que la libertad no sea más que un espejismo: «por el contrario, en todos los campos de esfuerzo científico y teórico, nos atenemos a la no menos obvia verdad de *nihil ex nihilo*, de *nihil sine causa*»⁵⁶⁹. Será Kant quien en opinión de Arendt

⁵⁶⁷ EPF, p. 155

⁵⁶⁸ Ibidem.

⁵⁶⁹ Ibidem.

ponga luz ante tanta oscuridad. La relación libertad-determinismo es un tema clásico en las indagaciones filosóficas. Desde la tradición esta problemática se suscitó en forma de dilema: determinismo o libertad. La novedad kantiana residirá en que evitará la situación problemática. En la tercera Antinomia de la *Crítica de la razón Pura*, Kant presenta la facultad de la razón como capaz de pensar dos tipos de causalidad: la causalidad mecánica y la causalidad de la libertad. En la Analítica, se había demostrado que la naturaleza estaba sometida a la ley de la causalidad. Pero al mismo tiempo, la misma antinomia, nos descubre que era posible pensar la libertad como otro tipo de causalidad, rebasar el ámbito de lo fenoménico y situarse en el ámbito de lo nouménico. Si aceptamos que el determinismo pertenece al mundo fenoménico y la libertad al mundo nouménico, la contradicción desaparece⁵⁷⁰.

Para Arendt, «Kant salvó a la libertad de este doble ataque (se está refiriendo a las dos clases de causalidad: la del mundo interno y la del mundo exterior), porque distinguió entre una razón «pura» o teórica y una «razón práctica», cuyo centro es el libre albedrío, por lo que es importante recordar que el agente poseedor de libre albedrío —de importancia suma en la práctica— nunca aparece en el mundo de los fenómenos»⁵⁷¹.

Desde el punto de vista filosófico, y desde una definición de libertad en el sentido de lo que no es libertad, podemos afirmar que Arendt, por libertad, no entenderá el concepto kantiano de libre albedrío, pero tampoco sostendrá, y esto es importante que lo resaltemos, sino que criticará otros conceptos clásicos de libertad (libertad positiva, libertad negativa) que desde posiciones liberales y neoliberales se han venido sosteniendo por autores clásicos como B. Constant e I. Berlin. Arendt estaría más cercana a un concepto de libertad republicano, como el que defendería Ph. Pettit, que entiende la libertad como «no-dominación» o libertad como «ausencia de servidumbre». La idea de libertad como «no-dominación» estaría relacionada con la virtud cívica romana de libertad⁵⁷².

Vamos ahora a pasar a pensar la idea de libertad a partir de las categorías arendtianas de «público»-«privado». Como hemos venido diciendo a lo largo de este trabajo, Arendt ve en la *polis* griega el modelo clásico de la libertad política. Considerará que la única libertad que existía para los antiguos era la libertad política, aquella que requería el ejercicio de la acción. Para establecer las diferencias de lo que se entiende por libertad en la dialéctica «público»-«privado», desde planteamientos arendtianos, vamos a considerar las tesis de dos autores clásicos de la teoría política: B. Constant e I. Berlin.

⁵⁷⁰ «El hombre es, pues, fenómeno, por una parte, y, por otra, esto es, en relación con ciertas facultades, objeto meramente inteligible, ya que su acción no puede en absoluto ser incluida en la receptividad de la sensibilidad». (K.r.V., A-547/B-575).

⁵⁷¹ EPF, p. 156.

⁵⁷² Ph. Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 63-75.

Benjamín Constant es uno de los representantes más importantes del pensamiento liberal de la Francia de la Restauración. Este pensador liberal defenderá que todas las consideraciones político-constitucionales han de partir de la libertad individual. Para Constant, la libertad individual se define por las notas de independencia y autonomía personal. Este concepto de libertad caracteriza el pensamiento moderno; por el contrario, la idea de libertad entendida como participación se asocia a la libertad de los antiguos. La libertad de los antiguos se relaciona con la idea de presencia y participación en los asuntos públicos, así como con la idea de ciudadanía. No podemos olvidar que en la *polis* griega aquellos que estaban sujetos a la necesidad, a la labor, no tenían la categoría de ciudadano; por consiguiente, no podían participar de los asuntos públicos.

Por el contrario, los modernos entienden la libertad como el disfrute de derechos y libertades que están garantizados políticamente. Si en la *polis* griega prevalece la idea de comunidad como algo anterior al individuo, en el pensamiento moderno la idea de individuo prevalece frente a la de Estado. A través del derecho natural se afirma la idea de que con anterioridad a la formación de los estados, en la propia naturaleza del ser humano residen una serie de derechos que la sociedad debe respetar. En el centro de las reivindicaciones del pensamiento liberal podemos destacar los derechos individuales, la libertad de conciencia, de religión, la seguridad, la propiedad, la libertad de prensa, de asociación. En definitiva un conjunto de derechos y libertades que nada tienen que ver con la idea de libertad que se defiende en la antigüedad clásica.

La afirmación de que todo ser humano en cuanto tal tiene la capacidad de ser libre y el derecho de ejercer esa libertad encuentra su fundamento en las filosofías del derecho natural que tuvieron lugar en la Edad Media y Moderna, y que encontrará su máxima expresión en el concepto de libertad de los modernos.

Para Arendt, la libertad de los antiguos encontraría su espacio de aparición en la esfera pública, mientras que la protección y garantía de los derechos y libertades individuales de los modernos, se darán especialmente en el ámbito de lo privado.

Constant define la libertad moderna como: «el derecho de cada uno a no ser sometido más que a las leyes, a no poder ser ni arrestado, ni detenido, ni muerto, ni maltratado de manera alguna a causa de la voluntad arbitraria de uno o varios individuos. Es el derecho de cada uno a expresar su opinión, a escoger su trabajo y a ejercerlo, a disponer de su propiedad, y a abusar incluso de ella; a ir y venir sin permiso y sin rendir cuentas de sus motivos o de sus pasos. Es el derecho de cada uno a reunirse con otras personas, sea para hablar de sus intereses, sea para profesar culto para él y para lo que sus asociados prefieran, sea simplemente para llenar sus días y sus horas de manera más conforme a sus inclinaciones o caprichos. Es, en fin, el derecho de cada uno a

influir en la administración del gobierno, bien por medio de nombramiento de todos o determinados funcionarios, bien a través de representaciones, de peticiones, de demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración»⁵⁷³. Como podemos apreciar en este fragmento, Constant además de definir qué entiende por libertad, enumera una serie de derechos y libertades propias de la doctrina tradicional liberal.

Por el contrario, afirmará que la libertad de los antiguos consistiría en: «ejercer de forma colectiva pero directa, distintos aspectos del conjunto de la soberanía, en deliberar, en la plaza pública, sobre la guerra y la paz, en pronunciar sentencias, en examinar las cuentas, los actos, la gestión de los magistrados, en hacerles comparecer ante todo el pueblo, acusarles, condenarles o absolverles; pero a la vez que los antiguos llamaban libertad a esto, admitían compatible con esta libertad colectiva la completa sumisión del individuo a la autoridad de conjunto»⁵⁷⁴. Arendt estaría más próxima a este modo de concebir la libertad pues, implica la participación directa, colectiva, y la deliberación en asuntos públicos.

Por otra parte, no es menos interesante el texto de Isaiah Berlin, «Dos conceptos de libertad». Se trata de un ensayo fundamental del que no se puede prescindir si se quiere abordar un estudio comparado con el pensamiento de Hannah Arendt.

Isaiah Berlin distinguirá entre libertad en sentido positivo y libertad en sentido negativo. El propio autor nos declara cuáles son sus intenciones al escribir este ensayo: «no pretendo comentar la historia ni los muchísimos sentidos que de esta palabra han sido consignados por los historiadores de las ideas. Propongo examinar nada más dos de los sentidos que tiene esta palabra...»⁵⁷⁵.

Berlin toma como punto de partida a la hora de definir su idea de libertad de un fundamento antropológico: «las concepciones que se tengan de la libertad se derivan directamente de las ideas que se tengan sobre lo que constituye el yo, la persona, el hombre»⁵⁷⁶. Al igual que Arendt, Berlin subraya que lo que le interesa en su estudio no es la libertad interior, el libre albedrío, sino la libertad política. En ese sentido afirma que «La libertad política no es, como la libertad de decisión, intrínseca a la idea de ser humano, es algo que se ha desarrollado en la Historia, un ámbito limitado por fronteras»⁵⁷⁷.

⁵⁷³ Benjamin Constant, «De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos», en *Escritos políticos*, pp. 259-260.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 260.

⁵⁷⁵ Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la libertad*, 1988, p. 191.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 205.

⁵⁷⁷ Isaiah Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la libertad política*, 1988, p. 39.

En este ámbito, Berlin distinguirá dos sentidos en el término libertad: el sentido negativo y el positivo. El sentido negativo del término libertad hace referencia a «ser libre de», se trata de tener un espacio libre de interferencias externas, en el que cada individuo es dueño de sí mismo. Berlin apela a Hobbes, para quien «un hombre libre es aquel que no tiene ningún impedimento para hacer lo que quiere hacer». Por su parte, la libertad en sentido positivo equivale a «ser libre para algo». Este sentido de la libertad consiste en que el individuo tenga, en tanto que ser autónomo, el control de su propia vida.

Arendt criticará estas ideas de libertad de los modernos, puesto que para ella la libertad aparece ligada a la noción de acción de participación en los asuntos públicos, y no en abstenerse de participar en los asuntos que conciernen a todos los ciudadanos. Es evidente que para la mentalidad moderna la libertad no se traduce en más participación como pensaban los antiguos, y como de algún modo, aunque con matices, defendería Arendt, sino que para esta mentalidad la libertad está ligada a la idea de respeto de derechos, de disfrute de la vida privada. De este modo frente a la idea de democracia directa, propia de la democracia ateniense, se establece una democracia representativa.

Por otro lado, si bien la libertad moderna es una conquista histórica, ya que supone la exigencia de preservar los derechos individuales frente a los abusos de Estado, fomenta y promueve una comunidad que se fundamenta en un individualismo posesivo. Crawford Macpherson sostendrá que el advenimiento de la Edad Moderna traerá consigo una defensa del individualismo posesivo, una concepción del ser humano según la cual uno es el único propietario de su persona, de sus capacidades físicas e intelectuales, así como todos aquellos productos que se deriven de estas capacidades, sin que debamos nada a nadie. Esto nos lleva a una concepción de la sociedad, entendida como una asociación de individuos propietarios cuyas únicas relaciones se remiten a relaciones mercantiles, en la que los únicos intercambios son los de bienes y servicios, y cuyo fin o bien último no es otro que el beneficio particular. Frente a este modo de entender el individuo y la sociedad, subyace el modelo del individualismo altruista, modelo mucho más cercano, aunque con matices, a lo que defendería Arendt. La sociedad no estaría formada por propietarios, sino por individuos que cooperan en vistas a un bien común, el egoísmo individualista es sustituido por el altruismo comunitarista, el interés privado por el interés público, las relaciones comerciales por las relaciones solidarias, el intercambio de bienes y servicios por relaciones comunicativas.

Tras esta exposición de ideas en torno a dos concepciones distintas de la libertad debe señalarse que si en ellas es posible encontrar coincidencias con la idea de libertad que defiende Arendt. No podemos olvidar que lo que nuestra autora persigue es rehabilitar el verdadero sentido político de la libertad. A este respecto, Arendt afirmará que «la tradición filosófica (...)

distorsionó, (...) la idea misma de libertad (...), transportándola de su terreno original, el campo de la política y de los asuntos humanos en general, a un espacio interior, la voluntad...»⁵⁷⁸. En este pequeño fragmento, Arendt distingue, a mi juicio entre libertad filosófica y libertad política. Me parece acertado traer aquí la distinción que Montesquieu hace entre libertad filosófica y libertad política. «La libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera. En un estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y no estar obligado a hacer lo que no se debe querer»⁵⁷⁹.

En otro lugar de la misma obra, con respecto a la libertad filosófica y frente a la libertad política Montesquieu afirma que «la libertad filosófica consiste en el ejercicio de la voluntad propia, o, al menos (si es posible abarcar todos los sistemas), en la opinión que cada uno tiene de que ejerce su voluntad. La libertad política consiste en la seguridad, o al menos en la opinión que se tiene de la propia seguridad»⁵⁸⁰. Como hemos podido apreciar en estas dos citas de Montesquieu, y en relación a las ideas que Arendt subraya en este ensayo sobre la libertad, en la libertad filosófica la voluntad se constituye como el principio ontológico del querer; por el contrario, en la libertad política será la acción el principio ontológico de la política. En este sentido la libertad de la voluntad, la libertad interior se piensa en contraposición con la libertad política. La libertad interior se vincula con la idea de aislamiento, de soledad, de retirarse de las cosas mundanas; por el contrario, la libertad política se vincula con la idea de pluralidad. «La libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella la vida política no tendría sentido. La *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción»⁵⁸¹. Pluralidad, libertad, política, acción son ideas que han de ser pensadas en una relación de coimplicación. En Arendt, el espacio de aparición propio de la libertad, será la política, su ejercicio vendrá garantizado por la *praxis*, por la acción.

La identificación arendtiana entre política y libertad se opone frontalmente a las tesis liberales clásicas. A través de una serie de reflexiones en voz alta nos ilustra sobre la oposición liberal a la tesis arendtiana de que la libertad y política son las dos caras de la misma moneda. «Al fin y al cabo, ¿no estaba en lo cierto aquel credo liberal que decía “cuanta menos política, más libertad»? ¿No es verdad que cuanto menor sea el espacio ocupado por lo político, mayor será el campo que quede a la libertad? (...) ¿Cómo de una manera u otra todos creemos, no es verdad, que la política es compatible con la libertad sólo porque garantiza una posible liberación de la política y en la mediada en que lo hace?»⁵⁸². Las tesis liberales apelarán a una concepción de la libertad entendida como no interferencia de otros individuos; por su parte, la política se

⁵⁷⁸ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, p. 157.

⁵⁷⁹ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Alianza, Madrid, 2012, p. 204.

⁵⁸⁰ *Ibidem.*, p. 241.

⁵⁸¹ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 158.

⁵⁸² EPF, p. 161.

concebirá no como la búsqueda del bien común, sino como un medio de equilibrar los diferentes intereses. La concepción liberal del Estado limitará sus competencias a la «decisión sobre las controversias entre los individuos». El fin de la comunidad política no será otro que la protección de derechos y libertades a través de leyes, sanciones y la actividad de jueces y policías. Por consiguiente, la participación política del Estado se reduce a la seguridad pública y la promoción de bienes públicos. La actividad más importante de los individuos no es la política, sino la economía; el espacio de aparición no será el ágora, sino el mercado. Hume afirmará que el verdadero origen del estado es la violencia, para Adam Smith, el Estado surge del conflicto de intereses entre distintos grupos de individuos de la sociedad. Los individuos actúan movidos por el interés personal y por la propensión a los intercambios. El fin del Estado no puede ser otro que el de garantizar la justicia, la seguridad de la propiedad. La democracia no consistirá ni en la deliberación, ni en la participación directa; sino que la democracia se reduce a un mecanismo de toma de decisiones colectivas que encuentran su fundamento en las decisiones individuales.

Al hilo de lo que venimos diciendo, Arendt afirmará: «no tenemos que ir más allá de los pensadores políticos de los siglos XVII y XVIII, que con frecuencia identificaron sencillamente la libertad política con la seguridad. El objetivo supremo de la política, «el fin del gobierno», era garantizar la seguridad; a su vez, la seguridad hace posible la libertad, y la palabra «libertad» designaba una quintaesencia de actividades que se producían fuera del campo político»⁵⁸³. Si durante la modernidad, tal y como nos dice Arendt, el criterio decisivo siguió siendo la seguridad, no es menos cierto que este debate entre libertad-seguridad sigue estando vigente en nuestra sociedad contemporánea.

En el pacto hobbesiano, los individuos que suscriben el contrato quedan «sujetos» al que han transferido su derecho de autogobernarse, pierden su libertad a cambio de la seguridad. El resultado del pacto hobbesiano es el Leviatán, un «artificio» creado por los hombres con la finalidad de servir a la seguridad de sus intereses privados. El poder propio del Leviatán es la «soberanía», otra categoría política clave que Arendt criticará, pues sus características como ahora veremos, destruye una de las condiciones claves de su concepción de la acción como principio ontológico de la política, a saber, la pluralidad. En Hobbes, el poder del Leviatán ha de ejercerse con toda su extensión, debe ser «indivisible» e «inalienable», algo en lo que ya había reparado Bodino al definir la soberanía en su República como «La soberanía es «el poder supremo entre ciudadanos y súbditos no limitado por ley». Este poder se concreta en la capacidad de legislar, de nombrar magistrados y autoridades, de declarar la guerra. La soberanía se caracteriza por ser inalienable, indivisible y absoluta.

⁵⁸³ EPF, p. 162.

Para Arendt, la *polis* griega será el único escenario posible donde el hombre pueda representar el drama de la libertad: «la polis griega fue, en tiempos, precisamente esa «forma de gobierno» que daba a los hombres un espacio para sus apariciones, un espacio en el que podía actuar, una especie de teatro en el que podía mostrarse la libertad»⁵⁸⁴. La razón de ser de la *polis* griega será ofrecer un espacio donde pueda aparecer la libertad, la *polis* griega será: «el campo en el que la libertad es una realidad mundana, expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla, a los que se recuerda y convierte en narraciones antes de que, por último se incorpore al gran libro del relato de la historia humana»⁵⁸⁵. La *polis* será el espacio de aparición del discurso y la acción, será el espacio de la narración y la memoria. Se trata de recuperar las condiciones donde de la pluralidad se hace posible, de dar cuenta de que la política es sólo posible entre personas que viven juntas. «La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres»⁵⁸⁶. «La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos»⁵⁸⁷—dice Arendt—.

La libertad será la respuesta a la pregunta por el sentido de la política. «¿Tiene la política todavía algún sentido?»⁵⁸⁸. Pregunta a la que Arendt responderá: «el sentido de la política es la libertad»⁵⁸⁹. Es evidente la interrelación existente entre libertad y política.

La Revolución Francesa y la Revolución Norteamericana, el gran imaginario político-jurídico de la modernidad, recibirán como legado el testamento de la libertad política que tiene lugar en la *polis* griega. Así, Arendt, en su obra *Sobre la revolución*, escribirá: «emplearon el término libertad con un acento nuevo y, hasta entonces, casi desconocido sobre el carácter público de la libertad, lo que nos indica que ellos entendían por libertad algo completamente diferente de la libertad libre o el pensamiento libre (...) Su libertad pública no era un fuero interno (...) era el espacio público construido por el hombre o la plaza pública que la Antigüedad ya había conocido como el lugar donde la libertad aparece y se hace visible a todos»⁵⁹⁰.

Los revolucionarios modernos identificaron la libertad con la participación en los asuntos públicos. A esta «libertad» la denominaron «felicidad pública». «A esta libertad la llamaron más tarde «felicidad pública» y consistía en el derecho que tiene el ciudadano a acceder a la esfera pública, a participar del poder político —a ser «participe en el gobierno», según la notable frase de Jefferson—»⁵⁹¹.

⁵⁸⁴ EPF, p. 166.

⁵⁸⁵ Ibidem, p. 167.

⁵⁸⁶ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 45.

⁵⁸⁷ Ibidem.

⁵⁸⁸ Ibidem, p. 61.

⁵⁸⁹ Ibidem.

⁵⁹⁰ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, p. 195.

⁵⁹¹ Ibidem, p. 201.

Sin embargo, Arendt afirma que la tradición filosófica sostendrá que la libertad se da cuando el hombre abandona el espacio de la política. A esta afirmación subyace la oposición entre *biòs theorétikós* y *biòs políticos*: “nuestra tradición filosófica del pensamiento político, empezando por Parménides y Platón, se fundó de modo explícito en la oposición a esa *pólis* y a su ciudadanía. La forma de vida elegida por el filósofo se entendía como antítesis de *biòs politikós*, forma política de vida. Por tanto, la libertad, el centro mismo de la política tal como la entendían los griegos, era una idea que casi por definición no entraba en el marco de la filosofía griega.”⁵⁹²

Montesquieu —dirá Arendt— nos advierte que el concepto cristiano de libertad (libre albedrío y libertad serán sinónimos) y el concepto filosófico de libertad (la libertad exige el ejercicio de la voluntad) no eran adecuados para los objetivos de la política. Para Montesquieu, la libertad política, tal y como anteriormente hemos apuntado, consistirá en que cada uno pueda hacer lo que debe querer.⁵⁹³ Como para los antiguos la libertad requiere o presupone la capacidad de hacer.⁵⁹⁴ Este «hacer» hay que entenderlo en el sentido de actuar, de «*praxis*» y no de «*poiesis*».

La relación entre «libertad» y «capacidad humana de libertad» es objeto de rechazo de Arendt. Para ella, la identificación de la libertad con la voluntad trajo consecuencias negativas desde el punto de vista político. La fuerza de la voluntad se expresará políticamente en un «yo quiero» ávido de poder y dominio, que en palabras de Arendt expresa una forma de gobierno tiránica cuyo fundamento último se halla en la expresión filosófica «yo pienso». «El hecho de que el quiero se haya vuelto tan hambriento de poder, de que la voluntad y las ansias de poder prácticamente se hayan identificado, quizá se deba a que se hayan experimentado por primera vez en su impotencia. De todos modos, la tiranía —única forma de gobierno del yo quiero— debe su crueldad ávida a un egotismo ausente por entero de las utópicas tiranías de la razón, con las que los filósofos querían coaccionar a los hombres y concebían según el modelo del pienso»⁵⁹⁵.

Para Arendt, en la sustitución de la acción por la fuerza de la voluntad, y de la libertad por el libre albedrío, la libertad pasará a ser soberanía. La identificación de libertad y soberanía traerá funestas consecuencias para la teoría política. No en vano Arendt, lectora de Rousseau, realizará una crítica a la noción de «voluntad general» como expresión de soberanía. Para Arendt, Rousseau, al igual que Hobbes, es un filósofo de la voluntad, de la subjetividad, expresada en términos políticos en la noción de «voluntad general». En Rousseau, la «voluntad general» supone la reducción de la pluralidad a la unidad. La «voluntad general» es, ante todo, voluntad de unidad, negación de la pluralidad. La voluntad del cuerpo político se apoya en el principio de

⁵⁹² EPF, p. 170.

⁵⁹³ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, p. 204.

⁵⁹⁴ EPF, p. 173.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 175.

identidad que niega el disenso interno dentro del cuerpo político, la «voluntad general» se encarnará en la categoría política de lo «Absoluto».

El proyecto político de la modernidad se caracterizará por fundar la política en la facultad de la voluntad, en la identificación del poder y soberanía, en la identificación de libertad y soberanía. Al respecto, Arendt dirá: «políticamente, la identificación de libertad y soberanía es quizá la más perniciosa y peligrosa consecuencia de la ecuación filosófica de la libertad y libre voluntad. Porque o lleva a la negación de la libertad humana —los hombres, sean lo que sean, nunca son soberanos— o bien a la idea de que la libertad de un solo hombre, de un grupo, o de un cuerpo político se puede adquirir únicamente al precio de la libertad y de la soberanía de todos los demás»⁵⁹⁶.

Para Arendt, la libertad se identificará con la acción, con la capacidad de tomar la iniciativa, de iniciar algo nuevo, de comenzar algo nuevo. «Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (...) poner algo en movimiento (...) El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable»⁵⁹⁷. En este fragmento además de identificar la libertad con la acción, se pone de manifiesto algunas notas características de la acción: inesperada, imprevisible, novedosa, improbable, contingente, etc. Todo lo contrario a una acción no libre, previsible, necesaria, probable, sujeta a control y experimentación. En este sentido, la libertad se caracteriza por las notas de acción, novedad, iniciativa, espontaneidad, milagro, etc.⁵⁹⁸ Hemos relacionado la categoría de la libertad con la de acción, aunque aún cabe realizar una vinculación más, cabe relacionar la categoría de la acción con la de natalidad. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt concluye con unas palabras finales que anticipan la idea de natalidad, que retomará en *La condición humana* y en *La vida del espíritu*, inspirada por la cita agustiniana que reza así: «*Initium ut esse homo creatus est*». El inicio, el comienzo de algo encuentra su fundamento en la idea de natalidad. La acción y la libertad aparecen con la idea de natalidad. De este modo, la categoría de la natalidad se constituye como principio ontológico-político en el pensamiento de Arendt: «el milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción»⁵⁹⁹.

⁵⁹⁶ EPF, pp. 176-177.

⁵⁹⁷ CH, p. 235.

⁵⁹⁸ Véase, Beiner, R. «Action, natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom», en Pelcynsky, Z. y Gray, J., (eds) *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, St. Martin Press, New York, 1984, pág. 355. Citado en Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, p. 186.

⁵⁹⁹ Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, p. 324.

Por tanto, siempre que los hombres se unan para hablar, discutir, deliberar sobre asuntos públicos, para actuar concertadamente (aquello que entenderíamos por Poder, desde el punto de vista arendtiano) y comenzar, iniciar algo nuevo, estará naciendo un espacio para la libertad.

Una comprensión político-etimológica de los términos griegos *prattein* y *argein* y sus homólogos en latín, *agere* y *gerere*, hará que veamos con más claridad la significación política de lo que Arendt entiende por “actuar” y su relación con la libertad. El término *argein* se relaciona con principio, con causa, aquello de lo cual todo procede. Abarcaría la idea de empezar, guiar y mandar, algo inherente a la experiencia de libertad. «La palabra griega *argein*, que abarca los campos de empezar, guiar y mandar, es decir, las cualidades sobresalientes del hombre libre, da testimonio de una experiencia en la que ser libre y la capacidad de comenzar algo nuevo coincidían»⁶⁰⁰.

En latín, *agere* y *gerere*, se relacionan con poner algo en movimiento, con continuidad, duración y permanencia. En el mundo romano, libertad y comienzo también son categorías relacionadas, aunque enraizadas en la idea de fundación.⁶⁰¹

⁶⁰⁰ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 178.

⁶⁰¹ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 179: «Los historiadores romanos siempre se sintieron comprometidos con el comienzo de la historia romana, porque ese comienzo contenía el elemento auténtico de la libertad romana y por tanto constituía su historia política; fuera lo que fuese lo que iban a narrar, empezaban ab urbe condita, desde la fundación de la ciudad, la garantía de la libertad romana».

CAPÍTULO V. DE LA REVOLUCIÓN SOCIAL A LA REVOLUCIÓN POLÍTICA. SOBRE LA REVOLUCIÓN

1. Introducción

En *Sobre la revolución* Arendt estudia los dos grandes imaginarios jurídico-políticos de la modernidad: la Revolución Francesa y la Revolución Norteamericana. Contiene un análisis de la guerra como fenómeno vinculado a la violencia y analiza los órganos de participación que llevaron a los bolcheviques a la conquista del poder en Rusia.

La tesis que defenderá Arendt en esta obra con respecto a la «cuestión social» provocará un alud de críticas, pues al desvincular la «cuestión social» del fenómeno revolucionario, afirmando además que éste desvirtúa el verdadero sentido de la revolución, le valió el reproche de sectores marxistas. Sin embargo no todas las críticas procedieron del ala marxista. Robert Nisbet, por su parte, también criticará la idea defendida por Arendt de que la Revolución Norteamericana fue una revolución esencialmente política, negando así la idea en esta revolución de una presencia de conflictividad social⁶⁰² La obsesión arendtiana de la búsqueda de un sentido «puro» de la política le llevará a numerosas críticas y malentendidos.

Una vez más, y tal y como sostiene Simona Forti⁶⁰³, la cuestión metodológica irritó tanto historiadores de la revolución americana, como a los de la francesa.⁶⁰⁴

También puede criticarse a Arendt, su parcialidad, por su posicionamiento a favor de la revolución norteamericana frente a la francesa. En ese sentido, y siguiendo de nuevo a Simona Forti, «no es menos cierto que la obra arendtiana, si se examina exclusivamente desde el punto de vista del análisis histórico y sociológico puede ser criticada por su parcialidad»⁶⁰⁵. André Enegren⁶⁰⁶ sostendrá que Arendt tomará la revolución americana como modelo-tipo de revolución, y en ese sentido podemos leer que Arendt «quiere presentar una imagen de América excesivamente íntegra y, sobre todo, liberada de aquéllos gérmenes de deficiencias que, a su parecer, conlleva, por el contrario, la Revolución Francesa desde el comienzo»⁶⁰⁷.

Otros verán en esta obra una muestra de su propuesta metodológica, «se podría también argumentar que las tesis de *Sobre la revolución* son un ejemplo concreto de aplicación del

⁶⁰² Nisbet, R., “Hannah Arendt and the American Revolution”, en *Social research*, XLIV, 1, 1977, pp. 63-79.

⁶⁰³ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 285.

⁶⁰⁴ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Cátedra, Madrid, p. 285: «su tratamiento, en efecto, parece hacer auténticas y verdaderas incursiones en diferentes campos interdisciplinares, como si lo que le interesase fuera captar puntos de partida para un análisis que después abandona, una vez utilizados como base par una trama teórica tan compleja como negligente con los detalles históricos».

⁶⁰⁵ Ibidem.

⁶⁰⁶ André Enegren, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984.

⁶⁰⁷ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 285.

«método» narrativo y de su potencial crítico respecto a una explicación histórica que se ve avalada por la «secuencialidad causal»⁶⁰⁸.

Sobre la revolución puede admitir muchas lecturas; sin embargo, nosotros creemos que se debe leer como un texto de teoría política, un texto en el que podemos encontrar las principales categorías políticas que fundamentan la propuesta teórica de Hannah Arendt. A través de un análisis jurídico-político de las principales revoluciones de la modernidad, Arendt repiensa algunas de las categorías políticas más importantes: acción, libertad, revolución, etc.

2. El siglo del mal: guerras y revoluciones

Arendt comienza su obra *Sobre la revolución* con una caracterización de lo que algunos bautizaran como «el siglo del mal», el siglo más violento de la historia. No en vano, Arendt afirmó que «el problema del mal sería la cuestión clave intelectual del siglo XX de la Europa de la posguerra»⁶⁰⁹.

Afirmará Arendt que las guerras y las revoluciones han caracterizado la topografía del siglo XX. La guerra y la revolución son, en opinión de Arendt, los temas políticos fundamentales de nuestro siglo, y se sorprende de cómo en los últimos tiempos la idea de la libertad aparece vinculada con la de conflictos bélicos y violencia: «Si constituye un motivo de asombro ver cómo hasta el propio nombre de la libertad pudo desaparecer del vocabulario revolucionario, no ha sido menos sorprendente comprobar cómo en los años recientes se ha introducido la idea de libertad en el seno de los debates políticos del momento: la discusión acerca de la guerra y del empleo justificado de la violencia»⁶¹⁰.

Para Arendt, las guerras son un fenómeno más antiguo que las revoluciones, fenómeno más moderno, del cual la francesa y la americana representarían los modelos tipo. Además, a diferencia de las revoluciones, las cuales siempre han estado relacionadas con la idea de libertad, el fin de las guerras pocas veces han tenido que ver con esta idea.

Para Arendt, la *polis* griega, su añorada *polis* griega, constituye un ejemplo clave para demostrar que las relaciones políticas no están sujetas, por lo general, a la violencia: «La *polis* griega, la ciudad-estado, se definió a sí misma como un modo de vida basado exclusivamente en la persuasión y no en la violencia»⁶¹¹. Frente a la *polis* griega, en la antigua Roma podemos encontrar las primeras justificaciones de la guerra. La política expansionista, la defensa de intereses, la conservación del poder, no son las principales causas que desencadenaron los

⁶⁰⁸ Ibidem. p. 286.

⁶⁰⁹ Hannah Arendt, «Nightmare and Flight», *Partisan Review*, XII/2, 1945, trad. cast. en *Ensayos de Comprensión*, Madrid, Caparrós, pp. 167-168.

⁶¹⁰ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza Madrid, 2013, p. 14.

⁶¹¹ Ibidem, p. 15.

grandes conflictos bélicos, sino que se consideraron «necesidades» motivos legítimos para emprender una guerra.

Si bien la idea de la guerra se vincula con la violencia, el dominio, la expansión, el mantenimiento del poder; es conveniente constatar como dice Arendt que, «el argumento de la libertad no aparece entre las tradicionales justificaciones de la guerra como recurso último de la política internacional»⁶¹². Sin embargo, es importante recordar nos dice Arendt que la libertad reintroduce en la discusión sobre la guerra con la finalidad de justificar lo que no podía ser justificado mediante la razón: «La libertad ha aparecido en medio del debate acerca de este debate como un *deus ex machina*, a fin de justificar lo que ya no es justificable mediante argumentos racionales»⁶¹³.

Para Arendt, aunque podamos distinguir entre guerra y revolución, es evidente que la violencia constituye el marco donde tanto las guerras como las revoluciones se desenvuelven. La violencia constituye el común denominador de ambas realidades.

La postura política de Arendt al respecto es clara. La violencia no tiene nada que ver con la política. Donde existe violencia, existe dominación, sumisión, pero no política, ni siquiera poder. La política para Arendt es palabra y acción. El hombre, dirá Arendt siguiendo a Aristóteles, es un ser político, un animal que posee *logos*, lo que le permitirá distinguir entre lo justo y lo injusto, entre lo bueno y lo malo, entre lo correcto y lo incorrecto. En palabras de Arendt, «allí donde la violencia es señora absoluta, como por ejemplo en los campos de concentración de los regímenes totalitarios, no solo se callan las leyes (...) sino que todo y todos deben guardar silencio. A este silencio se debe que la violencia sea un fenómeno marginal en la esfera de la política (...) Lo importante aquí es que la violencia en sí misma no tiene capacidad de la palabra (...) debido a esta incapacidad para la palabra, la teoría política tiene muy poco que decir acerca del fenómeno de la violencia y debemos dejar su análisis a los técnicos»⁶¹⁴.

De lo que podemos extraer las siguientes ideas de la propuesta política arendtiana: en primer lugar, la política no tiene nada que ver con la violencia, en segundo lugar, la política consiste en la palabra y la acción, en tercer lugar, la violencia y el dominio responden a una cuestión técnica, su modelo de racionalidad es el de medios-fines, la razón instrumental; por el contrario, en la propuesta arendtiana de la política, el modelo es el dialógico, la acción es comunicativa.

La violencia es un fenómeno que ha desempeñado un papel fundamental en las guerras y revoluciones; sin embargo, tanto las guerras como las revoluciones han de pensarse al margen

⁶¹² Ibidem, pp.16-17.

⁶¹³ Hanna Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 14.

⁶¹⁴ Ibidem, p. 26.

de la esfera política. Arendt nos recuerda que durante el siglo XVII, en las teorías contractualista, se describe un estado prepolítico, un estado anterior a la aparición del estado, donde reina e impera la guerra y la violencia. Esta ficción jurídico-política recibe el nombre de «estado de naturaleza», un estado como lo definió Hobbes de «guerra de todos contra todos», un «estado de violencia» cuyo fundamento reside en una concepción pesimista de la naturaleza humana. Arendt sostendrá por medias leyendas históricas, la relación existente entre el origen de las revoluciones y el fenómeno de la violencia:

«Caín mató a su hermano Abel, y Rómulo mató a Remo; la violencia fue el origen y, por la misma razón ningún origen puede realizarse sin apelar a la violencia, sin la usurpación»⁶¹⁵. Estos relatos «han pervivido a través de los siglos con la fuerza que el pensamiento humano logra en las raras ocasiones en que produce metáforas convincentes o fábulas universalmente válidas»⁶¹⁶.

Arendt afirmará que la estrecha relación que existe entre la fundación política y la violencia es algo aceptado a través de la historia de la teoría política. No en vano llega a decir que «la fábula que se expresó claramente: toda fraternidad de la que hayan sido capaces los seres humanos ha resultado del fratricidio, toda organización política que hayan podido construir los hombres tiene su origen en el crimen. La convicción de que «en el origen fue el crimen»—de la cual es simple paráfrasis, teóricamente purificada, la expresión «estado de naturaleza»— ha merecido tanta aceptación respecto a la condición de los asuntos humanos como la primera frase de San Juan —«En el principio fue el Verbo»— ha tenido para los asuntos de la salvación»⁶¹⁷.

En este fragmento, Arendt parece estar apuntando una tesis largamente defendida por los teóricos de la política: la violencia como origen del poder político. Algo con lo que sabemos que Arendt discrepa, pues sitúa la violencia al margen de la política.

Tras este pequeño análisis que intentaba poner en relación las guerras y las revoluciones con el fenómeno de la violencia, ahora Arendt pasa a pensar la categoría de la revolución para poder determinar su significado e importancia política en la modernidad.

3. Libertad, poder y revolución

Arendt intentará poner en relación la categoría de revolución con las de libertad y poder. Para lo cual empieza por definir la noción de «revolución» En primer lugar, Arendt afirmará que la revolución no puede ser entendida como una simple mutación, como un simple cambio. Para

⁶¹⁵ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 28.

⁶¹⁶ Ibidem.

⁶¹⁷ Ibidem.

ella, las revoluciones modernas no tendrán nada en común con la «*mutatio rerum*» de la historia romana, o con la lucha civil que perturbaba la vida de la *polis*»⁶¹⁸.

Sin embargo, la cuestión social ha jugado un papel importante en las revoluciones modernas, la importancia de los motivos económicos en el fenómeno revolucionario se encuentra ya en Aristóteles. «Nadie puede negar el papel importantísimo que la cuestión social ha desempeñado en todas las revoluciones y nadie puede olvidar que Aristóteles, cuando se disponía a interpretar y explicar la «*metabolai*» de Platón, ya había descubierto la importancia de lo que ahora llamamos motivación económica»⁶¹⁹. La cuestión social, en opinión de Arendt, adquiere importancia en la modernidad cuando los hombres empiezan a cuestionarse que el tema de la pobreza sea algo inherente a la propia condición humana.

Arendt coincide con Condorcet, en la idea de que la libertad es la meta del proceso revolucionario. «La palabra «revolución» puede aplicarse únicamente a las revoluciones cuyo objetivo es la libertad»⁶²⁰. Arendt vinculará el significado del término revolución al de libertad, y en su intento de reconceptualización del término «revolución», distinguirá claramente entre libertad y liberación, pues para nuestra autora se trata de dos términos distintos. Para Arendt, la comprensión del fenómeno revolucionario en la modernidad está ligado a la idea de libertad, y ésta ha de entenderse como un nuevo comienzo, un nuevo origen, un nuevo inicio, idea que a su vez se halla vinculada con otra categoría política arendtiana de primer orden: la idea de natalidad.

Con la finalidad de pensar la idea de la libertad y la comprensión del fenómeno revolucionario en la modernidad, y así poder evitar errores de comprensión, Arendt establecerá una distinción conceptual entre libertad y liberación: «Quizá sea un lugar común afirmar que la liberación y la libertad no son la misma cosa, que la liberación es posiblemente la condición de la libertad, pero que de ningún modo conduce directamente a ella; que la idea de libertad implícita en la liberación sólo puede ser negativa y, por tanto, que la intención de liberar no coincide con el deseo de libertad»⁶²¹.

En opinión de Arendt esto se debe a dos motivos principalmente: en primer lugar, al exagerado papel que ha tenido el término liberación; y en segundo lugar, al papel ambiguo y polémico que el término libertad ha tenido en la historia del pensamiento filosófico y político. Consecuentemente, para Arendt, la libertad ha sido erróneamente interpretada por la teoría

⁶¹⁸ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, pp. 29-30.

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 30. Conviene también detenerse en la obra de Aristóteles, *Política*, donde nos describe las principales causas de los derrocamientos de los gobiernos.

⁶²⁰ Condorcet: *Sur le sens du mot révolutionnaire*, en *Oeuvres*, 1847-1849, vol. XII. Citado en Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 42.

⁶²¹ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 43.

política. En ese sentido, Arendt afirma que: «De este modo, ha llegado a ser casi un axioma, incluso en la teoría política, entender por libertad política no un fenómeno político, sino, por el contrario, la serie más o menos amplia de actividades no políticas que son permitidas y garantizadas por el cuerpo político a sus miembros»⁶²².

Arendt, lejos de defender una visión de la política representativa e indirecta, sostendrá que la política es acción, participación directa en los asuntos públicos. De ahí que la libertad como fenómeno político ha de pensarse desde la contemporaneidad del nacimiento de la *polis* griega. Las ciudades-estado griegas, frente a la idea de verticalidad del poder en la modernidad, representan la idea de horizontalidad del poder, son una forma de organización política en la que los ciudadanos conviven al margen del poder, sin una separación o división entre gobernantes y gobernados. La *isonomía* expresa esta idea de ausencia de poder, de igualdad ante la ley. Ahora bien, esta igualdad conviene matizarla, no se trata de una igualdad de condiciones, se trata de una igualdad entre iguales, la *isonomía* garantizaba la igualdad, pero no porque todos los hombres fueran iguales; sino todo lo contrario, porque los hombres, por naturaleza, eran desiguales; la polis, lejos de ser una entidad natural, es un artificio político creado por acuerdo, nomos, con la finalidad de igualar a los que son desiguales. La igualdad sólo es posible en la esfera política, en la esfera pública; la libertad y la igualdad no son algo natural, sino artificial. Para los griegos la libertad sólo era posible entre los iguales, la existencia de un hombre libre requería la presencia de otro, la libertad requiere de un espacio de aparición, un espacio que transitará del ágora al mercado.

Para Arendt, la libertad en el sentido moderno, vinculada al fenómeno revolucionario, parece tener poco en común con lo que acabamos de decir, de ahí que Arendt afirme que:

«La libertad política en términos modernos, tratando de comprender en qué pensaban Condorcet y los hombres de las revoluciones cuando pretendían que la revolución tenía como objetivo la libertad y que el nacimiento de ésta suponía el origen de una historia completamente nueva»⁶²³. La libertad se entendió en términos de derechos inalienables (vida, libertad y propiedad), como libertad de movimiento, de circulación.

Para Arendt, la idea de natalidad, de comienzo de algo nuevo, de capacidad para comenzar algo nuevo será el fundamento de las revoluciones de la modernidad. Afirma: «Sólo podemos hablar de revolución cuando ésta presente este *«pathos»* de novedad y cuando ésta aparece asociada a la idea de libertad»⁶²⁴.

⁶²² Ibidem, p. 44.

⁶²³ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza Madrid, 2013, p. 47.

⁶²⁴ Ibidem, p. 52.

En su afán de comprender el fenómeno revolucionario, acude Maquiavelo, a quien considera determinante por ser el primer teórico de la política que reflexionó sobre el hecho de fundar un cuerpo político permanente, duradero e inmutable. De ahí que Arendt subraye el hecho de que: «El interés principal de Maquiavelo por las innumerables mutazioni, variazioni y alterazioni, que abundan en su obra podría interpretarse erróneamente su doctrina como una «teoría del cambio político», era precisamente consecuencia de su interés por lo inmutable, lo invariable y lo inalterable, es decir, lo permanente y lo perdurable»⁶²⁵. La importancia de Maquiavelo es tal para la empresa que estamos tratando que el propio Robespierre diría: «El plan de la Revolución francesa estaba escrito en línea generales en los libros de (...) Maquiavelo». Es innegable la importancia de las ideas de Maquiavelo en torno al fenómeno revolucionario que tuvo lugar en las pequeñas ciudades-estado de Italia durante el Renacimiento.

A su vez, el origen del término «revolución» hay que buscarlo en el campo de la astronomía. Este término alcanzó una gran importancia gracias a la obra de Copérnico *De revolutionibus orbium coelestium*. En el uso científico se conservó el significado latino, designando el moviendo regular sometido a leyes. En él no aparecían las notas ni de novedad ni de violencia; el término indica un movimiento recurrente y cíclico. Este sentido del término «revolución» se encuentra muy alejado del que le asignaban los revolucionarios, para quienes la palabra «revolución» describía el fin de un orden y el inicio de un nuevo orden.

En el siglo XVII, el término «revolución» utilizado en sentido político designaba un movimiento de retroceso a un punto preestablecido. Así, la palabra «revolución», tal y como afirma Arendt, se utilizó por primera vez en Inglaterra en 1660, a propósito de la restauración de la monarquía⁶²⁶. Así pues, dicho término parece significar más que ruptura y distanciamiento, una vuelta al principio, a lo que ya era, a la recuperación de los valores antiguos. Según Arendt, que el término «revolución» significase originariamente restauración, no debe interpretarse como una cuestión de extrañeza semántica. Las revoluciones de los siglos XVII y XVIII, revoluciones que han de concebirse bajo el espíritu de la Edad Moderna, se concibieron como restauraciones.

Las Revoluciones americana y francesa estaban dirigidas en sus comienzos por hombres firmemente convencidos de que su misión era restaurar un antiguo orden de cosas que había sido perturbado y violado por el abuso del gobierno colonial o por la monarquía absolutista.

Arendt subrayará el pathos de la novedad como característica presente en los hombres de la revolución. En opinión de Arendt, el uso actual del término «revolución» surge con la

⁶²⁵ Ibidem, pp. 54-55.

⁶²⁶ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 67.

Revolución francesa. En ese sentido, Arendt escribiría que «fue la Revolución francesa, no la americana, la pegó fuego al mundo y, en consecuencia, fue del curso de la revolución francesa, no del de la americana, ni de los actos de los padres fundadores, de donde el uso actual de la palabra «revolución» recibió sus connotaciones y resonancias a través del mundo, sin excluir a los Estados Unidos».

4. Lo social y la revolución

En el capítulo que Arendt dedica a «la cuestión social» destaca la importancia que la relación dialéctica entre necesidad-libertad tiene en el proceso revolucionario, al tiempo que subraya el peso de que «la cuestión social» (que identificaron la pobreza) en el proceso revolucionario: «La realidad que corresponde a este simbolismo moderno es lo que, desde el siglo XVIII, hemos convenido en llamar la cuestión social, es decir, lo que más llano y exacto podríamos llamar el hecho de la pobreza»⁶²⁷

Para Arendt esta categoría de pobreza tiene una significación política de primer orden en relación con los procesos revolucionarios de la modernidad. Pues, en primer lugar, la pobreza nos sitúa en un nivel de absoluta necesidad, de miseria. Lejos de perseguir objetivos políticos, el hombre buscará salir de esa situación de necesidad, de liberarse de la presión de lo natural. La meta, pues, lejos de ser la libertad, será la de satisfacer las necesidades básicas. En esta situación, lo social es prioritario a lo político, además de ser una de las causas que desencadenan el fenómeno revolucionario.

Arendt verá en la pobreza una de las razones principales que llevaron a identificar libertad con la liberación de la necesidad: «La pobreza es abyecta debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad, según la conocen todos los hombres a través de sus experiencias más íntimas y al margen de toda especulación»⁶²⁸.

Para Arendt esta necesidad fue la que condujo a la Revolución francesa al fracaso, convirtiendo la liberación de las necesidades en el primer objetivo de la revolución, lo que hizo que lejos de ser una revolución política, fuese una revolución social, alejándose del verdadero espíritu revolucionario de conquista de la libertad. Arendt escribirá al respecto que «no fue la conspiración de reyes y tiranos, sino la conspiración, mucho más poderosa de la necesidad y la pobreza la que distrajo los esfuerzos de los revolucionarios y evitó que sonase «la hora histórica». Mientras tanto, La Revolución había cambiado de dirección; ya no apuntaba a la

⁶²⁷ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 93.

⁶²⁸ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, pp. 93-94.

libertad; su objetivo se había transformado en la felicidad del pueblo»⁶²⁹. No podemos olvidar que la felicidad ha sido entendida, sobre todo en la modernidad, como algo privado.

Arendt destacará que la evolución de los acontecimientos revolucionarios en Francia, virarían en la progresiva eliminación del «espacio público». La irrupción de «lo social» habría desnaturalizado, en opinión de Arendt, la esencia del proceso revolucionario.

Si bien Marx, es uno de los teóricos que en opinión de nuestra autora, más ha contribuido al estudio de las revoluciones, Arendt la criticará por prestar más atención a las cuestiones sociales que al verdadero principio que, según ella, pone en marcha el proceso revolucionario: la libertad. Y es que el propio Marx, en opinión de Arendt, estuvo convencido de que el fracaso revolucionario francés fue debido a que no supo resolver el problema social. Para Marx, libertad y pobreza eran incompatibles. Arendt sostendrá que la contribución más importante de Marx a la comprensión del fenómeno revolucionario será interpretar las necesidades básicas de los proletarios en términos políticos, en términos de lucha de clases. El objetivo de la revolución sería liberarse de las cadenas de la escasez y buscar la abundancia. Ideas que por supuesto no compartirá Arendt. En su opinión, si hay un término clave para entender la revolución francesa, ese es el de «*le peuple*». Explica esta palabra en los siguientes términos: «La palabra *le peuple* es clave para entender la revolución francesa, y sus diversos significados fueron definitivos para quienes estaban en situación de contemplar el espectáculo de los padecimientos del pueblo, los cuales no eran los suyos. Por primera vez el vocablo abarcó no sólo a los ciudadanos, sino al pueblo bajo. La misma definición del vocablo nació de la compasión y el término llegó a ser sinónimo de desgracia e infelicidad»⁶³⁰.

De acuerdo con Arendt, con la llegada de Robespierre al poder, las leyes se promulgan en virtud del pueblo. Este cambio de acento hará necesario poner de manifiesto que «el consentimiento popular como condición necesaria de un gobierno legítimo, había dejado de ser apropiado; por eso, desde esta nueva perspectiva, nos parece casi natural que la *volonté générale* de Rousseau reemplazara a la antigua concepción del consentimiento que, en la teoría roussoniana, aparece como *volonté de tous*»⁶³¹.

En opinión de Simona Forti, la repercusión más clara de la confusión entre naturaleza y política, entre esfera privada y esfera pública, se dio sobre la noción de pueblo. Esta noción es pensada como una entidad omnipotente, única, como un gran individuo, en virtud de cual todo ha de ser sacrificado. La voluntad popular se erige como fuente del poder. Este concepto de voluntad, en palabras de Arendt, proviene del concepto de Rousseau, «voluntad general», la voluntad de

⁶²⁹ Ibidem, p. 95.

⁶³⁰ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 118.

⁶³¹ Ibidem, p.119.

todos, categoría política que es criticada por Arendt, puesto que opera sobre la negación de lo diverso, la afirmación de lo uno y la eliminación de la pluralidad. Esta categoría simbolizará un auténtico Absoluto, al modo de la Idea de Platón o del Espíritu de Hegel. La omnipotencia de la voluntad general dará legitimidad a la completa unificación entre ley y poder.

La voluntad general es una categoría política que vincula a muchos en uno. No en vano Arendt sostendrá que: «De ahí que la profunda atracción que la teoría de Rousseau ejerció sobre los hombres de la revolución francesa se debiese al hecho de que Rousseau había encontrado según todas las apariencias, un medio ingeniosísimo para colocar a una multitud en el lugar de una persona individual; la voluntad general era, ni más ni menos, el vínculo que liga a muchos en uno»⁶³².

Las distintas dialécticas que se manifiestan, en *Sobre la revolución*, de Arendt, determinan toda la comprensión de la obra. Por un lado, la dialéctica entre la naturaleza y la política, entre la liberación de las necesidades y la libertad, por otro, la dialéctica entre lo social y lo político, entre lo económico y lo político.

Para Arendt, la revolución americana se fundó en la libertad y en la necesidad de establecer instituciones duraderas; por el contrario, la revolución francesa estaba determinada por la exigencia de la liberación de las necesidades básicas. Para los Padres fundadores, el término «pueblo», lejos de representar la opinión de todos en uno, significó «la variedad infinita de una multitud cuya majestad residía en su misma pluralidad». La revolución americana se fundó en la idea de pluralidad, de ahí que: «la oposición a la opinión pública, es decir a la potencial unanimidad de todos, era una de las cosas en la que se mostraron totalmente de acuerdo los hombres de la Revolución americana»⁶³³.

La necesidad arendtiana de instaurar la *polis* ateniense en la modernidad aparece una y otra vez en la defensa que realiza de la Revolución americana como modelo-tipo de revolución. En opinión de Arendt, los revolucionarios norteamericanos sabían que la esfera pública era el espacio de aparición de la libertad, donde tenía lugar el intercambio de opiniones entre iguales, la deliberación, la discusión y el debate. La reducción de lo múltiple a lo uno, de la pluralidad a la unidad supone la eliminación de la esfera pública. La revolución americana representa un pueblo constituido en un cuerpo político que no tiene necesidad de recurrir a una fundamentación última que garantice la legitimidad del poder, la posibilidad de la fundación reside en la praxis y no en una instancia absoluta que la justifique. Lo que hace posible ese espacio de aparición de la política es el poder de los hombres que actúan y hablan juntos. Nada

⁶³² Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 121.

⁶³³ *Ibidem*, p.147.

más alejado de estas tesis que la idea de la «imagen roussoniana de una multitud (...) unida en un cuerpo» y dirigida por una voluntad, era una descripción exacta de su modo real de comportarse, puesto que lo que les acuciaba era la necesidad del pan, y los clamores pidiendo pan serán siempre proferidos con una sola voz»⁶³⁴.

Desde el principio, los hombres de la revolución americana siempre se movieron por la acción. En opinión de Arendt, en la esfera de los asuntos públicos, en la esfera de la política, ser y aparecer será la misma cosa. La polis que reivindica Arendt para la modernidad y toda la esfera política se constituye como un espacio público, un espacio construido por el hombre donde aparecen las palabras y los actos, donde todo el mundo puede ser visto y oído.

La revolución francesa rediseñó el espacio revolucionario. Violencia y necesidad dibujaban un escenario, de lo que en palabras de Arendt, no fue más que una revolución social y no política: «Pero lo cierto es que tras la creencia de Robespierre en la irresistibilidad de la violencia y tras la creencia de Hegel en la irresistibilidad de la necesidad —una violencia y una necesidad que se movían y arrastraban a todos y con todo en su oleaje— se alzaba la imagen de las calles de París durante la Revolución, la visión de los pobres que se movían en oleadas por las calles»⁶³⁵.

Recapitulando diremos que, si en *La condición humana*, la «esfera de lo social» supone el fin de la esfera pública y la eliminación de las distinciones entre esfera privada y esfera pública, en *Sobre la revolución*, Arendt utiliza la categoría de «lo social» para distinguir la Revolución francesa de la Revolución americana. Arendt establece un diálogo dialéctico entre ambas revoluciones, identificando cuáles son los elementos que, en su opinión, suponen un peligro para la esfera de la política.

La Revolución francesa fracasó por la presencia de masas empobrecidas que trajeron consigo la irrupción de la necesidad y la violencia que se vinculó a la esfera política. Esta necesidad y violencia, ligadas al ámbito de la esfera privada, al ámbito prepolítico y al «*animal laborans*», en *La condición humana* hacen su aparición en el escenario de la política. Lo social apagó la luz de lo político, la necesidad y la violencia asociadas a la «revolución» amenazan la libertad y la acción de la añorada polis arendtiana: «En esta corriente de los pobres quedó incorporado el elemento de irresistibilidad que hallamos tan estrechamente asociado al significado original de la palabra «revolución», y en su empleo metafórico fue tanto más verosímil según la necesidad fue asociada de nuevo con la irresistibilidad»⁶³⁶. De nuevo se pone de manifiesto la confusión entre naturaleza y política, entre necesidad y libertad, entre vida y pluralidad. En ese sentido, podemos leer en *Sobre la revolución*: «Con la necesidad que nosotros atribuimos a los procesos

⁶³⁴ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 149.

⁶³⁵ *Ibidem*, p. 179.

⁶³⁶ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 180.

naturales, no porque la ciencia natural acostumbrase a descubrir dichos procesos en términos de leyes necesarias, sino porque nosotros experimentamos la necesidad en la medida en que nos encontramos, en cuantos seres orgánicos, sometidos a procesos necesarios e irresistibles»⁶³⁷. El hombre sujeto a la necesidad, se experimenta como un ser natural, sometido al movimiento cíclico de la naturaleza; por el contrario, sólo el hombre capaz de acción, de discurso, trasciende la presión natural y se constituye como un ser político. Arendt subrayará que, en la revolución francesa, la necesidad del hombre de emanciparse de la necesidad vital, dará lugar a la liberación, que no a la libertad, por medios violentos. La lectura que hace Arendt de «la cuestión social» hará que ésta vea un terrible error intentar liberar al hombre de las condiciones de pobreza y necesidad por medios políticos. La persistente separación arendtiana entre «lo social» y «lo político» le valdrán numerosas críticas pues, en nuestras sociedades contemporáneas la separación entre lo social y lo político es impensable.

En suma, la libertad, en Arendt, no puede ser entendida como liberación de las necesidades, sino como la presencia del ser y del aparecer en la escena coral del nuevo orden político.

5. Felicidad pública, libertad pública

Parece evidente que la necesidad y la violencia, así como las relaciones de reciprocidad que se dan entre ambas, constituyen las notas dominantes de los fenómenos revolucionarios.

La revolución supone el resquebrajamiento de la autoridad del poder político existente. Los hombres de las revoluciones se conciertan para actuar conjuntamente para tomar el poder de un régimen que se desintegra. Las revoluciones sólo tienen éxito cuando un grupo de hombres están preparados y conciertan actuar conjuntamente para lograr un objetivo común. Si el fenómeno revolucionario en Francia va unido a la cuestión social, la cual se identificó con la pobreza, será la pérdida de la autoridad del cuerpo político lo que se vincule a la revolución americana. En opinión de Arendt, podemos decir que tanto para los americanos como para los franceses la «revolución» debería traer la libertad pública, la fundación de una «república», un espacio común donde todos los ciudadanos participaran de la cosa pública. La clásica distinción entre gobernantes y gobernados tenía que desaparecer.

«Si los hombres que, desde ambos lados del Atlántico, estaban prestos a realizar la revolución tuvieron algo en común con anterioridad a producirse los acontecimientos que iban a determinar sus vidas, a configurar sus convicciones y, llegado el momento, a separarlos, fue una preocupación apasionada por la libertad pública»⁶³⁸.

⁶³⁷ Ibidem.

⁶³⁸ Ibidem, pp. 186-187.

El espíritu revolucionario de las colonias norteamericanas se funda en la experiencia política de participación de los asuntos públicos por medio de la deliberación a través de unos órganos de participación creados por disposiciones legales que los integraba: corporaciones, concejos, asambleas municipales o distritos. «Frente a la afirmación de Adams, tenemos su propio sentimiento de que «la revolución» fue realizada antes de que comenzase la guerra», no a causa de un espíritu específicamente revolucionario o rebelde, sino debido a que los habitantes de las colonias «se hallaban integrados, por disposición legal, en corporaciones o cuerpos políticos» y poseían «el derecho a reunirse (...) en sus concejos a fin de deliberar sobre los negocios públicos»⁶³⁹.

Arendt destacará diferencias entre la revolución francesa y la americana. «Lo que en Francia fue pasión y «gusto» en América fue una experiencia. Los hombres de la revolución francesa estuvieron guiados por la especulación teórica y la abstracción; sin embargo, los revolucionarios americanos hicieron de la praxis política su forma de vida, el modelo francés se decantó por la teoría, el americano por la concreción y la experiencia práctica. Los americanos hablaban de «felicidad pública» los franceses de «libertad pública». Sin embargo, lo verdaderamente importante aquí es determinar en qué consiste esa «libertad pública».

«Lo que importa es que los americanos sabían que la libertad pública consiste en la participación en los asuntos públicos y que cualquier actividad impuesta por estos asuntos públicos (...) confería a quienes la desempeñaban en público un sentimiento de felicidad inaccesible por cualquier otro medio»⁶⁴⁰. Las discusiones, las deliberaciones y las resoluciones, el interés por lo público, constituyen la esencia de una democracia deliberativa y participativa que se halla a la base de las ideas republicanas defendidas por el modelo arentiano en la modernidad, ideas que ya se encuentran en la polis ateniense y en la república romana. Libertad, participación, felicidad, espacio público son categorías que diseñan el imaginario jurídico-político de las revoluciones de la modernidad. «Lo que les sedujo fue «el mundo y el interés público de la libertad» (Harrington) y lo que les movió fue «la pasión por la distinción» que, según John Adams, era la «más esencial y notable» de todas las facultades humanas:

Donde quiera que se encuentren los hombres (...) todo individuo es movido poderosamente por el deseo de ser visto y oído, juzgado, aprobado y respetado que lo rodean y constituyen sus relaciones»⁶⁴¹.

⁶³⁹ Ibidem, p.187.

⁶⁴⁰ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 181.

⁶⁴¹ Ibidem., pp.188-189.

Las citas que acabamos de reproducir ponen de manifiesto los fundamentos ontológico-políticos de las categorías arendtianas de acción, pluralidad, identidad, ser-aparecer, esfera pública, etc.; categorías que Arendt ya nos anticipa en su obra *La condición humana*.

En contraste con esta experiencia de la *praxis* política que nos brindan los hombres de la revolución americana, «la preparación de los *hommes des lettres* franceses que iban a hacer la revolución fue en extremo teórica». Los principios inspiradores del espíritu revolucionario fueron la libertad pública o política y la felicidad pública o política. Los «filósofos de la Ilustración», en Francia, fueron aquellos que formularon los principios inspiradores del espíritu del fenómeno revolucionario. Arendt nos advertirá sobre esta expresión de «filósofos de la Ilustración» que para ella resulta «un tanto engañosa». ¿Y esto por qué? Estos filósofos entendieron el término libertad de un modo distinto a cómo esta había sido entendida por los filósofos. Aquí este término reviste un especial «carácter público». La libertad remite al ámbito de lo público, a un espacio de deliberación y discusión pública donde todo el mundo participa, donde todos son vistos y oídos. Se trata de un espacio de aparición creado por el hombre, la libertad no tiene nada que ver ni con la voluntad, ni con el pensamiento, tampoco con el «fuero interno», ni el *liberum arbitrium*; la libertad sólo es posible en el ágora, espacio de aparición de la libertad. Tanto los revolucionarios franceses como americanos utilizaron el término libertad de un modo totalmente nuevo. Así, en *Sobre la revolución*, podemos leer: «Emplearon el término libertad con un acento nuevo y, hasta entonces desconocido sobre el carácter público de la libertad, lo que nos indica que ellos entendían por libertad algo completamente diferente de la voluntad libre o el pensamiento libre que los filósofos habían conocido y discutido desde San Agustín. Su libertad pública no era el fuero interno al que los hombres podía escapar a voluntad de las presiones del mundo, ni era tampoco el *liberum arbitrium* que permite a la voluntad escoger entre diversas alternativas. Para ellos la libertad sólo podía existir en lo público»⁶⁴². La idea fundamental de la revolución era la fundación de un cuerpo político, la fundación de la libertad, un espacio que garantizase el discurso y la acción. En la modernidad, el acto de fundación tendrá que ver con el constitucionalismo, las asambleas constitucionales, la participación política, etc.

Arendt estudia la expresión «felicidad pública» para poder indagar su significación política, para ello rastreará en los documentos, cartas, convenciones y comunicaciones de declaraciones de Jefferson.

«El propio Jefferson —en una comunicación a la Convención de Virginia de 1774 que, en muchos aspectos fue una anticipación de la Declaración de Independencia—había declarado que

⁶⁴² Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 196.

«nuestros antepasados» al abandonar «los dominios británicos de Europa» ejercieron un derecho que la naturaleza ha conferido a todos los hombres (...) de establecer nuevas sociedades para promover la felicidad pública»⁶⁴³.

Arendt sostendrá que esta búsqueda de libertad a la que llamaron «felicidad pública» ha de entenderse en términos de participación política. La «felicidad pública» ha de consistir en el derecho que asiste a todo ciudadano a acceder a la esfera pública —a «ser partícipe del gobierno de los asuntos». Puede parecer que esta felicidad pública se opone al disfrute a la felicidad privada. En opinión de Arendt, Jefferson no deja claro a qué se refería cuando hablaba de felicidad, pues el hecho, es que la Declaración hablaba de «búsqueda de felicidad». Por otro lado, Jefferson también nos advierte de que la felicidad reside fuera de la esfera pública, «en el seno y amor de mi familia, en la compañía de mis vecinos y de mis libros, en las ocupaciones edificantes de mis labores y de mis negocios», Jefferson está claramente aludiendo aquí a la felicidad privada, a aquella que se da en la esfera doméstica y que escapa de la esfera pública.

No obstante, Arendt afirmará que, aunque en la Declaración de Independencia no se aprecie con nitidez la distinción entre felicidad pública y felicidad privada, sí que podemos decir que el término «búsqueda de la felicidad» se puede entender, al menos, en dos sentidos: como bienestar privado y como derecho a la felicidad pública, y como la «participación en los asuntos públicos».

6. El acto fundacional: poder y libertad. La constitución de un nuevo orden político

Lo que verdaderamente perseguía el pensamiento revolucionario americano, no era limitar el poder del gobierno, sino fundar uno nuevo. El poder y la libertad han de pensarse al mismo tiempo, porque ambos se dan conjuntamente. Montesquieu será el teórico en el que se inspiraran los Padres Fundadores en su concepción de la naturaleza del poder. El poder aumenta o se destruye desde dentro; al contrario de lo que piensa la tradición, no tiene nada que ver con la violencia. El objetivo de la Constitución americana será crear más poder.

El análisis teórico de Arendt sostendrá que la revolución americana pone de manifiesto una nueva concepción de poder político, un poder que se constituye desde una experiencia práctica de libertad, una práctica que comienza ya con el «Pacto del Mayflower» Arendt, en este sentido, en *Sobre la revolución*, escribirá: «La Revolución americana sacó a la luz la nueva experiencia americana y la nueva idea americana de poder. Al igual que la prosperidad y la igualdad de condiciones, esta nueva idea de poder era más antigua que la Revolución, pero (...) no habría sobrevivido sin la fundación de un nuevo cuerpo político, concebido expresamente para

⁶⁴³ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 200.

conservarla; en otras palabras, sin la revolución, el nuevo principio de poder habría permanecido oculto y probablemente habría caído en el olvido»⁶⁴⁴.

Arendt, lejos de defender que la revolución americana estaría en deuda con los teóricos del contractualismo (Hobbes, Locke, Rousseau), aboga por la experiencia práctica de la libertad y criticará tanto el contractualismo absolutista de Hobbes, como el contractualismo de inspiración liberal de Locke. Niega la influencia de las teorías contractualistas en la revolución americana, e insiste en la experiencia práctica de la libertad, defendiendo la idea que los Padres Fundadores no tenían necesidad de acudir a constructos o ficciones teóricas de carácter abstracto («estado de naturaleza», «pacto» o «contrato», «sociedad civil», etc.). La idea de representación vertical en el acto de fundación está ausente en los colonos norteamericanos. Más bien, estaban inmersos en relaciones políticas horizontales, en promesas recíprocas, etc.; a partir de las cuales se sustanciará «el nuevo principio de poder». Con respecto a las ideas que animaron a la experiencia revolucionaria americana, Arendt subrayará que «tampoco podemos afirmar que los colonos llevasen con ellos, al dejar el Viejo Mundo, la sabiduría proporcionada por teorías nuevas, ansiosos, por así decirlo, de un nuevo país en que experimentarlas y aplicarlas a una forma moderna de comunidad»⁶⁴⁵.

Como podemos apreciar, Arendt defiende el carácter práctico de la revolución americana. No obstante, subraya que, si bien puede apreciarse alguna referencia a la idea de «pacto» o «contrato», ésta hay que buscarla en la fe puritana, en las Sagradas Escrituras: «Tampoco el anhelo de experimentación como la convicción correlativa de novedad absoluta, de un *novus ordo saeculorum* (...) brillaron por su ausencia en el espíritu de los colonos. Si existió alguna influencia teórica que contribuyese a los pactos y convenios realizados durante los primeros tiempos de la historia de América, fue, sin duda, la fe puritana en el Antiguo Testamento y, en especial, su redescubrimiento de la idea de pacto de Israel, que se convirtió para ellos en «instrumento con que explicar casi todas las relaciones de hombre a hombre y de hombre a Dios»⁶⁴⁶.

La experiencia revolucionaria americana se fundó en vínculos comunes y promesas mutuas. La idea de un mundo construido por hombres, de una mundanidad humana alejaría a los hombres de la naturaleza, del estado pre-político, del «estado de naturaleza» caracterizado por la necesidad y la violencia. A este respecto, Arendt distinguirá entre poder y fuerza. El poder surge cuando los hombres se juntan y deciden actuar concertadamente; por el contrario, la fuerza es un atributo y propiedad de alguien que actúa aisladamente. La fuerza se halla ligada al ámbito de la

⁶⁴⁴ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 271.

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 281.

⁶⁴⁶ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 281.

violencia. Las promesas, los vínculos los pactos son los medios por los cuales se conserva y se mantiene el poder. En la facultad del ser humano de hacer promesas residirá la capacidad para construir el mundo humano.

Del mismo modo, afirmará Arendt que «poder y autoridad no es lo mismo que poder y violencia». Los revolucionarios norteamericanos, inspirados por la experiencia política romana, sabían que la «*potestas in populo*» era capaz de inspirar una forma de gobierno. Y que además, y tal y como hicieron los romanos, tuvieron en cuenta la *auctoritas in senatu*, de modo que el gobierno está compuesto de poder y autoridad. La distinción entre «poder y autoridad» y poder y violencia» es importante puesto que, tanto los revolucionarios franceses como los americanos, compartieron la idea de que el poder político emanaba del pueblo; sin embargo, no entendieron de la misma forma el vocablo «pueblo».

Para los revolucionarios americanos el término «pueblo» remite a la idea de pluralidad, de multiplicidad y variedad de personas que expresan opiniones distintas. Esta palabra no fue para los americanos ningún artificio ni constructo teórico, sino que tuvo una clara plasmación práctica. Los hombres de la revolución americana valoraban las opiniones distintas, por lo que se opondrían a cualquier forma de consenso que implicase una forma unánime: «Ellos sabían que la vida pública, en una república estaba constituida por un cambio de opiniones entre iguales y que esta vida pública habría desaparecido simplemente en el momento en el que el cambio entre opiniones diversas resultase superfluo, en el supuesto caso de que todos hubiesen tenido la misma opinión»⁶⁴⁷.

Tanto los revolucionarios franceses como los americanos afirmaron que el poder residía en el pueblo; sin embargo, ambos no entendieron lo mismo «por poder». Para los hombres de la revolución francesa el poder se entendía como «una fuerza «natural» cuya fuente y origen estaban situadas fuera de la esfera política»⁶⁴⁸. En opinión de Arendt, los hombres de la revolución francesa no distinguieron entre violencia y poder, «abrieron la esfera política de esta fuerza natural y prepolítica de la multitud y fueron barridos por ella»⁶⁴⁹. Por el contrario, para los hombres de la revolución americana, el «poder» no era pensado en términos de «violencia natural». El «poder» surgía cuando los hombres se reunían y actuaban concertadamente: «Para ellos el poder surgía cuando y donde los hombres actuaban de común acuerdo y se coaligaban mediante promesas, pactos y compromisos mutuos; solo un poder tal, basado en la reciprocidad y en la mutualidad, era un poder verdadero y legítimo»⁶⁵⁰. Para los americanos la «*potestas in*

⁶⁴⁷ Ibidem, p. 93.

⁶⁴⁸ Ibidem, p. 297.

⁶⁴⁹ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 298.

⁶⁵⁰ Ibidem.

populo» nunca fue entendida en términos de «soberanía popular», categoría política que caracterizó la escena de la Revolución francesa.

Sin embargo, el poder que emanaba del pueblo a través de promesas mutuas, de compromisos y de pactos, no era suficiente para fundar una nueva autoridad. «Ni el pacto ni la promesa sobre la que aquél se funda son suficientes para asegurar la perpetuidad, es decir, para conferir a los asuntos humanos esa estabilidad sin la cual el hombre es incapaz de construir un mundo para la posteridad, destinado y proyectado para sobrevivir a su propia vida mortal»⁶⁵¹. El problema político de la fundación de la autoridad se planteará en forma de algún «absoluto», se tratará de fundar una república, un gobierno de «leyes y no de hombres». Si la monarquía absoluta se fundamentaba en un «derecho divino», es decir, si el poder del rey, el poder secular, la voluntad omnipotente del monarca, se construía a imagen y semejanza de un dios omnipotente y legislador del universo, la voluntad del monarca, al igual que la de dios, era ley. Del mismo modo, la «voluntad general» de Rousseau se convertirá en voluntad divina, la «deificación» del término «pueblo» durante el proceso revolucionario francés «fue consecuencia inevitable del intento de derivar, a la vez, ley y poder de la misma fuente».

Los hombres de la Revolución americana, al igual que los hombres de la francesa, se encontraron con el mismo problema, «la necesidad urgente de algún absoluto». Lo que se halla en la base de esta afirmación es la idea de una «legislación divina», de un «legislador inmortal», lo que se puede apreciar claramente en John Adams, quien apelaba al culto de un «Ser Supremo», al que identificaba como un «gran legislador del Universo», (por no recordar también las palabras de Jefferson, en la Declaración de Independencia, invocando las «leyes naturales y al Dios de la naturaleza»). Así pues, conviene decir que, la idea de fundamentar el cuerpo político en principios divinos, en algo trascendente a los asuntos humanos, es algo que podemos encontrar en la mayoría de las propuestas teórico-jurídicas de la modernidad⁶⁵².

Arendt señala que tanto el *nomos* griego como la *lex* romana no encontraban su fundamento en lo divino, su significado como ahora veremos es distinto, de ahí que sostenga que: «Lo importante es que Adams se equivocaba, y que ni el *nomos* griego, ni la *lex* romana eran de origen divino, que ni el concepto griego o romano de legislación requería la inspiración

⁶⁵¹ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 299.

⁶⁵² Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 305: «Por otra parte, la necesidad de un principio divino, de alguna sanción trascendente en la esfera de la política, (...) había sido claramente expresada con anterioridad por casi todos los precursores teóricos de la revolución, con la única excepción de Montesquieu. Así, incluso Locke, quien participaba firmemente en la creencia de que «Dios mismo (había sembrado) en el hombre un principio de acción» (...) estaba convencido de que solo «una llamada al Dios de los Cielos» podía servir de ayuda a quienes salían del «estado de naturaleza» y se disponían a promulgar la ley fundamental de la sociedad civil. En opinión de Arendt, parece que los Padres fundadores tenían la creencia errónea de que las leyes civiles habían de fundamentarse en la Divinidad.

divina⁶⁵³. El vocablo *nomos* adquiere pleno significado al oponerlo al de *physis*. Frente al carácter natural de la *physis* (naturaleza), el *nomos* (convención) designa un carácter artificial, la ley humana es fruto del acuerdo, del pacto o convención entre los hombres. El significado de *lex* romana es el de conexión, relación o unión entre dos cosas; la ley romana tampoco tuvo necesidad de una fuente divina de autoridad.

Arendt sostiene que el único teórico prerrevolucionario que no creyó que fuera importante la búsqueda de un «absoluto», un poder divino que fundará la autoridad de la esfera pública, fue Monstequieu, quien en *El espíritu de las leyes*, define «ley» en el sentido romano de *lex*: «relación que existe entre dos entidades». Para Arendt, la esencia de la legislación occidental se edificó sobre el modelo hebreo, modelo que se mantuvo vigente durante los siglos XVII y XVIII. Con la llegada del Derecho natural, la ley natural, sustituirá a la divinidad hebrea.

Para los revolucionarios americanos, era necesario añadir una fuente de autoridad que fundamentará y confiriera validez a las leyes de la naturaleza, y por eso, Jefferson añadió «las leyes naturales y el Dios de la naturaleza». En esta línea de fundamentación deísta, Arendt se detendrá en otra afirmación de Jefferson: «Afirmamos que estas verdades son evidentes por sí mismas». En esta afirmación, en opinión de Arendt, encontramos, por un lado, el fundamento del acuerdo de los revolucionarios, y por otra, la idea de la existencia de un «absoluto», de «verdades evidentes» que no necesitan del consentimiento; su autoevidencia las sitúa «más allá del análisis y la discusión».

Arendt subrayará que lo decisivo de la revolución americana será el acto de fundación. Pero, por otro lado, no hay que olvidar que las acciones y las experiencias de estos hombres encontraran su modelo de inspiración en el acto de fundación de la antigua Roma: «No era, pues, la tradición la que les condujo hasta los orígenes de Occidente sino, por el contrario, sus propias experiencias, que les estaban pidiendo modelos y precedentes (...) lo encontraron, como lo había encontrado antes Maquiavelo, en la república romana y en la grandeza de su historia»⁶⁵⁴. La historia de Roma como el gran éxito de la Revolución americana, para Arendt, residirá en la idea misma de fundación.

En opinión de Arendt, a diferencia de la Revolución francesa, la americana no tiene su origen en la violencia, sino en el poder. Se trata de una revolución cuyo éxito resulta de la acción conjunta y de la promesa mutua entre los hombres. La fundación del cuerpo político tiene su origen gracias a que los hombres deciden reunirse y actuar concertadamente: «Esta Revolución no fue el resultado de un estallido, sino que fue preparada por los hombres que obraban de común

⁶⁵³ Ibidem., p. 306.

⁶⁵⁴ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 325.

acuerdo y con la fortaleza que se derivaba de las promesas mutuas. El principio que se abrió paso durante los fatídicos años en que se establecieron las fundaciones —no por la fuerza de un arquitecto sino gracias al poder combinado de muchos— fue el principio combinado de la promesa mutua y la deliberación en común»⁶⁵⁵.

En el proceso revolucionario americano, las ideas de poder, participación y libertad se pensaron conjuntamente, La *Constitutio libertatis* fue el resultado del acto mismo de la fundación. El acto de fundación que llevaron a cabo los hombres de la Revolución descansa en la experiencia práctica de lo que estaban haciendo, sus modelos los encontraron en su mirada al pasado, en la experiencia romana de autoridad. Para Arendt, la república americana tuvo la capacidad de contemplar el pasado con los ojos puestos en el futuro; tradición e innovación fueron dos elementos centrales en el pensamiento revolucionario americano.

Los revolucionarios americanos situaron la fuente de la autoridad en el acto mismo de la fundación, en el acto mismo de la constitución. Para Arendt, fueron capaces de armonizar la estabilidad y la permanencia con el espíritu de novedad y de cambio y sin embargo, lo que fue un éxito de la Revolución americana, constituye hoy un problema, cuya comprensión y discusión política se halla mediatizada por las ideologías, «todas las cuales nacieron en la aurora y en el ocaso de las revoluciones». «El hecho de que estos dos elementos, la preocupación por la estabilidad y el espíritu de novedad haya terminado por oponerse en la terminología y el pensamiento políticos —identificándose el primero con el conservadurismo, y habiendo sido monopolizado el segundo por el liberalismo progresista— quizá deba considerarse como un síntoma de nuestra perdición»⁶⁵⁶.

Lo que parece caracterizar al pensamiento moderno y revolucionario es que sus categorías políticas se presentan en forma de lucha de contrarios, a saber: izquierda-derecha, conservador-liberal, etc. No obstante, tales categorías ya se encuentran presentes en el pensamiento clásico cuando nos detenemos en el significado de términos como democracia, aristocracia, tiranía, etc.

7. Participación y representación política. Los consejos populares

Arendt señalará la importancia de aclarar el significado del término «opinión pública» en las democracias del siglo XVIII. Dicha forma de gobierno era aborrecida porque, de acuerdo con Arendt, ésta, «pretendía que prevaleciera la opinión pública sobre el espíritu público», en definitiva, de lo que se trata, es, en términos políticos de desenmascarar la perversión de «la unanimidad de la ciudadanía», del viejo conflicto planteado ahora en términos filosóficos, entre unidad y pluralidad, entre identidad y diferencia: «Cuando los hombres ejercen su razón serena

⁶⁵⁵ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 353.

⁶⁵⁶ *Ibidem*, p. 368.

y libremente en torno a un cierto número de problemas diversos, es inevitable que surjan diferentes opiniones sobre alguno de ellos. Cuando son gobernados por una pasión común, sus opiniones, si se pueden llamar así, serán idénticas»⁶⁵⁷.

Arendt subrayará la importancia en los procesos democráticos de favorecer la libertad de opinión, más que formar una opinión pública unánime. En opinión de Arendt, «resulta prácticamente imposible la formación de opinión cuando todas las opiniones han llegado a ser idénticas». En las democracias representativas, el poder de la «razón de las mayorías» anulará la opinión de los pocos, eliminando otras «verdades»: «Ésta es la razón por la cual los Padres Fundadores se inclinaron a identificar el gobierno basado en la opinión pública con la tiranía; en este sentido, la democracia fue para ellos una nueva forma de despotismo»⁶⁵⁸. Las democracias han de descansar en la multiplicidad de intereses y la diversidad de opiniones.

Políticamente, interés y opinión son distintos, los intereses son de grupo, la opinión es de los individuos. Arendt señalará que la importancia de la opinión para la política hay que buscarlo en el proceso revolucionario.

Por este motivo, Arendt va a ser crítica con la idea de representación en la modernidad, uno de los temas fundamentales de la política moderna a partir de la época de las revoluciones.

«La alternativa tradicional entre la representación como un simple sustituto de la acción directa del pueblo, y la representación como un gobierno de los representantes del pueblo (...) constituye un dilema insoluble»⁶⁵⁹. Así, para Arendt, en el primer caso el gobierno se convierte en administración, en gestión. El espacio de la política, el espacio de aparición donde todos pueden ser vistos y oídos desaparece, la política deviene en técnica, es un asunto de expertos, frente a un modelo de democracia participativa, deliberativa, donde los ciudadanos discuten y deciden propuestas, Arendt criticará que lo que se impone es una tradición liberal-democrática, un «modelo elitista de democracia», donde no gobierna el pueblo. En este «modelo elitista de democracia» (defendido por autores de la talla de Max Weber y Joseph Schumpeter) la democracia es un proceso mediante el cual se aceptan o rechazan personas que han de ejercer las tareas de gobierno que adquiere tiene también una dimensión económica. Para esta propuesta teórica, la democracia pasaría a ser un mecanismo de mercado, donde los votantes serían los consumidores, los políticos los vendedores y la mercancía los programas políticos. Se pasa del ágora al mercado.

⁶⁵⁷ The Federalist, núm. 50, citado en Arendt, *Sobre la Revolución*, p. 372.

⁶⁵⁸ SR, p. 373.

⁶⁵⁹ SR, p. 391.

En el segundo caso, lo que los Padres de la revolución (inspirados en la polis griega) pretendían abolir era la distinción entre gobernantes y gobernados se impone de nuevo. Arendt, teniendo en mente a Jefferson, quien planteó «cómo preservar el espíritu de la Revolución una vez ésta hubiera concluido», preguntará cómo recuperar la acción, la esfera de la política que tras la llegada de la modernidad se ha esfumado.

Arendt subrayará la importancia de la aparición, en las revoluciones modernas, de los «consejos», las «sociedades», los «clubs», como sistemas de participación directa donde podía ser ejercida la libertad de los hombres: «Lo que para el pueblo americano había sido una experiencia prerrevolucionaria (...) fue en Francia el resultado espontáneo e inesperado de la propia Revolución (...) Por otra parte, junto a estos cuerpos municipales, (...) encontramos un gran número de clubs y sociedades formadas espontáneamente —las *sociétés populaires*—, cuyo origen nada tiene que ver con la función representativa»⁶⁶⁰.

Consejos municipales y sociedades populares constituirán un nuevo tipo de organización política «que permitiría a los hombres del pueblo convertirse en los «partícipes en el gobierno» de que hablaba Jefferson». Tanto las ideas de Jefferson como las *sociétés révolutionnaires* anticiparán, según Arendt, nuevos órganos de participación política en las revoluciones de los siglos XIX y XX. Nos estamos refiriendo a los consejos, sóviets y *Räte*. Espontaneidad, imprevisibilidad y novedad caracterizarán a estos nuevos órganos de participación. Se trata de formas de organización que surgen al margen de los partidos políticos y que no tienen nada que ver con ellos.

Si el objetivo de la Revolución era la libertad, la *constitutio libertatis*, era pues necesario un espacio donde manifestar la libertad. Se trata de participar en los asuntos públicos a través de los consejos, de los distritos, etc. En opinión de Arendt, «el postulado básico del sistema de distritos, lo supiese o no Jefferson, era que nadie podía ser feliz si no participaba en la felicidad pública, que nadie podía ser libre si no experimentaba la libertad pública, que nadie, finalmente podía ser feliz o libre si no participaba y tenía parte en el poder público»⁶⁶¹.

Posteriormente, En *Sobre la revolución*, Arendt criticará de Marx y Lenin y su concepción tanto de la revolución como del poder y la violencia. Tanto para Marx como para Lenin, la revolución será un medio para alcanzar el poder, entendiendo éste como «monopolio de los instrumentos de la violencia».

Para Arendt, ni el modelo de la tradición de la democracia liberal, ni la tradición socialista comprendieron el sentido de lo político en la *constitutio libertatis*; unos entendieron que el fin

⁶⁶⁰ SR, p. 396.

⁶⁶¹ SR, p. 421.

de la política era la felicidad privada, los otros, por su parte situaron la felicidad en un paraíso comunista, en una sociedad sin clases.

Arendt elaborará sus principales categorías políticas (libertad pública, participación pública, espacio público, democracia deliberativa, democracia participativa, sistema de consejos, etc.) a partir del análisis que hace de los distintos fenómenos revolucionarios, y a este respecto defenderá la idea de un sistema de consejos como alternativa al sistema de partidos. Tras la Revolución americana, la francesa y la rusa, la idea del sistema de consejos supuso una gran novedad para los revolucionarios.

Arendt nos señalará las principales notas distintivas del sistema de consejos. En primer lugar, destaca la «espontaneidad de su nacimiento y constitución»⁶⁶², en segundo lugar; se trata «tanto de órganos de orden como de acción»⁶⁶³, son trata de verdaderos órganos de participación directa de todos los ciudadanos en los asuntos públicos y ponen de manifiesto una esfera de acción pública. Sostiene Arendt que, si bien es cierto que el proceso revolucionario había supuesto una «regeneración directa de la democracia»⁶⁶⁴, no es menos cierto que lo difícil va a ser mantener ese modo de vida democrático. Pues, si bien en las *polis* griegas era posible la gestión directa de los asuntos públicos por parte de los ciudadanos, «era imposible en las circunstancias del mundo moderno»⁶⁶⁵. Los revolucionarios consideraron a los consejos como «ensoñaciones románticas», «como una especie de utopías fantásticas». Arendt nos advierte de que la Revolución americana se orientó más tarde hacia un sistema de partidos, hacia lo que sería una democracia de masas. Así pues, conviene decir que frente a las propuestas utópicas, frente al ideal arendtiano que tiene en mente la añorada *polis*, frente al modelo de democracia deliberativa, directa y participativa, los más realistas se mostraron partidarios de un sistema de partidos, de un modelo de democracia representativa, de un modelo de gobierno representativo. En tercer lugar, en relación con las características del sistema de consejos, señala que con el sistema de consejos, los partidos políticos perderán toda significación. En ese sentido, Arendt escribe que «lo verdaderamente notable de los consejos no fue sólo que borrasen las líneas divisorias entre los partidos, (...), sino que, en su seno, la existencia de los partidos perdiese toda significación. Los consejos fueron en realidad los únicos órganos donde tenían asiento los hombres que no pertenecían a ningún partido político»⁶⁶⁶.

Sin embargo, para Arendt, lo que verdaderamente alejó a los consejos de los partidos fueron los programas de los partidos políticos; éstos no pedían ni exigían acción alguna, tampoco ninguna

⁶⁶² SR, p. 434.

⁶⁶³ SR, p. 435.

⁶⁶⁴ SR, p. 436.

⁶⁶⁵ SR, p. 436.

⁶⁶⁶ SR, pp. 436-437.

discusión ni deliberación crítica, sino únicamente la aplicación, la ejecución de unos principios, de unas «fórmulas confeccionadas». Para Arendt, los consejos eran espacios de aparición de la libertad, ponían en tela de juicio el sistema de partidos. En definitiva, la esfera de la libertad pública es la esfera de la acción, de autogobierno, de autoorganización, de democracia directa y deliberativa, el espacio de libertad pública es un espacio de deliberación «racional».

No obstante, los consejos, espacios para la acción y la formación de la opinión, estarán llamados a descubrir la importancia de la división de poderes. Arendt afirma que tanto Gran Bretaña como Estados Unidos han sido dos países donde el sistema de partidos ha funcionado asegurando la estabilidad y la autoridad. Si bien, Arendt es partidaria del sistema de consejos, sostendrá que sólo el sistema bipartidista ha demostrado su viabilidad y su capacidad para asegurar las libertades constitucionales de los ciudadanos, así como el control de los gobernantes por parte de aquéllos. Por el contrario, el sistema de partidos, a diferencia del sistema de consejos, no ha favorecido la participación directa de los ciudadanos en los asuntos públicos. El ciudadano sólo puede aspirar a ser representado, y para Arendt, las opiniones y las acciones, que constituyen la esencia de la política, no pueden ser representadas, pues «la única cosa que puede ser representada y delegada es el interés o el bienestar de los constituyentes».

En opinión de Arendt, el sistema de partidos ha dado por supuesta la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos; sin embargo, en esta forma de entender la política, los problemas políticos se reducen a problemas administrativos, los políticos se convierten en expertos en tareas administrativas y burocráticas, y la política queda reducida a actividades de administración y gestión del bienestar público.

En el conflicto entre el sistema de partidos y el sistema de consejos que ha estado presente en todas las revoluciones del siglo XX, lo que verdaderamente se pone de manifiesto es la tensión dialéctica entre la idea de representación y la de acción y participación. Los consejos eran órganos de participación y de acción política, los partidos políticos eran órganos de representación. La preferencia del sistema de partidos frente al sistema de consejos hay que buscarla en la convicción de que el fin del gobierno es el bienestar del pueblo, y que la esencia de la política no es la acción, sino la administración y la gestión. Para Arendt, ni los partidos políticos revolucionarios comprendieron la importancia de los consejos como una nueva forma de gobierno, ni los consejos entendieron que los gobiernos de toda sociedad moderna «deben realizar necesariamente funciones de administración». En opinión de Arendt, el problema reside en distinguir entre política y administración, entre acción y gestión: «El error fatal cometido por

los consejos ha sido que no supieron distinguir claramente entre la participación en los asuntos públicos y la administración o gestión de las cosas de interés público»⁶⁶⁷.

La libertad, «como realidad tangible», —dirá Arendt— está siempre limitada, o bien a los muros de la *polis*, o bien al territorio de un estado-nación. Esto se pone de manifiesto sobre todo «en la más elemental e importante de todas las libertades negativas, la libertad de movimiento; las fronteras del territorio nacional o los muros de la ciudad-estado abarcaban y protegían un espacio dentro del cual los hombres podían moverse libremente»⁶⁶⁸. En opinión de Albrecht Wellmer, «la tesis arendtiana —que la libertad política sólo puede existir en un espacio limitado parece sellar una ruptura radical con la tradición liberal-democrática y su universalismo en torno a los derechos del hombre y del ciudadano»⁶⁶⁹ Para Arendt, la «libertad positiva» solo es posible entre iguales. Arendt se va a mostrar especialmente crítica con la democracia de élites: «El fenómeno que hay tras todo esto es generalmente conocido con el nombre de «élite» La democracia elitista caracteriza la democracia como un mero mecanismo para aceptar o rechazar a las personas que deben ejercer las tareas de gobierno, no gobierna el pueblo, tampoco se pretende que lo haga, no se habla del «gobierno del pueblo», sino del «gobierno querido por el pueblo». El primer autor que formuló este modelo de forma sistemática fue Joseph Schumpeter en su trabajo *Capitalismo, socialismo y democracia*, en el que pretende formular un concepto de democracia alejado de propuestas idealistas y utópicas. Para ello, parte de una fórmula de democracia: «Por democracia se entiende ese arreglo institucional para llegar a decisiones políticas que realizan el bien común, haciendo que el pueblo mismo decida sobre los asuntos a través de la elección de individuos que deben reunirse en una asamblea para llevar a cabo su voluntad». A continuación, critica esta definición, pues según él, se apoya en abstracciones políticas vagas, como «bien común» o «voluntad popular», por lo que resulta inválida y debe ser sustituida por otra. En tercer lugar, propone otra conceptualización: «el método democrático es el mecanismo para alcanzar decisiones políticas, en las cuales unos individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha competitiva por el voto del pueblo». Como es obvio, Arendt no comparte tales tesis, puesto que desde este punto de vista, el espacio de aparición de la libertad no es el ágora, sino el parlamento, la participación es sustituida por la representación, la acción del ciudadano se convierte en el consentimiento dado por el votante. En esta nueva concepción, la democracia pasa a ser entendida como un mecanismo de mercado, donde los consumidores son votantes y los políticos aprovechan el voto y la existencia de los partidos. La vida democrática queda reducida a un periodo de tiempo determinado, donde los «ciudadanos-votantes» eligen gobiernos. A este respecto, Arendt escribe: «Traducido al lenguaje de las

⁶⁶⁷ SR, p. 454.

⁶⁶⁸ SR, p. 456.

⁶⁶⁹ Wellmer, Albrecht., «Hannah Arendt y la revolución», en F. Birulés et alii., *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2008, pp. 99-115.

instituciones actuales, el lugar donde la vida política de un miembro del gobierno se actualiza sería en el parlamento y en el congreso, donde se mueve entre iguales (...) Lo que importa no es simplemente la evidente falsedad de este diálogo en el gobierno moderno de partidos, donde el votante tiene que limitarse a prestar consentimiento o a expresar su descontento a una decisión que (...) se adopta sin contar con él, ni tampoco a los abusos practicados, (...), a través de los cuales la relación entre representante y elector se transforma en la relación propia de vendedor y comprador»⁶⁷⁰.

Los partidos políticos han constituido un modelo de gobierno representativo durante la Edad Moderna, lo que en opinión de Arendt ha desvirtuado la propia acción política. Los ciudadanos eligen a sus representantes para que resuelvan sus problemas, y la política, como dice Arendt, se ha convertido en una profesión, lo cual se ha traducido en una notoria falta de interés por los asuntos políticos, la burocratización y la administración de la gestión pública han acabado con el espacio de aparición de la libertad, en tanto que acción política, la mente es la garantía de los derechos, la vida, la propiedad, etc.

En las páginas finales de *Sobre la revolución*, Arendt cita a dos autores que, pese a los siglos que les separa, anticiparan la misma tragedia: la pérdida del espacio público, la pérdida del espacio de la libertad. Sófocles, en Edipo en Colona, por boca de Teseo nos dirá:

«Lo que hacía posible que los hombres corrientes, jóvenes y viejos, pudiesen soportar la carga de la vida: era la polis, el espacio donde se manifiestan los actos libres y las palabras del hombre, lo que podía dar esplendor a la vida: *tòn bion lampròn poieisthai*»⁶⁷¹.

El poeta René Char, por su parte, recordemos, anticipará que la liberación de la ocupación alemana, «una anticipación bien recibida», supondría también, desgraciadamente, «la liberación de la «carga» de los asuntos públicos». Lo que supondrá abandonar la esfera pública: «Si sobrevivo, sé que tendré que prescindir de la fragancia de estos años fundamentales, que tendré que renunciar (no reprimir) a mi tesoro»⁶⁷².

¿A qué tesoro se refería? Se refería al tesoro del espacio de la libertad pública, un espacio donde brilla la luz en la que los actores pueden ver y ser vistos, un mundo público donde la pluralidad es la condición a priori de la acción, un mundo compartido en el que la identidad se da en relación con la diferencia, un espacio en el que el actor se revela como un quién mediante el discurso y la acción. En ese sentido, Arendt escribirá: «Para él, el tesoro era haberse «encontrado a sí mismo», no tener que dudar más de su propia «sinceridad», no necesitar de

⁶⁷⁰ SR, pp. 458-459.

⁶⁷¹ SR, p. 465.

⁶⁷² SR, p. 464.

máscara ni de ficción para mostrarse en público, poder presentarse ante los demás y ante sí mismo como era en realidad, poder, en fin, soportar su propia desnudez.»⁶⁷³.

⁶⁷³ SR., pp. 464-465.

CAPÍTULO VI. LA REIVINDICACIÓN DEL ESPÍRITU DE LA REPÚBLICA. LA CRISIS DE LA REPÚBLICA

1. Introducción

Crisis de la República recoge un conjunto de ensayos escritos en una época convulsa o, como diría Arendt en «tiempos de oscuridad» Se trata de una obra publicada entre mediados de los sesenta y principios de los setenta. La guerra de Vietnam, el asesinato de Kennedy fueron minando la confianza de los estadounidenses con su Gobierno, y lo que es peor es, como la misma Arendt reconoce, las principales instituciones de gobierno habían sumido a la República en una grave crisis. Para Arendt, «lo que estaba en juego era la misma existencia de la República»⁶⁷⁴.

En «200 años de la revolución americana»⁶⁷⁵, Arendt enumerará una serie de acontecimientos que socavaron la credibilidad de la República: la derrota en el sudeste asiático, la ruina de la política exterior de los Estados Unidos, a los que hay añadir problemas de política interior: inflación, devaluación de la moneda, miseria, desempleo, falta de credibilidad, y la pérdida de poder en el mundo de los Estados Unidos. Tras la búsqueda de las causas de esta situación, Arendt, tomando como referencia la función de los publicistas dentro de una sociedad de consumidores, que no es otra que en «fomentar la venta de sus artículos», construyendo para ello una imagen del artículo, declarará que: «Esta tendencia humana natural ha tomado unas proporciones gigantescas en el curso de la última década, cuando las costumbres y prescripciones del —como se dice eufemísticamente— trabajo de proyección pública, o sea, de la «sabiduría» de los propagandistas de Madison Avenue se ha enseñoreado de toda nuestra escena política»⁶⁷⁶.

Arendt denuncia la intromisión de los métodos propagandísticos y de formación de la opinión pública en la vida política, así como algo de suma importancia y que constituye el primero de los ensayos de *Crisis de la República*, «La mentira en política: Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono». Arendt nos advertirá además del peligro de reducir la política a administración, a burocracia, una de las ideas nucleares de su crítica a la modernidad.

2. La mentira política

Con respecto a la mentira en política, Arendt nos recuerda que no es nueva: «La mentira política no es ni nueva ni necesariamente necia. Las mentiras siempre se han justificado en casos de

⁶⁷⁴ Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, p. 490 (citado en Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, p. 327).

⁶⁷⁵ Hannah Arendt, «200 años de la revolución americana», en *Tiempos presentes*, Gedisa, Barcelona, 2006, pp. 153-ss.

⁶⁷⁶ *Ibidem*, p.157.

emergencia, en particular si se referían a secretos especiales que, sobre todo en asuntos militares, no debían revelarse al enemigo»⁶⁷⁷.

En «Verdad y política»⁶⁷⁸, Arendt defenderá la tesis de que la relación entre verdad y política nunca ha sido buena, es más, ha sido la mentira y no la verdad, el instrumento necesario y fundamental en la actividad de los políticos y los hombres de Estado. Recalca que sólo si podemos pensar la política bajo la racionalidad medios-fines, sólo entonces, podremos aceptar, sólo aparentemente, que la mentira puede desempeñar un papel en la consecución de los fines políticos. La relación conflictiva entre verdad y política, dirá Arendt, no es nueva; sino que responde a una preocupación antigua y compleja. La relación entre verdad y política se apoya, en Arendt, en una relación anterior igualmente conflictiva, la relación entre filosofía y política, entre la vida del filósofo y la vida de los ciudadanos, entre *episteme* y *doxa*. Platón situó la verdad en el mundo de las ideas, la mera opinión o *doxa* pertenecía al mundo de las apariencias, de la falsedad, la modernidad, por su parte, ve en el modelo deductivo y en las matemáticas ese ideal de verdad. Para la modernidad la verdad no es sino un producto elaborado por la mente.

Arendt tomará la distinción hecha por Leibniz entre verdades de hecho y verdades de razón para demostrar que las primeras son mucho más vulnerables que las segundas. Los hechos y los acontecimientos humanos se caracterizan por su fragilidad frente a la infalibilidad en cuestiones de validez de los axiomas, teoremas, teorías, etc. Lo opuesto a la verdad es la falsedad, el error y ésta desde la tradición política se ha correspondido a la política. Para Arendt, una lectura atenta de la verdad desde el ámbito filosófico, nos permitirá descubrir un cierto carácter despótico. En ese sentido la tiranía desprecia la verdad, los modos de representar y comunicar que tratan la verdad no toman en cuenta la pluralidad de opiniones.⁶⁷⁹

Para Arendt, la verdad filosófica remite a la unidad, a la singularidad, contiene ciertas dosis de dominio, de coacción, es una verdad apolítica; sin embargo, la verdad política se apoya en una pluralidad de perspectivas que reconoce las distintas singularidades. Para Arendt lo que caracterizará a la verdad de hecho es la «falsedad deliberada o mentira»⁶⁸⁰. La mentira política, en general, se refiere a «secretos de estado», datos que jamás debe conocer la opinión pública, secretos propios de la diplomacia y de «arte de gobernar». Por el contrario, en la modernidad, las mentiras políticas, gracias al desarrollo de la técnica y la tecnología elaboran imágenes de algo que no existe, aunque todas ellas esconden algo que les es común: un elemento de violencia. Para Arendt, la diferencia entre la mentira tradicional y la mentira moderna es equiparable a la diferencia entre el ocultamiento (secretos de estado) y la destrucción de

⁶⁷⁷ Ibidem.

⁶⁷⁸ Hannah Arendt, «Verdad y política», en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996.

⁶⁷⁹ Ibidem, p. 253.

⁶⁸⁰ Hannah Arendt, «Verdad y política», en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, p. 262.

modelos originales para crear perfectos sustitutos.⁶⁸¹ El potente arsenal tecnológico del mundo empresarial ha sido utilizado por los grandes grupos de presión (lobbies) y los distintos gobiernos y administraciones con el fin de construir una realidad a la medida de los gobernantes. En este sentido, Arendt escribirá que: «El carácter completo y el potencial final, desconocidos en tiempos anteriores, son los peligros que nacen de la moderna manipulación de los hechos. Aun en el mundo libre, donde el gobierno no ha monopolizado el poder de decidir y decretará cuáles son los elementos factuales que son y los que no son, las organizaciones con gigantescos intereses han generalizado una especie de marco mental de *raison*, que antes se restringía al manejo de los asuntos exteriores y, en sus peores excesos, a las situaciones de obvio e inminente peligro (...) Las imágenes elaboradas para el consumo interno, (...), pueden convertirse en realidad para todos»⁶⁸².

Como conclusión, Arendt destacará que la verdad tiene una fuerza propia y no puede ser reemplazada por la persuasión y la violencia. Nos dirá que el recurso a la mentira política es un instrumento que en manos de los gobiernos totalitaristas se convirtió en ideología. La manipulación de la información, la construcción de una falsa imagen de la realidad, la persuasión y la escasa participación, (no olvidemos que en los momentos en que el futuro es incierto, la mayoría de las personas se retira a la seguridad y tranquilidad que nos proporciona el espacio privado), han conseguido lo que no consiguió el terror en los movimientos totalitarios socavar el espacio de la libertad.

Ante esta situación ¿Qué nos propone nuestra autora? Arendt apelará a la vuelta al acto de la fundación de la República, a la recuperación de la iniciativa, de la acción. Pretende rehabilitar la política en los EEUU, donde durante los años sesenta y setenta se genera un clima político que reclamará, frente al modelo vertical de democracia representativa, un modelo de contrato horizontal de democracia participativa, de democracia deliberativa. Arendt se mostrará partidaria de los consejos frente a los partidos políticos, ya que como sostiene Cristina Sánchez⁶⁸³, para Arendt los partidos políticos reducían la acción política a la representación, identificando el espacio político con el de una urna electoral.

Los ensayos de esta obra siguen en la misma línea que *Sobre la revolución*, donde Arendt se ve en la necesidad de recobrar las experiencias políticas que hicieron posible la Revolución Americana: la necesidad de una restauración «del antiguo orden de cosas» en conjunción con la idea de libertad (como participación del pueblo en la actividad política) de tradición y de novedad.

⁶⁸¹ Ibidem, p. 266.

⁶⁸² Ibidem, p. 268.

⁶⁸³ Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003, p. 329.

3. Objeción de conciencia y desobediencia civil

En el segundo ensayo, «Desobediencia civil», Arendt plantea varios temas que vienen a converger en la denominada «desobediencia civil», que parten de una cuestión inicial: *¿ha muerto la justicia?*, título de un simposio celebrado en la primavera de 1970 en el estado de New York. Una de las ponencias, «la relación moral del ciudadano con el ordenamiento legal en una sociedad basada en el consenso», constituye el punto de partida de los comentarios de Arendt a la cuestión de la «desobediencia civil», que plantea el conflicto entre moralidad y legalidad, entre conciencia y constitución. Para Arendt, el verdadero sujeto de la desobediencia civil no es un individuo sino un grupo de individuos, pues alguien puede ser protagonista de la desobediencia civil en tanto que miembro de un grupo, y como tal afirmarse⁶⁸⁴. La desobediencia civil es una acción colectiva, no individual. Para Arendt, la desobediencia civil sólo adquiere importancia cuando es llevada a cabo por un grupo de personas que constituye una «comunidad de intereses.»⁶⁸⁵. Arendt distinguirá entre objeción de conciencia y desobediencia civil. Para que podamos hablar de desobediencia civil es necesario que se den una serie de características; requiere una minoría organizada, unida por una opinión común y por el marcado carácter de oposición a la política del gobierno, un apoyo mayoritario, acción conjunta y acuerdo recíproco. Por el contrario, las razones que fundamentan la objeción de conciencia, se refieren a la conciencia de un particular, apela a imperativos morales, a «una ley superior».

Arendt distinguirá también entre el «buen hombre» y el «buen ciudadano» («según Aristóteles este hombre bueno sólo podría ser un buen ciudadano en un Estado bueno; según Kant incluso un pueblo de demonios... [Siempre que tenga entendimiento]»⁶⁸⁶. El buen hombre resuelve sus problemas apelando a su conciencia moral, el segundo, el buen ciudadano, aplica la conocida máxima de Maquiavelo: «mi patria es más apreciada para mi que mi alma» El buen ciudadano es alguien que se siente comprometido con el proyecto común de su ciudad, con la esfera pública.

La desobediencia civil y la desobediencia criminal a las leyes, según Arendt, se han convertido en un fenómeno de masas. Arendt también separa al desobediente civil del desobediente criminal, puesto que el primero viola la ley en «público» y no en «secreto», lo que diferencia al desobediente civil del revolucionario. Primordialmente, la distinción de ambos descansa en el hecho de que el desobediente civil acepta, mientras el revolucionario rechaza el marco general de la autoridad establecida y la legitimidad del sistema de leyes. En resumen, «la desobediencia civil surge cuando una cantidad significativa de ciudadanos se convence o bien de que los

⁶⁸⁴ Hannah Arendt, *Tiempos presentes*, Gedisa, Barcelona, 2006, p. 116.

⁶⁸⁵ *Ibidem*.

⁶⁸⁶ Hannah Arendt, *Tiempos presentes*, Gedisa, Barcelona, 2006, p. 120.

canales utilizados tradicionalmente para conseguir los cambios ya no están abiertos o a través de ellos ya no se escuchan ni atienden sus quejas o bien de que, al contrario, es el gobierno quien unilateralmente impulsa los cambios y persiste en una línea cuya legalidad y constitucionalidad despierta graves dudas»⁶⁸⁷.

Por lo tanto, la desobediencia civil se dirige o bien hacia un cambio que se considera deseable o bien a bien al mantenimiento o restablecimiento del estado anterior. En todo caso, la desobediencia civil no es equiparable a la desobediencia criminal. El delincuente infringe la ley en interés propio, rechaza el consenso o pacto de los demás con la comunidad; por el contrario, el desobediente civil actúa en nombre y en beneficio del grupo, nunca en interés propio, se enfrenta a la ley y a las autoridades por una cuestión de principios. Otra característica de la desobediencia civil es que en sus métodos de persuasión no se encuentra la violencia. Tampoco podemos equipar desobediencia civil y revolución; la primera acepta la autoridad y el marco jurídico establecido, a diferencia de la revolución. Tanto el desobediente civil como el revolucionario comparten la idea de cambio.

Arendt sostendrá que la desobediencia civil, en su origen y en su contenido, es un fenómeno americano aunque luego se hará extensible a todos los países. El deber de todo ciudadano de cumplir con la ley implica su aceptación, pero es su propio legislador. No se halla sujeto a ninguna voluntad ajena, de que el es su propio señor y siervo⁶⁸⁸

Para Arendt, el origen del problema se halla en la idea del origen ficticio del consenso, «consenso no en el antiquísimo sentido del consentimiento callado, que distinguía entre dominio sobre sometidos voluntarios y el dominio sobre sometidos contra su voluntad, sino en el sentido del apoyo activo a todos los asuntos de alcance público y la participación continuada en ellos. Teóricamente este consenso es el resultado de un contrato social cuya forma corriente —el contrato entre un pueblo y su gobierno puede tildarse de mera ficción». Arendt será muy crítica con la idea de pacto o contrato propio de las teorías contractualistas de la modernidad (Hobbes, Locke y Rousseau, principalmente), sometiendo a análisis la idea de consenso. Para Arendt, todos los contratos pactos, acuerdos «descansan en la reciprocidad, y la gran ventaja de la versión horizontal del contrato social es que esta reciprocidad vincula a cada miembro de la sociedad con sus conciudadanos»⁶⁸⁹. Frente a la democracia representativa de corte liberal, la democracia deliberativa y participativa, frente a la idea de representatividad, Arendt opondrá la de participación directa, frente a la verticalidad del poder, la de horizontabilidad del poder, frente al derecho al consenso, el derecho a disenso.

⁶⁸⁷ Ibidem., p. 129.

⁶⁸⁸ Hannah Arendt, *Tiempos presentes*, Gedisa, Barcelona, 2006, p. 136.

⁶⁸⁹ Ibidem., p. 138.

Apelando a la categoría de la natalidad sostiene que todo hombre cuando nace entra a formar parte de una comunidad, y en cada recién nacido hay una cierta forma de consentimiento tácito, de aceptación de las reglas del mundo en el que ingresamos, «todos vivimos y sobrevivimos, dirá Arendt, gracias a una especie de consenso tácito». Ahora bien, Arendt defenderá la idea de que en el consenso se encuentra la misma idea de disenso. Además afirma que la democracia y el sistema de gobierno representativo se hallan en crisis. ¿A qué se debe esto? Al hecho de que la participación directa de los ciudadanos ha desaparecido a causa del sistema de partidos que no representan a nadie, de la burocratización de la política. El peligro de rebelión y de desobediencia en EEUU, diría Arendt, se debe a una crisis constitucional causada por dos factores muy diferentes. «Análogamente a la frecuencia con que el gobierno cuestiona la Constitución desaparece la confianza de la población en la necesaria constitucionalidad de la actuación política, esto es, el consenso se debilita; y aproximadamente al mismo tiempo se manifiesta claramente la negativa fundamental de determinados sectores de la población a reconocer el *consensus universalis*»⁶⁹⁰. ¿No recuerda esto al debate actual entre constitucionalista e independentistas? Para Arendt, el consenso, tal y como lo entienden los norteamericanos se basa en la versión horizontal del contrato y no en la idea de una mayoría. La obligación del contrato es el fundamento en el que descansa toda promesa futura.

4. Violencia y política

El tercer ensayo, *Sobre la violencia*, se completa con una entrevista de Arendt con Adalberto Reif, que constituirá el cuarto ensayo, en el que se desarrollan algunas cuestiones tratadas en *Sobre la violencia*. Arendt empieza destacando, al igual que hiciera en *Sobre la revolución*, analizando las relaciones entre guerra y violencia en su relación con la política, la violencia es algo que ha estado siempre presente en los conflictos. No obstante, el miedo a la aniquilación total y la consecuente destrucción del mundo, ha hecho que los instrumentos de violencia se trasladen del ámbito de la política exterior al ámbito de política interior. En ese sentido, Arendt escribirá: «Hoy todas aquellas verdades acerca de la relación entre la guerra y la política y sobre la violencia y el poder se han tornado inaplicables»⁶⁹¹.

El movimiento estudiantil, el movimiento por los Derechos civiles y la Nueva Izquierda, que coincidían en su crítica al pensamiento liberal y en su modelo de democracia representativa, propugnando más democracia, más participación, habían tomado conciencia de la utilización de la violencia por parte del poder, de «la intrusión masiva de la violencia criminal en la política»⁶⁹² Cuando Arendt, en *Sobre la violencia* analiza el fenómeno de la violencia en el

⁶⁹⁰ Hannah Arendt, *Tiempos presentes*, p. 140.

⁶⁹¹ Hannah Arendt, *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1998, p. 117.

⁶⁹² *Ibidem.*, p. 121.

campo político, define los términos violencia, poder y fuerza, denunciando que tales categorías no han sido diferenciadas suficientemente en la política. El concepto tradicional de poder que ha defendido la tradición, y para el que la violencia es su manifestación más explícita y evidente, se resume en la definición de Estado defendida por Weber: «El dominio de los hombres sobre los hombres basado en los medios de violencia legítima, es decir, supuestamente legitimada»⁶⁹³. Esta concepción del poder, al igual que la de la violencia se apoya en la racionalidad medios-fines. Para Arendt, por el contrario, el poder reside en la capacidad de los hombres de actuar conjuntamente.

El poder, a diferencia de la violencia, que es instrumental, descansa en la idea de grupo, es algo que pertenece a todos los hombres, no es algo individual. Arendt sostiene que las revoluciones sólo pueden tener éxito cuando las estructuras del poder se debilitan, esto se da cuando un gobierno ejerce el dominio a través de los medios de violencia. Poder y violencia no son lo mismo, donde hay poder falta la violencia, si el poder desaparece, entonces los medios de destrucción pasan a dominar los fines, cuya consecuencia es la aparición del terror. Arendt denuncia un progresivo nivel de burocratización de la vida pública, que tiene como consecuencia la pérdida de libertad de acción del ciudadano. La administración y centralización de la política puede suponer una crisis de poder, que daría lugar a la desaparición de éste y la aparición de la violencia. La solución a la crisis de la república se halla en la idea de retomar la acción, en tanto que inicio, que comienzo, para recuperar la espontaneidad, la libertad y el compromiso que tenemos con la promesa de futuro⁶⁹⁴.

⁶⁹³ Hannah Arendt, *Crisis de la república*, p. 138.

⁶⁹⁴ Véase Hannah Arendt, *Sobre la violencia*

CAPÍTULO VII. EL PENSAR, EL JUICIO Y LA POLÍTICA. EL FUNDAMENTO DE LA MORALIDAD

1. Introducción

En las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, dictadas en la New School for Social Research durante el curso semestral del otoño de 1970, Arendt pone de manifiesto que la filosofía política de Kant ha de ser entendida como una filosofía de la historia. En ese sentido, Arendt nos advierte de que Kant nunca escribió una filosofía política, por lo que sus tesis sobre filosofía política habría que buscarlas en su filosofía de la historia. Esto nos plantea, según Arendt, cuál ha de ser el papel del historiador ante el espectáculo que nos ofrece la historia. Arendt fundamentará su teoría del juicio y su importancia y significación política en una apropiación de las categorías de la *Crítica del juicio* de Kant. En este sentido, Arendt sostendrá que: «Dado que Kant no escribió su filosofía política, la mejor forma de descubrir lo que pensaba al respecto es regresar a la «*Crítica del juicio estético*», donde, al discutir la producción de las obras de arte en su relación con el gusto, que juzga y decide sobre ellas afronta un problema análogo»⁶⁹⁵.

Además, en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* se encuentra un esbozo de las ideas fundamentales de lo que será la teoría del juicio arendtiana, en la que basa la filosofía política de Kant se encontrará en la *Crítica del Juicio*. El fundamento de la teoría del juicio, como facultad política por excelencia, surge en el diálogo hermenéutico que Arendt sostiene con Kant en su *Crítica del Juicio*. Como sostiene R. Beiner, el *Post scriptum* de Arendt a la primera parte de *La vida del espíritu*, podría considerarse como una especie de prólogo a la facultad del «Juicio» ya que trazaría un plan del proyecto global de la obra.⁶⁹⁶

En efecto, en el *Post scriptum* a “*El pensamiento*”, Arendt sitúa la facultad del juicio en el terreno de la estética, pues entiende que el juicio político no es un juicio lógico, sino estético. Los fenómenos políticos son pensados como fenómenos estéticos, el juicio del gusto es un juicio político: «El juicio no tiene nada en común con las operaciones lógicas —dice Arendt— (...) Buscaremos el «sentido silencioso», que —cuando se ha tomado en consideración— siempre se ha concebido, incluso por Kant, como «gusto» y, por tanto, como perteneciente al terreno de la estética». El juicio se ocupa de particulares, «si la facultad de juzgar —dice

⁶⁹⁵ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Introducción y edición a cargo de Ronal Beiner, Paidós, Barcelona, p. 116.

⁶⁹⁶ *Ibidem*, p. 10.

Arendt— es distinta de otras facultades del espíritu, debemos atribuirle su propio modus operando, su propia manera de proceder»⁶⁹⁷.

En Arendt, la facultad del juicio está en relación con el problema de la relación de teoría y práctica en el pensamiento moderno. Al final del *Post-scriptum*, Arendt relacionará la facultad de juzgar con la categoría de la «historia» en el sentido antiguo del término. El término historia —nos dice Arendt— es de origen griego: deriva de *historien*, con el significado de «inquirir para poder decir cómo fue»⁶⁹⁸. Para Arendt, si el pensamiento se ocupa del presente y la voluntad del futuro, la facultad de juzgar se ocupa del pasado, de ahí que Arendt vincule la facultad de juzgar con la historia, el papel del historiador es el de juez, nos narra el pasado y lo somete a juicio⁶⁹⁹. El *Post-scriptum* termina con una sentencia atribuida a Catón el viejo con la que Arendt define dos notas que caracterizaran la facultad de pensar: primera, el pensamiento es una actividad, una actividad que remite al presente; segunda, el pensamiento se caracteriza por ser un diálogo, un «diálogo de dos-en-uno», no es una actividad solitaria, uno nunca está sólo sino con uno mismo. La sentencia dice así: «nunca hacía más que cuando nada hacía, y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo».

¿Cuáles son los temas que aborda Arendt en estas *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*? A través de trece conferencias que constituyen una unidad estructural aborda la facultad de juzgar y de discernir entre lo correcto y lo incorrecto, reflexiona en torno a la naturaleza de la historia, el papel del sujeto de la historia, la idea de progreso, la relación entre el espectador y el actor ante el espectáculo de la historia, la facultad del juicio, la relación entre el juicio universal y el juicio particular, el juicio estético como juicio político, la estetización de la política, la distinción entre *biòs teorétikos* y *biòs polítikos*, la relación entre filosofía y política, el pensar extensivo y el pensamiento crítico y, por último, la imaginación y el sentido común como facultades con significación política. Se trata de una serie de notas que configurarán el material de su futura teoría del juicio. En relación con la estructura formal y la temática de las *Conferencias*, Ronald Beiner sostendrá que: Las «Conferencias sobre Kant» componen un todo orgánico; los temas que conforman son solo de un orden: saber qué otorga valor o sentido a la vida humana; la apreciación de la vida desde el punto de vista del placer y del displacer; la hostilidad de los hombres contemplativos hacia el mundo de los asuntos humanos; la inaccesibilidad de las verdades metafísicas y la necesidad de un pensamiento crítico; la defensa del sentido común y del entendimiento común a los hombres; la dignidad del hombre; la naturaleza de la reflexión histórica; la tensión entre el progreso y la autonomía del individuo; la

⁶⁹⁷ Ibidem, p. 17.

⁶⁹⁸ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 18.

⁶⁹⁹ Ibidem.

relación entre el particular y el universal; y por último las capacidades redentoras del juicio humano»⁷⁰⁰.

En las *Conferencias*, Arendt va desvelando poco a poco las claves de su teoría del juicio como teoría política. Teoría que plantea una solución a la tensión entre el pensar y el actuar, entre la facultad del pensamiento y la facultad de la voluntad. Se trataría de una facultad de síntesis. El análisis de la relación entre teoría y praxis a través de la historia, desde los griegos hasta la modernidad, es una constante en el pensamiento arendtiano. En esta misma línea, Ágnes Heller afirmará que el juicio es una facultad de síntesis entre el pensar y el querer, se trata de una facultad de la vida del espíritu que media entre la vita contemplativa y la vita activa. Su teoría del juicio no pretenderá ser una reapropiación de la phrónesis aristotélica.⁷⁰¹

2. La filosofía de la historia como filosofía política. Elementos para una teoría del juicio

Pasamos ahora a analizar las claves que nos ofrecen las distintas *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*.

En la primera conferencia, Arendt señala la dificultad de hablar de una filosofía política en Kant. De hecho, afirmará que «Kant jamás escribió una filosofía política» No podemos hablar, pues, de una filosofía política en Kant como las que podemos encontrar en otros filósofos de la tradición como Platón, Aristóteles, San Agustín, Spinoza o Hegel. En opinión de Arendt, Kant, al igual que hicieran otros filósofos había concebido una filosofía de la historia en lugar de una filosofía política. Kant situará en el centro de su reflexión en torno a la historia categorías tales como naturaleza, especie humana, progreso fin último. En Kant, el plan de la naturaleza, «la secreta astucia de la naturaleza» será el motor del progreso de las especies que considerará análogo al desarrollo del organismo individual. El fin del proceso-progreso de la historia es lo que Kant, llama «unas veces cultura, otras, libertad». El fin último sería conseguir la «sociabilidad» de la especie humana.

En la segunda conferencia, Arendt nos recuerda que Kant, al final de su vida tenía dos temas pendientes: el primero, la «sociabilidad» del hombre; el segundo, planteado en la *Crítica del Juicio*, reza así: ¿Por qué sea necesario que existan hombres? En esta segunda cuestión, en opinión de Arendt, se pregunta por el fin. «Pues en realidad, el «por qué» no pregunta por la causa (...) Más bien interroga por el fin que tenía todo lo acontecido»⁷⁰². En Kant, la pregunta por el fin, por el propósito de la naturaleza nos desvela la concepción teleológica, finalista de su

⁷⁰⁰ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, pp. 164-165.

⁷⁰¹ A. Heller, “Hannah Arendt’s on the Vita Contemplativa”, en A. Heller y F. Free, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, New Brunswick-Londres, Transaction. Pub., pp. 432-433.

⁷⁰² Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 31.

concepción de la historia. «La solución de Kant consiste en introducir el principio teleológico, «el principio de los fines en los productos de la naturaleza». Según Arendt, para Kant la historia es la historia de la especie humana en tanto que parte de la naturaleza. En definitiva, lo que a Arendt le interesa subrayar es la importancia y significación política que tiene en el pensamiento de Kant la «sociabilidad» en tanto que fin último de la «especie humana» y como condición de posibilidad para ejercer la facultad de juzgar, entendida como la facultad del espíritu que trata de lo particular.

En la tercera conferencia, Arendt ve el problema de la relación entre política y filosofía que tras despertar del sueño dogmático, ahora tiene que despertar del sueño político. La pregunta ahora es: «¿cómo reconciliar el problema de la organización del estado con su filosofía moral?»⁷⁰³. Kant, a diferencia de Aristóteles, cree que es posible ser un buen ciudadano, sin ser moralmente bueno. Kant, en su análisis de la «sociabilidad» fin último de la historia, enumerará las características de ésta: comunicabilidad, publicidad, libertad; sin embargo, Arendt reprochará a Kant, que no nombrase la praxis, la necesidad de acción.

La vida y la muerte, la inmortalidad y la mortalidad son las categorías que le sirven a Arendt, en la cuarta conferencia, para insistir en su estudio de las relaciones entre filosofía y política, y en la relación de Kant con la política. Para el filósofo, la filosofía aspira a la eternidad, a immortalizarse: «el verdadero filósofo no acepta las condiciones bajo las cuales le ha sido dada la vida al hombre»⁷⁰⁴ Por el contrario, la política aspira a vivir entre hombres; como dice Arendt, «y nosotros como los romanos, entendemos que estar vivo es sinónimo de inter homines esse (y sinere inter homines esse es sinónimo de estar muerto)»⁷⁰⁵.

De acuerdo con Arendt, «Kant se refiere a la vida como «un tiempo de prueba» durante el cual incluso el mejor hombre «no está satisfecho con su vida». De nuevo, esta vez desde la perspectiva de los hombres, la relación entre la vita contemplativa y la vita activa pone de manifiesto la superioridad de la primera con respecto a la segunda y la hostilidad de la filosofía hacia el mundo de los asuntos humanos. Arendt subrayará que Kant comparte esta valoración de la vida con algunos filósofos.

A partir de la idea de progreso en la filosofía de la historia de Kant, Arendt realizará una crítica política a la modernidad a través de las categorías filosóficas de «totalidad», «unidad», «particularidad» y «universalidad». En Kant, subraya Arendt, el progreso es progreso de las especies, algo que en su opinión elimina la singularidad, la particularidad del individuo. La

⁷⁰³ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 39.

⁷⁰⁴ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 49.

⁷⁰⁵ Ibidem.

categoría de «Hombre» sacrifica la de los «hombres». Sostiene Arendt que «la idea de progreso en la historia considerada como un todo, y para la humanidad en su conjunto, implica descuidar lo particular y dirigir en cambio la atención hacia lo «universal»⁷⁰⁶. La idea de totalidad, de universalidad, de identidad y unidad que constituyen las categorías filosófico-políticas propias de los sistemas totalitarios hacen a los seres humanos seres intercambiables, anulando así su particularidad, su diferencia en el ámbito de la pluralidad política que construye la igualdad y la identidad desde la diferencia.

Termina esta cuarta conferencia con una recapitulación de las categorías filosófico-políticas kantianas hasta ahora tratadas: la especie humana, la humanidad es parte de la naturaleza, sometida a la «historia», al plan de la naturaleza, según la idea del «fin», del juicio teleológico: segunda parte de la *Crítica del Juicio*.

Por último, los Hombres, en tanto que criaturas ligadas a la tierra, dotados de *sensus communis*, de un sentido de pertenencia a la comunidad, no son autónomos; y por tanto, se necesitan unos a otros incluso para pensar, dice Arendt⁷⁰⁷.

En Kant tanto la filosofía como la ciencia de la razón pura cuyo objeto es la razón humana se constituye en un sistema que pretende un conocimiento de toda la realidad: teórica, práctica y teórico-práctica. Todo el campo de la filosofía en Kant puede sintetizarse en estas cuestiones:

¿Qué puedo saber? Interés teórico. Razón teórica

¿Qué debo hacer? Interés práctico. Razón práctica

¿Qué me es permitido esperar? Interés teórico-práctico. Razón teórico-práctica.

Todas estas cuestiones se reducen a una:

¿Qué es el hombre?

La razón teórica tiene por objeto determinar la estructura de todo conocimiento en general y el científico en particular. La razón práctica tiene por objeto determinar los principios que deben regir nuestra acción. Por último, la razón teórico-práctica, se ocupa de la facultad de juzgar, para Arendt, la facultad política por excelencia, es aquí donde Kant adopta una actitud propiamente humana, la facultad del juicio sintetiza el pensar y el querer. Este es el punto de vista que adopta Kant en la *Crítica del Juicio*.

⁷⁰⁶ Ibidem., p. 54.

⁷⁰⁷ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 56.

En la quinta conferencia, Arendt quiere mostrar la actitud de Kant hacia la esfera de los asuntos humanos, qué le une y qué le separa de otros filósofos. Arendt centra su reflexión en la actitud de los filósofos ante la vida misma; en la filosofía platónica, Arendt advierte que hay un claro desprecio a la vida activa, al cuerpo, a los placeres, pues todo esto impide alcanzar la auténtica realidad, las ideas, localizadas más allá de la experiencia, de lo sensible, en definitiva, de la vida. En ese sentido, Arendt escribe: «Si volvemos al Fedón y el motivo ofrecido allí (...) el filósofo ama la muerte, recordemos que si Platón desprecia los placeres del cuerpo, no lamenta que los sufrimientos excedan a los placeres. La cuestión es más bien que tanto unos como otros distraen al espíritu y lo inducen a errar, que el cuerpo es una carga si se busca la verdad (...) sólo puede aprehenderse con los ojos del alma, que también es inmaterial y trasciende la experiencia sensible»⁷⁰⁸. Sin embargo, tal y como sostiene Arendt en esta Conferencia, la postura de Kant con respecto del conocimiento es distinta a la de Platón. Si bien éste despreciaba la experiencia, la sensibilidad, en definitiva, el mundo de las apariencias, para Kant, el conocimiento es la síntesis entre sensibilidad y entendimiento. «Filosofar», es para Kant una «necesidad» general de la humanidad⁷⁰⁹, la actividad de pensar, de filosofar, en Kant no es patrimonio de los filósofos, sino que pertenece a todos. El filósofo es alguien que vive con otros hombres, el filósofo no será una especie de hombre distinto al resto de los hombres. Con respecto a la valoración o la actitud ante la vida, es la que podría esperarse de alguien dotado de sentido común.

Kant no estará de acuerdo con Platón en la tesis de que sólo aquellos que han conocido la idea del bien, los filósofos, sean los que deben gobernar; Kant estaría más cercano a la postura aristotélica de que los gobernantes han de escuchar a los filósofos. Sin embargo, discrepa de Aristóteles a propósito de la superioridad de la vida contemplativa frente a la vida activa. Terminar con esta estructura jerárquica, supondrá, según Arendt, acabar con el conflicto entre filosofía y política.⁷¹⁰

Arendt finaliza esta Conferencia deteniéndose en el término «Crítica», término utilizado por Kant en el título de sus obras. ¿Y esto por qué? Arendt ve en el sentido de este término la forma que adopta su pensamiento: el *Selbstdenken*, «el pensar por uno mismo», el término «crítica», en Kant, significa «análisis», «investigación», «examen», todo esto en el sentido de sentar a la «razón» en el «banquillo de los acusados», para llegar a estudiar cuáles son las posibilidades y los límites de la razón». Para Arendt esto se traduce en sentar en el «banquillo de los acusados» a toda una época, la modernidad, a un movimiento, el totalitarismo, para que desde el «pensar por uno mismo», desde un pensamiento crítico que interroga y pregunta, tratar de comprender,

⁷⁰⁸ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 57.

⁷⁰⁹ Ibidem, p. 59.

⁷¹⁰ Ibidem, p. 60.

de entender ¿qué pasó?, ¿por qué pasó? y ¿qué pudimos hacer nosotros y no hicimos? Preguntas todas ellas de una clara raigambre kantiana.

Sigue Arendt, en la sexta conferencia, a vueltas con el examen del término «crítica» y el problema del origen y posibilidad del conocimiento. En la *Crítica de la Razón Pura* podemos leer: «No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia. Por consiguiente, en el orden temporal, ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella. Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia». En este fragmento de Kant a propósito del análisis de las facultades cognoscitivas, se esconde de nuevo el viejo problema de la relación entre teoría y práctica en relación con el problema de la verdad, al tiempo, que anticipará una distinción importante para nuestra empresa: la distinción entre pensar y conocer, entre búsqueda de la verdad (filosofía) y la búsqueda del sentido del significado (política).

Será en Marx, en su obra *El capital*, cuyo título original era “*Crítica de la economía política*”, donde el término «crítica» adquiere un nuevo significado. «Para Marx, aunque no para Kant, la crítica era lo que unía la teoría y la práctica»⁷¹¹. En Kant, tal y como hemos dicho anteriormente, será el juicio la facultad que une teoría y práctica. La cuestión ahora no es la pregunta por la verdad, sino la pregunta por la praxis, por la acción: «La cuestión no es ahora determinar si esto es verdadero, si es así como se inician las revoluciones. La cuestión es más bien que Marx pensó en estos términos porque concibió la vasta empresa de Kant como la mayor obra de la Ilustración y creyó, con él, que Ilustración y revolución se corresponden»⁷¹².

Por otro lado, el pensamiento crítico, que Arendt sitúa en la mayéutica socrática en Atenas, adquiere enorme importancia política en su pensamiento, pues, dicho pensamiento crítico exige preguntar, interrogar, dialogar, deliberar, pero sobre todo exige comunicabilidad, algo clave en la esfera pública, en el ámbito de los asuntos humanos.

De acuerdo con Arendt, el pensamiento crítico, exige en Sócrates y en Kant libertad y publicidad. La libertad política en Kant significa libertad de hablar y publicar⁷¹³. La libertad de pensamiento, la libertad de expresión, de palabra es algo fundamental en el pensamiento político de Arendt: «La libertad de palabra y de pensamiento, como la entendemos nosotros, es el derecho de un individuo a expresarse, a manifestarse sus opiniones para poder persuadir a otros a fin de que compartan su punto de vista»⁷¹⁴.

⁷¹¹ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 72.

⁷¹² Ibidem.

⁷¹³ Ibidem, p. 78.

⁷¹⁴ Ibidem, p. 79.

Si bien Kant considera que «la facultad de pensar depende de su uso público», su actitud con respecto a la actividad de pensar, según Arendt, no es distinta a la de otros filósofos. «Pensar —y aquí coincide con Platón— es dialogar en silencio con uno mismo, y que el pensamiento sea «una actividad solitaria» es una de las pocas cosas en que coincidían todos los pensadores.»⁷¹⁵.

Finaliza esta Conferencia insistiendo en la comunicabilidad de la facultad de juzgar, algo que desarrolla en la séptima conferencia. Arendt nos hablaba en la conferencia anterior de la importancia y significación política de pensamiento crítico. Decíamos que el pensamiento crítico implica la comunicabilidad, lo que significa que exista una esfera pública en la que la pluralidad de hombres esté dispuesta a hablar y a escuchar. El pensamiento crítico es análisis, investigación, juicio que ha de ser capaz de poder justificar, de «dar razón» de las opiniones acerca de un hecho sobre el que se discute o delibera. Ahora se va a considerar la importancia del hecho de la imparcialidad de los juicios; lo cual se consigue considerando los puntos de vista de todos los que participan en el diálogo. Con el término «imparcialidad» (y parece resonar aquí, la imparcialidad homérica), Arendt nos remite a una «perspectiva general, a un punto de vista desde el que mirar y contemplar los asuntos humanos.

Según Arendt, es importante para nosotros, por su significación política, traer aquí en consideración el modo de pensar extensivo, ya que este tiene una importancia capital en la *Crítica del Juicio* de Kant. El «modo de pensar extensivo se realiza considerando (nuestro) juicio con otros juicios no tanto reales como más bien posibles, y poniendo (nos) en el lugar de cualquier otro»⁷¹⁶. La facultad que va a permitir esto es la imaginación. «La imaginación, es según Kant, la facultad de hacer presente aquello que está ausente, la facultad de representación: la imaginación es la facultad de representar un objeto en la intuición incluso cuando éste no se halla presente»⁷¹⁷. El ser real del mundo es, desde el punto de vista político, perspectiva. La pluralidad de perspectivas configurara la esfera pública, la deliberación y la discusión política. Sin embargo, Arendt reprochará a Kant que no nos diga cómo actuar, cómo aplicar a un caso particular de la vida política la sabiduría de la perspectiva general.

Llegados a este punto, conviene detenernos y observar ciertos paralelismos y semejanzas en torno a la relación entre el particular y el universal, a propósito del problema de la aplicación de la teoría del juicio kantiana a la que parece adherirse Arendt, en relación con la *phronesis* aristotélica que reivindica Gadamer en su obra *Verdad y método*. En esta obra, la primera parte, Gadamer dedicó la primera parte de esta obra a la verdad a través de la experiencia del arte;

⁷¹⁵ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 79.

⁷¹⁶ I Kant, *Crítica del Juicio*, § 40.

⁷¹⁷ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 143.

Arendt busca en el juicio del gusto, un juicio estético, el fundamento de la facultad política del juicio.

Gadamer realiza una apropiación de las categorías humanistas de «formación» y «sentido común», algo presente también en Arendt; este autor nos remitirá al sentido de lo universal, con el que se alude a los lugares comunes de la retórica, es como la sabiduría práctica de Aristóteles, la *phrónesis* que trata de lo particular y concreto, y desde lo particular trasciende hasta alcanzar el universal. El reproche que Arendt realiza es que no nos dice nada sobre el problema de la aplicación, y encuentra su respuesta en la *phrónesis* aristotélica. El saber de la aplicación de lo universal a lo particular es precisamente lo que resuelve, permite la *phrónesis* aristotélica. Gadamer manifiesta su adhesión a la *phrónesis* aristotélica: «La virtud aristotélica de la racionalidad (*Vernünftigkeit*), la *phrónesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental. A mí me sirvió de modelo para mi propia línea argumentativa. De ese modo la hermenéutica, esta teoría de la aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y lo individual, se convirtió para mí en una tarea filosófica central»⁷¹⁸.

El problema de la aplicación de lo universal a lo particular nos llevará a la siguiente cuestión: «¿el punto de vista general es simplemente el del espectador?»⁷¹⁹. En la octava conferencia, Arendt manifiesta la importancia que para Kant tiene el espectador. De la lectura de *El conflicto de las facultades* se deduce que Kant no estaba interesado en las acciones de los hombres que destruyen los estados, sino que como nos dice Arendt. «Para él la importancia de lo sucedido reside exclusivamente en el ojo del observador, en las opiniones de los espectadores que expresan públicamente sus posiciones; sus reacciones ante lo sucedido prueban la «disposición moral» de la humanidad. Sin esta participación empática, el «significado» del acontecimiento sería completamente diferente o simplemente inexistente»⁷²⁰. El papel de la historia, la narración del historiador, el juicio del espectador, la publicidad en el espacio público son para Arendt notas fundamentales que determinaran no sólo una propuesta metodológica para la acción; sino también las claves interpretativas de su teoría del juicio.

En la novena conferencia, se pone de manifiesto la importancia de la perspectiva del espectador en la búsqueda del significado, del sentido de los acontecimientos histórico-políticos. Kant analiza el papel que desempeñan los conflictos bélicos en el desarrollo de la humanidad. En ese sentido, se planteará la siguiente cuestión: «¿en qué aspectos son buenas las guerras respecto del progreso y la civilización?»⁷²¹. Si bien Kant, en *La paz perpetua*, condena la guerra desde el

⁷¹⁸ H.G. Gadamer, «Probleme der praktischen Vernunft», en *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*. Gesamtheit Werke 2 Tübingen: Mohr, 1986, p. 328.

⁷¹⁹ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 86.

⁷²⁰ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 90.

⁷²¹ *Ibidem*, p. 101.

tribunal de la razón, no es menos cierto que para él la guerra será causa de progreso: «para Kant no se trata del destino, sino del progreso, un designio que actúa a espaldas de los hombres, una astucia de la naturaleza o, más tarde, una astucia de la historia»⁷²². Una vez más sale a relucir la distinción entre *vita contemplativa* y *vita activa*, entre espectador y actor. Sostiene Arendt que: «La idea de la superioridad del modo de vida contemplativo deriva por completo de esta intuición según la cual el sentido (o la verdad) sólo se revela a quienes se abstienen de actuar»⁷²³. De acuerdo con Arendt, el papel del espectador es imparcial, contempla todo el espectáculo de la historia, el actor es parcial, desempeñan un papel en la obra de la historia, el actor existe en función de la opinión (*doxa*) del espectador. La lectura filosófico-platónica de esto, según Arendt, nos lleva a la siguiente conclusión: «la supremacía del modo de vida del espectador, el *biòs theorétikos*».

Frente a la perspectiva platónica, en la que el filósofo se retira del mundo de las opiniones con la finalidad de contemplar la verdad, la retirada del espectador en la perspectiva kantiana es distinta. La posición que ocupa el espectador es la de un observador que contempla el paisaje de la historia y juzga. «El espectador griego, tanto en las fiestas mundanas como en la contemplación de lo eterno, observa y juzga (descubre la verdad) el cosmos del acontecimiento singular en sus propios términos, sin relacionarlo con un proceso más extenso en el que puede o no desempeñar un papel»⁷²⁴.

Narración y juicio son dos categorías centrales para la comprensión de la teoría política en Arendt. Si en Kant la función de la narración y del espectador de los acontecimientos residía en el hecho de que nos abre nuevas esperanzas para el futuro, en Arendt, la narración y el espectador son claves para poder comprender, interpretar y juzgar los asuntos humanos. Por medio de la facultad del juicio será posible averiguar el sentido, el significado de los relatos. Tal y como sostiene la propia Arendt: «Si el juicio es nuestra facultad de ocuparnos del pasado, el historiador será el investigador que al narrar el pasado lo someterá a juicio». No cabe la menor duda de que la facultad del juicio es clave para comprender su filosofía político-jurídica.

Conviene no olvidar en relación con la historia y el juicio quién o quiénes son los protagonistas de la historia. En Kant habría que decir que si bien el núcleo de su filosofía moral es el individuo, el sujeto de su filosofía de la historia es la Humanidad. El papel del espectador lo ocupa el «ciudadano cosmopolita». Como apunta la misma Arendt: «Él es quien tiene la

⁷²² Ibidem., p. 104.

⁷²³ Ibidem.

⁷²⁴ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 106.

perspectiva general». «Es él quien establece, al tener una idea del todo, si en un acontecimiento singular, particular, se da progreso o no»⁷²⁵.

En la décima conferencia, vuelve sobre el espectáculo de la historia, la distinción entre los modos de vida, la contemplación y la acción, distinción que suele realizarse en los mismos términos que la relación entre teoría y práctica, entre el juicio del espectador (juicio estético) y la acción del actor. Vamos a centrarnos en este último punto y en la distinción que Kant establece en su análisis del juicio estético entre genio y gusto.

De acuerdo con Arendt, y tal como hemos dicho anteriormente, la filosofía política hay que buscarla en su *Crítica del Juicio*, donde se puede trazar una analogía entre política y estética, entre la obra política y la obra de arte, la obra que realiza el genio y la obra que realizan los hombres. La producción de la obra de arte requiere de la figura del genio, el juicio sobre la belleza de la obra de arte necesita solo del gusto: «según Kant el genio compete a la imaginación productiva y a la originalidad, mientras que el gusto es una mera cuestión de juicio»⁷²⁶. De forma análoga se puede establecer una lectura política desde las categorías arendtianas de producción, *poiesis* y acción-*praxis*. La producción requeriría del *homo faber*, su resultado sería el objeto fabricado con las características de la duración, estabilidad y la permanencia; por el contrario, la *praxis* que requiere del ciudadano comprometido con la *polis* daría lugar a la palabra y la acción, donde su «obra» la libertad aparece en una esfera pública que posibilita la construcción de la identidad narrativa desde la pluralidad de perspectivas.

Volviendo a las facultades del genio y del gusto, Kant «plantea la cuestión sobre cuál de las dos facultades es la «más noble»— ¿cuál es la *conditio sine qua non* («a la que) se ha de mirar en el juicio del arte como arte bello?»— admitiendo, desde luego, que la mayoría de los que juzgan la belleza carecen de la facultad de la imaginación productiva, denominada genio, mientras que los pocos dotados de él no están privados de la facultad del gusto»⁷²⁷. Kant subraya la supremacía del gusto frente al genio, aunque sostiene que «el juicio sin el genio no encontraría nada que juzgar» se trata de la misma relación que se establece entre el espectador y el actor, el espectador presupone siempre al actor. Para Arendt, el mundo es el escenario de la acción, un espacio donde tienen lugar infinitos acontecimientos que son juzgados por el espectador.

Para Arendt, según Kant, la obra de arte exigiría imaginación, intelecto y espíritu, facultades que encuentran en el juicio su eje vertebrador. De ahí que Kant, en su *Crítica del Juicio*, diga que «para el arte bello (...) serían exigibles imaginación, intelecto, espíritu y gusto» y, en una

⁷²⁵ Ibidem, p. 110.

⁷²⁶ Ibidem, p. 116.

⁷²⁷ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, pp. 116-117.

nota, añade que «las tres primeras facultades reciben sólo con la cuarta su unificación». El juicio del espectador (el gusto, que es un juicio estético) constituye la condición de posibilidad, el espacio público, «la *conditio sine qua non* de la existencia de los objetos bellos es la comunicabilidad», sin el cual los objetos de arte no podrían aparecer. De igual modo, y desde una interpretación en clave política, Arendt sostiene que la libertad, la acción y la palabra necesitan de un espacio de aparición: la esfera pública.

En la undécima conferencia, Arendt, en relación con el juicio del gusto, se centrará ahora en el estudio de la imaginación y el sentido común. Habíamos visto como el pensar extensivo era un modo de pensar pluralista, un modo de pensamiento político que tenía en consideración la opinión de los demás, su punto de vista. En este sentido, en Arendt, el pensar político sería una especie de pensar representativo, en tanto en cuanto me represento en mi mente la opinión de los demás. Arendt apela a la facultad de la imaginación para hacer posible este tipo de representación. Según Kant, la imaginación es la facultad de la representación, es la facultad de hacer presente lo que está ausente. En Arendt, al igual que en Kant, la facultad de juzgar, el juicio se caracteriza por su imparcialidad y por su comunicabilidad, lo que lleva a otra facultad fundamental: el sentido común. En el § 40 de la *Crítica del juicio* podemos leer:

«Por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido que es común a todos, es decir, de una facultad de juzgar que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás para atender su juicio, por decirlo así, a la razón total humana [...] Esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio». Así pues, el sentido común es un sentido «comunitario». El juicio se realiza desde la pertenencia a la comunidad, el que juzga lo hace como miembro de la comunidad, se trata de un juicio que se emite desde un mundo común, desde un mundo compartido. El juicio requiere de la presencia del otro, algo que tiene lugar a través de la imaginación y el sentido común.

Continuando con el tema del juicio, en la duodécima conferencia, Arendt subraya las dos operaciones mentales que se dan en el juicio: la operación de la imaginación y la operación de reflexión.

La operación de la imaginación aleja el objeto de la percepción externa y pasa a convertirlo en objeto para los sentidos internos. Esta operación de la imaginación prepara el camino para la auténtica actividad del juicio: «la operación de reflexión». Ahora bien, como dirá Arendt, la cuestión ahora sería «¿Cuáles son las pautas de la operación de la reflexión?». La respuesta a esta cuestión nos llevará a un sentido interno que se encarga de discriminar, de decir si algo agrada o desagrada, en una palabra, nos llevará al gusto. Para determinar en qué consiste el

juicio de gusto conviene que hagamos una serie de aclaraciones. En primer lugar, el juicio de gusto es estético, por lo tanto, tendremos que distinguir entre juicio estético y juicio lógico.

La función principal del juicio lógico es el conocimiento del objeto; por el contrario, la tarea del juicio estético es la modificación propia del sujeto como consecuencia de verse afectado por un estímulo exterior. En la *Crítica del Juicio de Kant*, § 1, 4 se afirma que: «El juicio de gusto no es, pues, un juicio de conocimiento; por tanto, no es lógico, sino estético, entendiendo por aquél cuya base determinante no puede ser más que subjetiva».

El juicio del conocimiento descansa en el entendimiento y sus categorías; el juicio de gusto se basa en el sentimiento de placer y displecer. Siguiendo en *La Crítica del Juicio*, § 5, 16, Kant define el gusto como: «la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o un descontento sin interés alguno. El objeto de semejante satisfacción llámese bello». El juicio de gusto además es un juicio contemplativo, lo fundamental es la contemplación desinteresada que pone en relación nuestro espíritu con lo bello. Este tipo de contemplación nos lleva a plantearnos el concepto de interés. Kant, en § 2, 5 escribe: «Llámesse interés a la satisfacción que unimos con la representación de la existencia de un objeto». La esencia del interés está, pues, en la consideración de un sentimiento de placer, cuyo fundamento está en la representación de la existencia.

El juicio de gusto se caracteriza también por ser un juicio universal y necesario. En Kant, la universalidad del juicio de gusto se deduce del carácter desinteresado del mismo. En la *Crítica del Juicio*, § 6, 18 podemos leer:

«Consiguientemente, una pretensión a la validez para cada cual, sin poner universalidad en objetos, debe ser inherente al juicio de gusto, juntamente con la ausencia en el mismo de todo interés, es decir la universalidad subjetiva debe ir unida con él».

En La decimotercera Kant concluye los que serán las líneas interpretativas, el hilo conductor de su teoría del juicio político. Esta conferencia concluye con una serie de características o notas distintivas el examen del *sensus communis*: el *sensus communis* es distinto al *sensus privatus*, el sentido común es un sentido comunitario, la validez de estos juicios es distinta a la validez propia de los juicios científicos, se trata de una validez ejemplar, el acto de juzgar siempre se realiza desde la condición de miembro de la comunidad, la comunicabilidad y la imparcialidad, (ésta última en Kant recibe el nombre de «desinterés») y la facultad de juzgar presupone la presencia del otro. Esto nos llevará a la consideración aristotélica de la *philia* aristotélica de la que Arendt es deudora.

Para finalizar este comentario a las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* me gustaría señalar algunas consideraciones: En primer lugar, no es fácil determinar sistemática entre los

distintos temas tratados, en estas conferencias; en segundo lugar, parecen claras las relaciones entre historia y juicio político, entre el historiador que narra los hechos acaecidos y el espectador que observa y emite un juicio; por último, la teoría del juicio político en Arendt se realiza desde una hermenéutica a la *Crítica del Juicio* de Kant y parece que Arendt optaría por Kant y Hegel y se apartaría de la *phrónesis* aristotélica. No obstante, si se quiere entender la teoría del juicio en Kant, en opinión de R. Beiner, hay que volver a Aristóteles.⁷²⁸

Siguiendo a Forti⁷²⁹ podemos concluir que, tanto Kant como Hegel, estarían de acuerdo en considerar que será la contemplación del espectador y no la acción del actor como podemos captar el significado del todo. Los distintos expertos en el pensamiento de Arendt han emitido distintas opiniones sobre esta obra. Donde unos ven una vuelta a la metafísica, otros, una primacía de la *vita contemplativa* frente a la *vita activa*, algunos han considerado la relación de la facultad de juzgar con los asuntos humanos, y todos ellos discuten sobre cuáles son los fundamentos de su teoría del juicio, si la doctrina kantiana del juicio o la doctrina aristotélica de la prudencia.

3. La teoría del juicio arendtiana

3.1. Consideraciones previas

Hannah Arendt no escribió ninguna teoría del juicio en el sentido estricto de lo que hoy entendemos por el término «teoría». Las ideas de Arendt sobre el juicio como facultad política se encuentran diseminadas a lo largo de su obra. Si bien *La condición humana* estaba estructurada en tres partes: labor, trabajo y acción, también *La vida del espíritu* había sido concebida por Arendt en tres partes: pensamiento, voluntad y juicio. Sin embargo, cuando Arendt quiso emprender la parte del juicio le sorprendió la muerte, de ahí que algunos autores vean en *La vida del espíritu* una obra inacabada.⁷³⁰

El juicio sería la facultad que mediaría entre el pensar y el querer, entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*, lo cual ha hecho que algunos autores hayan visto no una, sino dos concepciones del juicio: una teórica y otra práctica. La tensión latente entre filosofía y política parece resolverse en la facultad del juicio. En palabras de Beiner: «Por si nuestro proyecto no fuese ya bastante azaroso, debemos afrontar todavía otra dificultad. Al examinar la obra de Arendt en su

⁷²⁸ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 233: «Por lo tanto, si se quiere examinar la validez de la teoría del juicio kantiana, se debe regresar al libro VI de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, origen del término prudencia, o *phrónesis* en Aristóteles».

⁷²⁹ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p. 396.

⁷³⁰ R. Beiner, «Hannah Arendt y la facultad de juzgar», en Arendt, Hannah., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2012, p. 157: «El Juicio» debería haber seguido a «el Pensamiento» y «La Voluntad» como tercera parte —sería la conclusión— de *La vida del espíritu*. (...) Hannah Arendt falleció de repente (...) «Después de su muerte, se encontró una hoja de papel en su máquina de escribir en la que sólo están escritos el encabezamiento, «El juicio» y dos epígrafes. (...) Puede decirse que nuestra visión de *La vida del espíritu* es incompleta sin la parte dedicada al juicio».

conjunto, se constata que propone no una sino dos teorías del juicio (...) En los textos anteriores al artículo de 1971, «El pensar y las reflexiones morales», el juicio se considera desde la óptica de la *vita activa*; en los textos posteriores, el juicio pasa a considerarse desde el punto de vista del espíritu»⁷³¹. Esta misma tesis es compartida por Forti cuando afirma que «las reflexiones sobre el juicio se insertan en un cuadro que, si bien teniendo firmes las propias coordenadas fundamentales, se complica respecto a la polaridad opuesta de *vita activa* y *vita contemplativa*»⁷³². Simona Forti sintetiza muy bien a nuestro juicio cuales han sido las líneas que sobre las que se ha vuelto a pensar la teoría del juicio en Arendt. Por un lado la de E.Vollrath, quien defendería que la teoría del juicio «arentiano-kantiana», que con algunas divergencias sería deudora de las tesis defendidas por el movimiento de rehabilitación de la filosofía práctica alemana. Por otro lado, la de R. Beiner, quien parece sostener la existencia de vínculos entre las reflexiones arendtianas sobre el juicio y el comunitarismo y el neoaristotelismo americano. Por último, S. Benhabib aporta una nueva perspectiva integradora en la que el universalismo de la «ética discursiva» habermasiana estaría también presente en esa reflexión arendtiana sobre el juicio.⁷³³

Por nuestra parte, la teoría del juicio de Arendt sería deudora de dos grandes tradiciones: por un lado, la tradición clásica representada por Aristóteles y su teoría de la *phrónesis*; y por otro, la tradición moderna representada por Kant y su teoría del juicio. Desde nuestro punto de vista, la teoría del juicio de Arendt se mueve entre el «universalismo» kantiano y el «particularismo» aristotélico, entre el trascendentalismo y el formalismo y el contextualismo particularista de la comunidad política. En la teoría del juicio arendtiana se decide el conflicto entre el filósofo y la vida de la *polis*. Por ello, debemos volver a reconsiderar esta tesis.

Beiner, sostiene Forti, «parece seguir las conclusiones gadamerianas al afirmar que el juicio del gusto (...), se demuestra incapaz —a causa del ámbito trascendental en el que se mueve y mediante la universalidad a la cual apela— de suministrar un principio concreto sobre el cual basar la dinámica de una comunidad»⁷³⁴.

Para Beiner, quién quiera entender la teoría del juicio de Arendt tiene que regresar a Aristóteles, al libro VI de *Ética a Nicómaco*, donde ensaya su teoría de la *phrónesis*. Beiner realiza una lectura moderna de las categorías aristotélicas. «Sólo pensando a través de los conceptos éticos y políticos de Aristóteles, parece concluir Beiner, se puede llegar a definir las modalidades

⁷³¹ R. Beiner, «Hannah Arendt y la facultad de juzgar», en Arendt, Hannah., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant, Paidós, Barcelona*, p.161.

⁷³² Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p. 397.

⁷³³ Ibidem, p. 403.

⁷³⁴ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p. 409.

referidas al juicio, aquel juicio «que se consuma en la eficacia de la buena praxis» gracias a la deliberación»⁷³⁵.

Al principio de este epígrafe, hemos subrayado la idea de que para determinar la teoría del juicio en Arendt se hace necesario recorrer su obra, puesto que sus ideas sobre el juicio se encuentran a lo largo de ella. La facultad de juzgar aparece por primera vez en un ensayo titulado «Comprensión y política», donde Arendt piensa el problema de la comprensión en relación con la realidad y el juicio. El juicio se configurará como una categoría práctica cuya función consistirá en suministrar criterios para la acción política.⁷³⁶

3.2. Comprensión y juicio. La responsabilidad, el juicio y el mal

En «Comprensión y política» se sostiene que «la comprensión es una actividad sin fin (...) por la que aceptamos la realidad, nos reconciamos con ella; es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo»⁷³⁷. Comprender es una actividad previa al juicio; nuestra capacidad de comprender, de entender determinados acontecimientos es anterior a la emisión del juicio. «El resultado de la comprensión es el sentido»⁷³⁸. Sin embargo, para Arendt, el horror del fenómeno totalitario hace difícil la comprensión y mucho menos el sentido. Lo terrible del totalitarismo será su novedad, la horrible originalidad «no se debe a que alguna «idea» nueva haya entrado en el mundo, sino al hecho de que sus acciones rompen con todas nuestras tradiciones; ha pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral»⁷³⁹. Las distintas clasificaciones de formas de gobierno legadas por la tradición, así como los distintos criterios morales para distinguir lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto ya no sirven para juzgar la terrible originalidad con la que se muestra el fenómeno totalitario. La realidad del fenómeno totalitario ha destruido las categorías de pensamiento y criterios de juicio. La pérdida de categorías hermenéutico-políticas en Arendt para enfrentarse a la comprensión del totalitarismo aumentará a medida que dicha comprensión se muestre incapaz de encontrar algún sentido a lo que ha pasado. «¿La tarea de la comprensión ha devenido, entonces, algo sin esperanza? ¿Cómo podemos medir la longitud si no disponemos de un patrón? ¿Cómo podemos contar sin la noción de los números? Todas y cada una de estas preguntas remiten a la necesidad de encontrar elementos de juicio que nos permitan comprender la nueva realidad. Comprender y juzgar están vinculados tal y como se pone de manifiesto en este ensayo, cuando se pregunta: ¿No está acaso la comprensión estrechamente emparentada con el juicio? Aludiendo a la noción de juicio en Kant afirmará que «la comprensión y el juicio no están tan estrechamente relacionados e interrelacionados que debamos describir a ambos como la aptitud para subsumir

⁷³⁵ Ibidem.

⁷³⁶ Ibidem, p. 421.

⁷³⁷ Hannah Arendt «Comprensión y política», en *De la historia a la acción*, p. 29.

⁷³⁸ Ibidem, p. 30.

⁷³⁹ Hannah Arendt «Comprensión y política», en *De la historia a la acción*, p. 29.

(el particular bajo una regla universal)»⁷⁴⁰. La crisis por la que atraviesa la comprensión es la misma que la del juicio. Arendt subrayará que lo que realmente ocurre es que no poseemos los universales en los que podamos subsumir el particular (totalitarismo). Lo que podría hacerse es intentar asimilar el gobierno totalitario con alguna categoría política que ya conocemos, como por ejemplo, la tiranía. Sin embargo, —afirma Arendt— «aquí parece que pisamos terreno firme; puesto que pensamos haber heredado, junto con sus males, la sabiduría del pasado para guiarnos a través de ellos. «El problema con la sabiduría del pasado —continúa Arendt— es que, (...) se desvanece en nuestras manos tan pronto como tratamos de aplicarla honestamente a las experiencias políticas centrales de nuestro tiempo»⁷⁴¹ Ni siquiera el sentido común, dirá Arendt, nos servirá de guía para orientarnos en un mundo sin sentido, «vivimos en un mundo patas arriba, donde ya no podemos orientarnos guiándonos por las reglas derivadas de lo que una vez fue el sentido común»⁷⁴².

La ausencia de juicio, —la estupidez, como dijo Kant—, «ha devenido la enfermedad de todos» Para concluir el análisis de este ensayo, podríamos afirmar que la justificación de la facultad de juzgar, en relación con la comprensión en Arendt, reside en la situación de desorientación que vivimos como consecuencia de la pérdida de criterios de juicio.

Por otra parte, en «Responsabilidad personal bajo una dictadura»,⁷⁴³ Arendt se pregunta por la facultad del juicio en relación con la facultad de pensar, la responsabilidad y el mal en el contexto del juicio de Eichmann. Arendt se pregunta quién o quiénes están capacitados para juzgar sobre este asunto. La relación entre filosofía y política se pone de nuevo de manifiesto «¿Han de ser aquellos que tienen pautas y normas que no se ajustan a la experiencia, o bien aquellos que no tienen dónde apoyarse sino en la experiencia, una experiencia, además, no pautada por conceptos preconcebidos?»⁷⁴⁴ Nuestra autora se pregunta si la capacidad de juzgar ha de partir de una serie de normas o reglas preconcebidas, subsumiendo los hechos particulares en estas reglas, o por el contrario, si dicha capacidad de juzgar debería partir de la experiencia vivida que no cuenta con reglas o pautas desde la que juzgar lo acaecido; es decir, no podemos subsumir un particular dentro de un universal. Sigue apelando a la necesidad de una serie de reglas, de pautas de acción, que no poseemos, que nos capacite para poder juzgar. «¿Cómo puede uno pensar, y aún más en este contexto, cómo puede uno juzgar sin basarse en pautas, normas y reglas generales en las que puedan encajarse los casos y ejemplos particulares?»⁷⁴⁵. Las cuestiones que nos plantea aquí Arendt nos llevan a la pregunta por la naturaleza del juicio,

⁷⁴⁰ Ibidem, p. 35.

⁷⁴¹ Ibidem, p. 31.

⁷⁴² Ibidem, p. 36.

⁷⁴³ Hannah Arendt, «Responsabilidad personal bajo una dictadura», en *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007, pp. 49-74.

⁷⁴⁴ Ibidem, p. 56.

⁷⁴⁵ Ibidem.

a la pregunta por cómo juzgamos cuando no tenemos reglas generales, ni normas ni pautas de actuación.

Arendt se pregunta, nos pregunta, cómo podemos distinguir entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto, quién soy yo para poder juzgar determinados actos. La quiebra moral de la tradición del pensamiento occidental nos ha desprovisto de «verdades morales», de «pautas de acción» para juzgar el horror del fenómeno totalitario. «Lo que está en juego es el esfuerzo por comprender una nueva significación de la moral como el conocimiento de la diferencia entre lo justo y lo injusto, entre el bien y el mal»⁷⁴⁶. La pregunta ahora sería, ¿en qué medida podemos relacionar en este contexto la capacidad de pensar con la capacidad de juzgar? En «El pensar y las reflexiones morales»⁷⁴⁷ Arendt relaciona la facultad de pensar con la facultad de juzgar. «Nuestra facultad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo feo, ¿depende de nuestra facultad de pensar?»⁷⁴⁸ Si bien para Arendt, la facultad de juzgar es distinta a la facultad de pensar, sí podemos afirmar que ambas facultades están relacionadas o vinculadas. Pero, ¿cuál es esta relación entre el pensamiento y el juicio? La respuesta nos la da la propia Arendt:

«La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir «esto está mal», «esto es bello», etc., no coincide con la facultad de pensar. El pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de particulares y cosas que están a mano. Pero ambos están relacionados de forma semejante a cómo se interconectan la conciencia moral y la conciencia del mundo. Si el pensar, el dos en uno del diálogo silencioso, actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como un subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy sólo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensamiento no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo»⁷⁴⁹.

La facultad de juzgar, por lo tanto, para Arendt es la facultad política de las capacidades mentales del hombre. La facultad de juzgar como facultad de pensar nos ayudará a dar sentido, a hacer inteligibles acontecimientos, que de otra manera, serían incomprensibles. El pensamiento, en el mundo interior, en el de la conciencia moral, reflexiona, examina, analiza, para pasar después a realizarse y hacerse presente como juicio de la conciencia del mundo. Del ámbito inteligible se pasa al ámbito fenoménico, al mundo de las apariencias, del «yo-pensante» se pasa al «yo-actuante». En Arendt, el juicio plantea la relación entre el pensamiento y la acción a

⁷⁴⁶ Ibidem, p. 25.

⁷⁴⁷ Hannah Arendt, «El pensar y las reflexiones morales», en *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, p. 162.

⁷⁴⁸ Ibidem.

⁷⁴⁹ Ibidem, p. 184.

través del *logos*, del lenguaje. El juicio es la síntesis entre el pensar y el querer, entre filosofía y política, entre *vita contemplativa* y *vita activa*. El juicio como facultad política nos sitúa como sujetos responsables en un contexto público.

Por último, y para comprender mejor la importancia que el juicio tiene en el pensamiento de Arendt, nos detendremos en el Post scriptum añadido a la segunda edición (1965) de *Eichmann en Jerusalén*. El texto dice así: «Los pocos individuos que todavía consiguieron distinguir el bien del mal se guiaron solamente por su propio juicio, libremente ejercido; no había normas que seguir y bajo las cuales los distintos casos particulares con los que se enfrentaban pudieran subsumirse. Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las circunstancias del momento, porque no había normas para unos hechos sin precedentes».

Arendt en este fragmento destacará cómo algunas personas tras la quiebra moral que supuso el totalitarismo, y pese a habernos quedado desprovistos de criterios para juzgar aquellos hechos, sólo unos pocos, se atrevieron, basándose en su propio juicio, en su sentido común a distinguir entre el bien y el mal. La pertinencia de este texto es crucial en la comprensión de la teoría del juicio en Arendt. En primer lugar, el fenómeno totalitario nos descubrió que los valores, las normas, las costumbres que servían como criterios de acción eran perfectamente sustituibles por otras, cambiando así los criterios para poder distinguir entre el bien y el mal, lo justo de lo injusto. Lo que era justo, con los nuevos criterios de valoración podía devenir injusto, lo que estaba mal pasaba a considerarse un bien, lo ilegal y monstruoso pasaba a convertirse en legal y moralmente aceptable. La pregunta es cómo se manifiesta esto en Eichmann. Los actos de Eichmann se dieron dentro de un marco legal. El primer mandamiento de la ley de Dios: «Amarás...y al prójimo como a ti mismo» fue sustituido por «Matarás». El famoso aforismo «Todo está permitido» constituía el marco idóneo para el nuevo credo nihilista. Eichmann, apelando al imperativo categórico de Kant, afirmó que siempre actuó por el imperativo del deber, que siempre se mantuvo como un ciudadano respetuoso con la ley del Tercer Reich. Eichmann carecía de la condición básica que le impedía la capacidad de distinguir entre el bien y el mal, carecía de la capacidad de pensar.

3.3. El juicio del gusto como juicio político

En «La crisis de la cultura: su significado político y cultural»⁷⁵⁰, Arendt, aborda de nuevo la facultad de juicio en el contexto de las relaciones entre cultura y política a través de los productos de la cultura. El juicio del gusto como juicio político se sitúa ahora frente a los «productos» de la cultura. Arendt analizará la relación entre la facultad de gusto y cultura. En primer lugar, el problema que nos plantea es ver si la relación que existe entre la sociedad de

⁷⁵⁰ Hannah Arendt, «La crisis de la cultura: su significado político y cultural», en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, pp. 209-238.

masas y cultura es la misma que la que se daba entre la sociedad y cultura anterior al advenimiento de la sociedad y cultura de masas.

Arendt defiende que la sociedad de masas y la cultura de masas son dos fenómenos interrelacionados. La sociedad de masas se caracteriza por su incomunicación y su incapacidad para juzgar.⁷⁵¹ Lo que preocupa a la autora alemana es lo que ocurre con la cultura según las distintas condiciones sociales en la que esta se desarrolla. El origen del problema entre cultura y sociedad parte del vocablo «*filisteísmo*»

El *filisteísmo*, para Arendt, denotaba una manera de pensar en que la utilidad y el «valor material» eran los únicos criterios válidos para juzgar las cosas, «y por consiguiente no respetaba demasiado a obras y actividades tan inútiles como las que se dan en la cultura y el arte»⁷⁵². El *filisteísmo* encontró su sucesor en una sociedad que empezaba a interesarse por los valores culturales. La cultura pasa a ser un medio para alcanzar un fin en la nueva sociedad. «La sociedad empezó a monopolizar la «cultura» para sus propios fines, por ejemplo la posición y la condición sociales»⁷⁵³. Como muy bien señala R. Beiner⁷⁵⁴, el punto de partida del análisis arendtiano en la relación entre gusto y cultura reside en las diferentes formas de considerar los productos culturales, a saber: objetos culturales, valores de cambio, bien de consumo.

Arendt distingue, en función del sentido de gusto y cultura, entre sociedad y sociedad de masas. La sociedad juzgaba los objetos culturales, valorizando y desvalorizando objetos, usando y abusando de ellos. Por el contrario, para la sociedad de masas, los objetos de entretenimiento que produce la industria, no son juzgados, tampoco son valorados, sólo consumidos; los objetos de la cultura se entienden como bienes de consumo.

La categoría de labor de la que Arendt nos hablaba en *La condición humana* se pone de manifiesto aquí: los objetos culturales como bienes de consumo tienen que ser consumidos como cualquier otro objeto de consumo. El bien de consumo forma parte de esa relación del «metabolismo del hombre con naturaleza», la sociedad de masas crea objetos cuya finalidad es entretener; la satisfacción de la necesidad de entretenimiento es el fin de la sociedad de consumidores (laborantes). En las distintas consideraciones que se tiene de los objetos de la cultura, como «valor de cambio» y como «bien de consumo», vuelven a aparecer las distinciones que Arendt ya trazó en *La condición humana*. La distinción entre «valor de cambio» y «bien de consumo» se correspondería con la distinción arendtiana entre trabajo y labor: «La cultura se relaciona con objetos y es un fenómeno del mundo; el entretenimiento se

⁷⁵¹ Ibidem, p. 211.

⁷⁵² Ibidem, p. 213.

⁷⁵³ Ibidem.

⁷⁵⁴ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, p. 179.

relaciona con personas y es un fenómeno de la vida: un objeto es cultural en la medida en que puede perdurar; su durabilidad es la antítesis misma de la funcionalidad, la cualidad que lo hace desaparecer de nuevo del mundo fenoménico una vez usado y desgastado. La gran usuaria y consumidora de objetos es la propia vida, la vida del individuo y vida de la sociedad como un conjunto. Y la vida es indiferente al carácter mismo del objeto: pone el acento en que todo sea funcional y responda a determinadas necesidades»⁷⁵⁵.

Las ideas de vida, durabilidad, funcionalidad y necesidad remiten en Arendt a las actividades humanas de la labor y el trabajo. La labor supone la relación entre el hombre y la naturaleza de la que se obtiene la satisfacción de las necesidades básicas. Se caracteriza por no dejar nada atrás, todo se consume. El trabajo trata de dar permanencia, durabilidad a los objetos que fabrica para contribuir a la estabilidad y permanencia del mundo. La actividad del trabajo se fundamenta en la racionalidad instrumental medios-fines.

Por otro lado, Arendt, a través de la noción de belleza y de la validez ejemplar del juicio de gusto, nos irá anticipando su idea de la teoría del juicio. Distinguirá entre las cosas producidas por el hombre en objetos útiles y obras de arte. Tanto unos como otras comparten la permanencia, la durabilidad de los objetos producidos; sin embargo, las obras de arte son de mayor duración y se diferencian de los objetos útiles en que no se producen para el hombre sino para el mundo, no son consideradas como bienes de consumo, no responden a la esfera de la necesidad.⁷⁵⁶

Para Arendt, el término cultura rebasa el ámbito de la temporalidad, la esfera de la necesidad. La cultura ha de sobrevivir al proceso consumidor de la vida, ha de ganar la inmortalidad. En ese sentido, Arendt escribirá: «Hablamos de cultura en el caso exclusivo de que esa supervivencia esté asegurada; y cuando nos enfrentemos a cosas que existen independiente de todas las referencias utilitarias y funcionales, y cuya calidad se mantiene siempre igual, hablamos de obras de arte»⁷⁵⁷. El fenómeno del arte ha de considerarse como el punto de partida para el análisis de la cultura. Por lo que respecta a las obras de arte, el criterio para juzgar el aspecto es la belleza. En la *Crítica del juicio*, Kant, afirma que la «belleza es la forma de la finalidad de un objeto en cuanto es percibida en él sin la representación de un fin». El juicio requiere una cierta distancia entre quien contempla el objeto y el objeto estético. La esencia del juicio de gusto consiste en su actitud contemplativa. Lo bello es objeto de una actitud desinteresada. En La

⁷⁵⁵ Hannah Arendt, «La crisis de la cultura: su significado político y cultural», en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 220.

⁷⁵⁶ Hannah Arendt, «La crisis de la cultura: su significado político y cultural», en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, p. 220.

⁷⁵⁷ *Ibidem*, p. 222.

Crítica del Juicio, Kant escribirá: «bello es lo que, sin concepto, es conocido como objeto de una necesaria satisfacción».

En opinión de Arendt, arte y política están vinculadas, ambas comparten el mundo público que habitan. «En otras palabras, la cultura indica que el arte y la política están interrelacionadas e incluso dependen la una de la otra. Vista sobre el trasfondo de las experiencias y actividades políticas que, si se abandonan a sí mismas, van y vienen sin dejar huella en el mundo, la belleza es la manifestación de la indestructibilidad. La fugaz grandeza de la palabra y de la obra puede permanecer en el mundo siempre que esté unida a lo bello»⁷⁵⁸.

Arendt tomará de la *Crítica del juicio* de Kant, el juicio de gusto en relación con la belleza, con lo bello, y entenderá el gusto como aquella actividad que discrimina, que discierne, que juzga. Señala Arendt, que para comprender la facultad del juicio como facultad política tenemos que considerar la *Crítica de la razón práctica* de Kant, y en particular a la facultad legislativa de la razón, al «imperativo categórico», el cual reza como sigue: «actúa siempre de modo que el principio de tu acción se pueda convertir en una ley general», este imperativo nos obliga de forma universal e incondicional, se trata de un acuerdo del pensamiento racional consigo mismo, de un acuerdo de la propia conciencia moral.

Sin embargo, para Arendt, la comprensión del juicio como facultad política en el pensamiento de Kant hay que buscarlo en su *Crítica del juicio*. En esta obra Kant insiste en una nueva forma de pensar que requiere el acuerdo con los demás; no basta el acuerdo con uno mismo, sino que es necesario «pensar poniéndose en el lugar de los demás». El poder del juicio se fundamenta en el acuerdo con los demás, el proceso de pensamiento que pone en marcha la facultad de juzgar no es un diálogo de un «yo» consigo mismo, sino el diálogo con los demás⁷⁵⁹. La facultad del juicio es una habilidad política para discriminar, discernir, juzgar cosas que no sólo dependen de uno mismo, sino que se requiere también la perspectiva de los demás. El juicio como facultad política sólo tiene sentido en un espacio público, en un mundo común, que el hombre como ser político comparte con otros.

Para Arendt, esta facultad de discernimiento capaz de juzgar ya se encuentra en los griegos, quienes la llamaron *phrónesis* (prudencia). Arendt retoma en este punto la distinción aristotélica entre *phrónesis* (prudencia) y *sophía* (sabiduría). La prudencia es una actividad (*praxis*) y una virtud, un saber práctico cuyos objetos son el bien y el mal. El hombre prudente será aquel que

⁷⁵⁸ Ibidem, p. 231.

⁷⁵⁹ Hannah Arendt, «La crisis de la cultura: su significado político y cultural», en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, p. 233: «Los griegos llamaron *phrónesis*, discernimiento, a esa capacidad, y la consideraron la principal virtud o la excelencia del hombre de Estado, a diferencia de la sabiduría del filósofo».

es capaz de deliberar rectamente no sólo sobre lo que es bueno para él mismo, sino para vivir bien en general. La prudencia no es *epistéme* (ciencia), puesto que el objeto de la acción puede variar, y que refiere a lo contingente y lo imprevisible, frente a lo necesario de la ciencia. Tampoco es *téchne*, porque el género la acción es distinta a la producción. La prudencia es una virtud presente en la política. Por el contrario, la *sophía* (sabiduría) es la interna unidad entre el *nous* (intelecto) y la *epistéme* (ciencia) y es la más exacta de las ciencias.⁷⁶⁰

Entre esa capacidad de discernir capaz de juzgar y el pensamiento especulativo se encuentra el «sentido común». Arendt subraya que Kant se dio cuenta de que en el sentido común había algo no subjetivo, que refería a algo objetivo, me estoy refiriendo a la intersubjetividad. El «sentido común» significa compartir un mundo objetivo, un mundo poblado de objetos, un mundo común. Refiriéndose al sentido común, escribe Arendt: «La diferencia entre este discernimiento capaz de juzgar y el pensamiento especulativo está en que el primero arraiga en lo que en general llamamos sentido común, al que el segundo trasciende sin cesar. El sentido común (...) nos desvela la naturaleza del mundo en la medida que se trata de un mundo común; a él debemos el hecho de que nuestros estrictamente privados y «subjetivos» cinco sentidos y datos sensoriales se pueda ajustar por sí mismo a un mundo no-subjetivo y «objetivo» que tenemos en común y compartimos con otros»⁷⁶¹. El sentido común nos descubre el sentido de pertenencia a la comunidad, nos revela el sentido propiamente humano. El hombre es un ser político que a través del discurso es capaz de distinguir entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto; el *logos*, la palabra expresa la comunicabilidad intersubjetiva propia del espacio público: «[La facultad de juzgar] es una actividad importante, si no la más importante, en la que se produce este compartir-el-mundo-con-los-demás»⁷⁶².

Señala Arendt que Kant, consciente de la cualidad pública de la belleza, defendió que el juicio de gusto es un juicio abierto a la discusión, al debate, porque «esperamos que otros compartan el mismo placer». El gusto remite al sentido común, es lo contrario de lo subjetivo, y persigue la intersubjetividad. Podemos entrever aquí una vinculación entre la estética y la política por medio del juicio: «En los juicios estéticos, tanto como en los políticos, se adopta una decisión y, aunque siempre esté determinada por una cierta subjetividad, por el mero hecho de que cada persona ocupa un lugar propio desde el que observa y juzga el mundo, esa decisión también deriva del hecho de que el mundo mismo es un dato objetivo, algo común a sus habitantes»⁷⁶³.

⁷⁶⁰ Hannah Arendt, «La crisis de la cultura: su significado político y cultural», en *Entre el pasado y el futuro*, p. 232

⁷⁶¹ Hannah Arendt, «La crisis de la cultura: su significado político y cultural», en *Entre el pasado y el futuro*, p. 232

⁷⁶² *Ibidem.*, p. 234.

⁷⁶³ *Ibidem.*

El juicio de gusto juzga el mundo de forma desinteresada. La actividad del juicio de gusto decide al margen de criterios de utilidad e interés, se mueve más bien por el desinterés y la inutilidad: «La actividad de gusto decide la manera en que este mundo tiene que verse y mostrarse, independientemente de su utilidad y de nuestro interés vital en él: la manera en que los hombres verán y lo que oirán en él. El gusto juzga al mundo en sus apariencias y en su mundaneidad; su interés en el mundo es puramente «desinteresado»⁷⁶⁴.

En cuanto a esa relación entre estética y política, cabe pues que nos preguntemos si en la teoría del juicio arendtiana no estaremos asistiendo a lo que podríamos llamar una estetización (kantiana) de la política arendtiana o a una politización (arendtiana) de la estética kantiana.

Arendt caracteriza el juicio de gusto frente al juicio de verdad como arbitrario, no vinculante, no demostrable. El juicio de gusto, frente al juicio de verdad argumentada, probada, demostrada, es un juicio de opinión, persuasivo: «Los juicios del gusto en general se consideran arbitrarios porque no vinculan, en el sentido en que los hechos demostrables o la verdad probada mediante argumentación obligan a mostrar acuerdo. Comparten con las opiniones políticas su persuasividad (...) Este «galanteo» o persuasión se corresponde en todo con lo que los griegos llamaron (...) convencer y persuadir por la palabra.»⁷⁶⁵.

La persuasión, que rige las relaciones políticas en la *polis*, se opone al uso de la coacción y de la violencia. Arendt subraya que junto a la violencia física existe otro tipo de violencia, la que ejerce la verdad filosófica. En este punto, Arendt vuelve a la relación de oposición entre juicio persuasivo y verdad filosófica. La verdad demostrada se impone mediante su fuerza probatoria a los juicios persuasivos. Los juicios de gusto son persuasivos y buscan el acuerdo el consenso. Frente a la verdad fría y nuda de la argumentación y la demostración, el juicio busca la deliberación, el intercambio de opiniones y la decisión sobre los asuntos que nos son comunes en un mundo común: «La cultura y la política [...] van juntas porque no es el conocimiento de la verdad lo que en ellas está en juego, sino más bien el juicio y la decisión, el cuerdo intercambio de opiniones sobre la esfera de la vida pública y el mundo común y la decisión sobre la clase de acciones que se emprenderán en él, además de cuál deberá ser su aspecto en adelante, qué clase de cosas debe aparecer en él»⁷⁶⁶.

Sobre el significado político y el ámbito de proyección del juicio, dirá Arendt, que es más importante de lo que muchas personas creen. El acto de juzgar el mundo supone un modo de revelarse, un modo de mostrarse, de decir que opina, que piensa sobre el espacio político.

⁷⁶⁴ «La crisis de la cultura: su significado político y cultural», en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, p. 234.

⁷⁶⁵ *Ibidem.*, p. 235.

⁷⁶⁶ *Ibidem.*

«Cuando las personas juzgan las cosas del mundo que les son comunes, en sus juicios hay otras implicaciones, aparte de esas cosas. Hasta cierto punto, por su modo de juzgar una persona se revela a sí misma, muestra su modo de ser, y esta manifestación, que es involuntaria, gana validez hasta el punto de liberarse de las meras características individuales. Pues bien, precisamente es en el campo de la acción y el discurso, es decir, el campo de las actividades políticas, donde esta cualidad personal pasa a primer plano público, donde se manifiesta «el que uno es», más que las cualidades y talentos singulares que pueda tener».

Arendt finaliza este pequeño ensayo con una defensa del humanismo de corte ciceroniano. Según Cicerón, el verdadero humanista rechazaría los absolutos y se situaría por encima de cualquier especialización y filisteísmos. La actitud de verdadero humanista es la que «sabe cuidar, conservar y admirar las cosas del mundo».

3.4. Opinión (*doxa*) y verdad (*episteme*)

Siguiendo con nuestro propósito de rastrear en la obra de Arendt elementos configuradores de lo que sería su teoría del juicio, nos detendremos ahora en un pequeño ensayo titulado «Verdad y política», en el que en el contexto del conflicto entre filosofía y política, contrapone opinión y verdad. La historia del enfrentamiento entre verdad y política no es algo nuevo. El conflicto entre verdad y opinión surge de dos modos de vida contrapuestos: la *vita contemplativa* y la *vita activa*. La verdad de la filosofía era la antítesis de la opinión pública.

Arendt alude a Madison para defenderse de los ataques contra la opinión y la vida política: «Todos los gobiernos descansan en la opinión, decía Madison». «La «verdad» de la opinión» descansa en el diálogo, en la pluralidad de perspectivas, en el intercambio de ideas. Por eso, tal y como apunta la propia Arendt, «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»⁷⁶⁷. La opinión se constituye como un elemento de significación política de primer orden, por lo que el debate, la discusión y la deliberación de los asuntos públicos constituyen la esencia de lo político.

Desde una perspectiva política, la verdad rechaza la disputa, el acuerdo, el consenso. Para los defensores de las «verdades de hecho», éstas, descansan sobre la verificación, la comprobación por la experiencia; por consiguiente, el intercambio de ideas, de opiniones no sirve para establecerlas. El problema, tal y como lo entiende Arendt, es que las verdades de hecho exigen un reconocimiento perentorio y evitan todo tipo de debate.⁷⁶⁸ Y el debate, dirá Arendt, «es la

⁷⁶⁷ Ibidem., p. 245.

⁷⁶⁸ Hannah Arendt, «Verdad y política», en *Entre el pasado y el futuro*, p. 253.

esencia misma de la vida política»⁷⁶⁹. De acuerdo con Arendt, y desde una perspectiva estrictamente política, el modo de pensar y comunicar la verdad desde el punto de vista filosófico no tomaría en consideración las opiniones de las personas. Es en este punto donde Arendt nos presenta su categoría de pensamiento representativo. El pensamiento político, dice Arendt, es un pensamiento representativo: «Me formo una opinión tras considerar un tema desde distintos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento. Este proceso de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente (...) Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando un asunto, y cuando mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensar representativo y más validas mis conclusiones, mi opinión»⁷⁷⁰.

La dicotomía presencia-ausencia alude a la capacidades de imaginación, memoria y pensamiento dentro de las facultades que configuran la vida del espíritu; por otro lado, la referencia a la pluralidad a través de las nociones de perspectiva y realidad son una clara alusión a Ortega y su doctrina del punto de vista. Debe destacarse aquí la clara influencia que la «doctrina del punto de vista» de Ortega tendría en la facultad de juzgar de Arendt. En «Verdad y perspectiva», Ortega se define como «amigo del mirar, como un filósofo al que le gusta contemplar el espectáculo». Para Ortega, la realidad es la suma de perspectivas individuales. El núcleo esencial del perspectivismo se resume en esta sentencia: no hay hechos sino valoraciones.

Juicio y opinión constituyen las dos caras de la misma moneda. Arendt quiere recuperar el prestigio de la opinión de los ataques a los que Platón la había sometido. En *Sobre la Revolución*, Arendt señala que: «Opinión y juicio (...) dos facultades racionales —políticamente, las más importantes— habían sido descuidadas por completo, tanto por la tradición política como por el pensamiento filosófico»⁷⁷¹.

Arendt, a través de la facultad del juicio, intenta recuperar el prestigio en el que había caído la opinión, devolviéndole su dignidad y el status que merece. Al final de un artículo titulado «El pensar y las reflexiones morales», Arendt alude de nuevo a la facultad de juzgar. En él, escribe: «La facultad del juicio (...) la más política de las capacidades del hombre. Es la facultad de

⁷⁶⁹ Ibidem.

⁷⁷⁰ Ibidem., p. 255.

⁷⁷¹ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, p. 237.

juzgar particulares, sin subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden ser sustituidos por otros hábitos y reglas»⁷⁷².

En Arendt, la política se mostrará como espacio de aparición de la libertad. Las cosas políticas se manifiestan de modo fenoménico: «Las grandes cosas son evidentes por sí mismas, brillan por sí mismas», el poeta o el historiador sólo preservan la gloria que ya es visible por todos. Entre los griegos, «los grandes hechos y las grandes palabras eran, en su grandeza, tan reales como una piedra o una casa y, por consiguiente, todas las personas los veían y los oían. La grandeza se reconocía con facilidad»⁷⁷³. El espectador-historiador-narrador cuenta los grandes hechos que han ganado la inmortalidad.

El juicio discrimina los fenómenos que se revelan, el juicio opera en un mundo fenoménico, en un mundo de apariencias donde ser y aparecer coincide. La teoría arendtiana del juicio se situaría, pues, en un contexto de crisis histórica global, donde las dimensiones político-jurídicas y morales tradicionales ya no sirven, donde todos sus valores y normas se desvanecen en un mundo sin sentido. Arendt apelará a la importancia de no abstenerse en la capacidad de juzgar la experiencia vivida. La insoportable carga de la libertad nos obliga a tomar parte en la responsabilidad de jugar los terribles hechos de la dominación totalitaria.

3.5. El diálogo con Kant

Para algunos investigadores y especialistas en la obra de Arendt, el pensamiento arendtiano sobre el juicio encontraría en Kant su principal interlocutor. Partiendo de esta hipótesis de trabajo conviene que nos adentremos en la *Crítica del Juicio* de Kant.

Si la facultad del juicio en Arendt se fundamenta en la *Crítica del Juicio* de Kant, sería necesario que nos detuviésemos en aclarar algunos conceptos o categorías que aparecen en esta obra.

En Kant, la *Crítica del Juicio* nace como respuesta a la vinculación entre el reino de la naturaleza y el reino de la libertad, como el tránsito de lo sensible a lo inteligible, como puente intermedio entre la facultad de pensar y la facultad de apetecer, entre entendimiento y voluntad. La clave para entender estas afirmaciones se encuentra en la tercera Antinomia de la *Crítica de la Razón Pura*, donde se nos presenta la razón como capaz de pensar dos tipos de causalidad: la causalidad de la naturaleza y la causalidad de la libertad. La Analítica había demostrado que la naturaleza estaba sometida a la ley de la causalidad; sin embargo, esa Antinomia nos descubrirá igualmente que la razón es capaz de pensar la libertad como otro tipo de causalidad, que si bien

⁷⁷² Hannah Arendt, «El pensar y las reflexiones morales», en *Responsabilidad y juicio*, p. 184.

⁷⁷³ Hannah Arendt, «El concepto de historia: antiguo y moderno», en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, p. 60.

parte del ámbito fenoménico, su ámbito de realización es el nouménico. Se plantea así la distinción entre fenómeno y noumeno. En Arendt, lo fenoménico es el espacio de aparición del ser de la política. No obstante, si aceptamos que el determinismo es propio del mundo fenoménico, y la libertad del inteligible, la contradicción desaparece. La solución propuesta por Kant para esta tercera antinomia permite la conciliación entre determinismo y libertad.

En Kant, el hombre es pensado como fenómeno y como noumeno. Como ser fenoménico tiene inclinaciones, deseos, apetencias; como ser nouménico está libre de deseos y apetencias. Para Arendt, el hombre sólo sería un ser fenoménico, y la libertad que Kant sitúa en el ámbito de lo nouménico, en Arendt se da en el mundo fenoménico. En Arendt no se da esa doble causalidad.

Con la *Crítica del Juicio*, Kant consideraba finalizada la tarea construir un sistema completo. La primera pregunta que debemos hacernos es la siguiente: ¿qué entendía Kant por sistema? La respuesta la encontramos en la *Crítica de la Razón Pura* (K.r.V., A-832/B-860): «la unidad de diversos conocimientos en bajo una idea», y por sistema de la razón pura «todo conocimiento filosófico de la razón pura en un encadenamiento sistemático» (K.r.V., A-841/B-861). Kant definirá su filosofía como «el sistema a través del cual conocemos las cosas según conceptos».

Tras la «revolución copernicana» kantiana en la teoría del conocimiento, en la relación sujeto-objeto, el sujeto asume un papel activo en la construcción del conocimiento de la realidad. En esa relación sujeto-mundo, el sujeto cognoscente dispone de tres facultades: entendimiento, razón y facultad de juzgar. Al igual que el resto de las facultades, la facultad de juzgar posee un dominio propio para sus objetos donde puede operar por medio de un principio regulativo. La facultad de juzgar es una facultad legisladora del sentimiento de placer o displacer y dispone de un principio desde el que orientarse en su tarea.

La pregunta que ahora se nos impone es ¿Qué entiende Kant por la facultad de juzgar? En la *Crítica de la Razón Pura*, define la facultad de juzgar como «la capacidad de subsumir bajo reglas, es decir, de distinguir si algo cae o no bajo una regla dada» (K. r.V., A-132/B-171). Se trata única y exclusivamente de la aplicación del entendimiento. Por lo que la facultad de juzgar no necesita ningún principio de reflexión, se trata de un uso determinante que coincide con el uso teórico de la razón. En La *Crítica del Juicio*, Kant definirá la facultad de juzgar en los siguientes términos: «La facultad de juzgar, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, entonces la facultad de juzgar, que subsume lo particular bajo lo universal (...), es determinante. Pero si

sólo es dado lo particular y la facultad de juzgar de juzgar ha de encontrar el correspondiente universal, entonces ésta es meramente reflexionante»⁷⁷⁴.

Kant distingue entre facultad determinante y facultad reflexionante. En la facultad determinante, lo universal está ya dado, la facultad de juzgar lo único que tiene que hacer es subsumir lo particular bajo lo universal. Como podemos ver se trata de una operación lógica, de aplicación técnica. Como en el ámbito de lo jurídico, se subsume el hecho, la acción particular que describe el tipo en la norma, principio o ley. Desde el punto de vista kantiano, la función de la facultad de juzgar determinante consistirá en subsumir los casos particulares bajo leyes universales-trascendentales que le han sido presentadas al entendimiento. Estas leyes se le presentan al entendimiento a priori, independientemente de la experiencia; la facultad de juzgar no tiene que buscar ninguna ley, principio o norma bajo la cual incluir el caso particular. En la *Crítica del Juicio*, Kant escribe: «La facultad de juzgar determinante bajo leyes universales-trascendentales, que da el entendimiento, es sólo subsumente. La ley está prefijada a priori, y, por consiguiente, no tiene necesidad, por su parte de pensar en una ley para poder subordinar lo particular en la naturaleza de lo universal»⁷⁷⁵. La facultad de juzgar se convertiría en una habilidad técnica, en una mera aplicación lógica.

En la facultad de juzgar reflexionante, lo particular es dado, ahora lo que debe encontrarse es el universal. De lo que se trata ahora es de recorrer un camino que va desde lo particular de la naturaleza a lo general, para poder llegar así a completar el sistema total de la naturaleza. La facultad de juzgar en Kant, tal y como anteriormente hemos dicho, se encuentra dentro de un sistema de filosofía trascendental, lo que nos impone la necesidad de buscar un principio trascendental, un principio de finalidad. Un principio trascendental es aquel por medio del cual nos podemos representar la condición universal a priori, bajo la cual las cosas pueden venir a ser objeto de nuestro conocimiento en general. En Kant, la facultad de juzgar, habría de aceptar que la diversidad de la experiencia posible ha de ser pensada bajo la unidad conforme al principio o ley. Así, en la *Crítica del juicio* Kant afirma que:

«La facultad de juzgar debe, para su propio uso, aceptar como principio a priori que lo contingente para la humana investigación en las leyes particulares y empíricas de la naturaleza encierra una unidad en el enlace de su diversidad con una experiencia posible en sí, unidad que nosotros no tenemos ciertamente que fundar, pero pensable, sin embargo, y conforme a una ley»⁷⁷⁶.

⁷⁷⁴ I. Kant, *Crítica del Juicio*, XXV-VI.

⁷⁷⁵ I. Kant, *Crítica del Juicio*, § IV, XXVI.

⁷⁷⁶ Ibidem, § V, XXIII-IV.

El principio de finalidad, es un principio formal, es un principio trascendental, se trata de un principio que a través de sus máximas nos orienta a cómo debemos juzgar. Al igual que en la razón, Kant nos hablará de distintos usos (teórico, práctico, teórico-práctico), también en el principio de finalidad podemos encontrar al menos dos usos: el uso estético y el uso lógico. En su uso estético, el juicio estético, subjetivo y formal expresa la adecuación o inadecuación a un objeto con nuestra facultad de conocer, mediante un sentimiento de placer o displacer. En su uso lógico, el juicio lógico, objetivo, teleológico, expresa nuestro conocimiento de los seres y lo juzgamos como si formaran parte de una naturaleza intencional. La facultad de juzgar teleológica pertenece al ámbito de lo teórico⁷⁷⁷

En esta línea de trabajo en la que estamos aclarando nociones claves de la *Crítica del Juicio* de Kant (en la que según algunos investigadores se apoyaría la facultad de juicio de Arendt) hemos de dar un paso más. Tras afirmar Kant que el juicio de gusto es un juicio estético. En la *Crítica del Juicio* podemos leer: «El juicio de gusto no es, pues, un juicio de conocimiento; por tanto, no es lógico, sino estético, entendiendo por éste aquél cuya base determinante no puede ser más que subjetiva»⁷⁷⁸.

Conviene ahora que distingamos entre juicio estético y juicio lógico. El juicio lógico tiene como principal función el conocimiento de los objetos. Por el contrario, el juicio de gusto, que es un juicio estético, tiene como tarea fundamental atender la modificación del espíritu como consecuencia de un estímulo que proviene del exterior. El juicio lógico se fundamenta en el entendimiento y sus categorías, es un juicio de conocimiento, objetivo. Por su parte, el juicio de gusto se basa en el sentimiento de placer y displacer. En la *Crítica del Juicio*, Kant nos da varias definiciones de «gusto». «Gusto es la facultad de juzgar lo bello»⁷⁷⁹. «Gusto es la facultad de juzgar un objeto en relación con la libre conformidad a leyes de la imaginación»⁷⁸⁰. «Gusto es la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o un descontento sin interés alguno. El objeto de semejante satisfacción llámese bello»⁷⁸¹. En esta última definición, ya citada, alude a otra noción fundamental en el juicio de gusto, la noción de interés. que Kant define en la *Crítica del Juicio* como: «la satisfacción que unimos con la representación de la existencia de un objeto»⁷⁸². El desinterés que guía al juicio de gusto otorga la libertad de no estar constreñido a normas o modas a la hora de juzgar; todo el mundo tendría esa capacidad de juzgar, no sólo los entendidos. En ese sentido, Kant apelará al «sentido común», un sentido

⁷⁷⁷ S. Rabade Romero, A. López Molina, E. Pesquero., *Kant: conocimiento y racionalidad. El uso práctico de la razón*, Vol. 2, Cincel, Madrid, 1988, pp. 116-117

⁷⁷⁸ I. Kant, *Crítica del Juicio*, § 1, 4.

⁷⁷⁹ Ibidem.

⁷⁸⁰ Ibidem., p. 69.

⁷⁸¹ Ibidem, § 5, 16.

⁷⁸² Ibidem, § 2, 5.

que no se caracteriza por ser personal, sino compartido, algo «que es común a todos»⁷⁸³, y que define como: la idea de un sentido común que es común a todos, es decir, de [una facultad de juzgar] que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás para atender a su juicio, por decirlo así, a la razón total humana [...]. Ahora bien: esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones de nuestro propio juicio [...]⁷⁸⁴.

Comunicabilidad, sociabilidad, pluralidad serán notas que caracterizan el juicio de gusto. Las máximas de este *sensus communis*, a las que Kant denomina «máximas del entendimiento común humano» son:

1. Pensar por sí mismo, o pensamiento independiente —*Selbstdenken*— modo de pensar que se convierte en el lema de la Ilustración: ¡*Sapere aude!*, ¡Ten valor de usar tu propia razón!⁷⁸⁵
2. Pensar en el lugar de otro, esta es la máxima del juicio, o como la llamaría Arendt «modo de pensar extensivo», en el que la persona se pone en el lugar del otro. Para Arendt este modo de pensar constituiría el modo de pensamiento político. El pensamiento político es un pensamiento esencialmente representativo
3. Por último, pensar siempre de acuerdo consigo mismo, que se corresponde con el modo de pensar consecuente.

El modo de pensar extensivo, que como hemos apuntado es un modo de pensamiento político, nos remite a la cuestión de la imparcialidad. Arendt afirma que: «la imparcialidad se obtiene tomando el punto de vista de los demás en cuenta: la imparcialidad no es el resultado de un punto de vista superior que de hecho zanjaría la cuestión al estar por encima de las demás voces»⁷⁸⁶.

En Arendt, desde esta perspectiva, la actividad de juzgar se fundamentará en el juicio de gusto, puesto que la actividad de juzgar es algo social. El juicio estético nos remite a un mundo común, a un mundo compartido, a aquello que aparece en la esfera pública, a lo que todos pueden ver y oír. La razón de ser del juicio es la de convencer, la de persuadir. En Kant, el juicio no es ni objetivo ni subjetivo, sino intersubjetivo. En el juicio de gusto de Kant nos moveríamos entre la universalidad subjetiva y la universalidad objetiva. La universalidad del juicio de gusto es estética, Kant se refiere a ella con la expresión «validez común», validez de la relación de una representación con el sentimiento de placer y displacer de cada sujeto; por consiguiente, la

⁷⁸³ I. Kant, *Crítica del Juicio*, §§ 20-22.

⁷⁸⁴ *Ibidem*, § 40.

⁷⁸⁵ I. Kant, «¿Qué es la ilustración?», en *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1981.

⁷⁸⁶ Hannah Arendt, *Conferencias sobre filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2012.

validez universal de los juicios de gusto es subjetiva. En el juicio de gusto, se exige el acuerdo de todos los que intervienen en el juicio del objeto. De aquí deducimos esa idea de intersubjetividad. El juicio intersubjetivo surgirá de lo que Kant (y también Arendt) denominan «mundo», ese espacio «entre» sujetos en el que emitimos juicios sobre aquello que nos gusta y sobre aquello que nos disgusta.

El juicio tiene que ser universal y público, tiene que preocuparse de cosas públicas y dirigirse a todos los hombres. Kant nos ha señalado dos notas importantes que caracterizan al juicio estético que son iguales en el juicio político: la universalidad y el desinterés. El juicio lo emite el espectador-historiador-narrador, sólo el espectador político, alejado de la acción, puede emitir un juicio desinteresado de los hechos del mundo político. Arendt nos recuerda que, juzgar —como pensar— supone una retirada de las «hazañas y gestas» humanas para reflexionar en torno al sentido de sus actos, el espectador ha de encontrar el significado de las acciones humanas. Para nuestra autora el juicio estaría vinculado a la historia, el juicio es una tarea del espectador-historiador-narrador que da un sentido a las «historias» del pasado.

El fundamento kantiano de la teoría arendtiana del juicio se caracteriza por su carácter trascendental, universal y su riguroso formalismo; lo que hace que el planteamiento kantiano esté más interesado en el ámbito de las condiciones de posibilidad universales de validez de los juicios, que de juicios particulares. En el análisis de juicio, la defensa por parte de Kant de un apriorismo y de un carácter universal y necesario de las leyes en el ámbito de la moral, hará que no tome en consideración la sabiduría práctica que se encuentra en el juicio.

Kant, a diferencia de Aristóteles que considera la prudencia como sabiduría práctica, excluye la prudencia del ámbito de la razón práctica. Para Kant, la prudencia es una habilidad técnica, una especie de consejo que asimila a los imperativos hipotéticos. Para Aristóteles, por el contrario, la prudencia se distingue de la habilidad por dos rasgos: el primero de ellos no será negado por Kant, la prudencia es la facultad de discernir «lo que es bueno para vivir bien», dicho de otro modo, los medios propios para procurarnos la felicidad. Pero la segunda diferencia entre la prudencia y la habilidad es, según Aristóteles, que la prudencia es una virtud moral; y Kant expulsa la prudencia del ámbito de la moralidad, se niega a considerar la prudencia como una virtud moral

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant intenta poner de manifiesto que los consejos de la prudencia, como las reglas de la habilidad, no valen más que para una voluntad heterónoma y, por lo tanto, incapaz de ser denominada buena por ella misma. La introducción a la *Crítica del juicio* muestra que las prescripciones de la prudencia, como las de la habilidad, no dependen de la filosofía práctica, sino de la filosofía teórica. Por consiguiente,

habrá que distinguir, pues, entre las reglas técnico-prácticas, las reglas de la habilidad y de la prudencia (imperativos hipotéticos) y las prescripciones ético-prácticas (imperativo categórico)

3.6. La vuelta a Aristóteles

Como sostiene Beiner⁷⁸⁷, para comprender la teoría kantiana del juicio en Arendt conviene volver al libro VI de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, donde Aristóteles realiza un examen de las virtudes dianoéticas, en la que la *phrónesis* o prudencia, la sabiduría práctica, se estudia en relación con el resto de virtudes dianoéticas: *epistème*, *techné*, *nous*, *sophía*, praxis: la deliberación, el entendimiento, y el juicio se analizan en relación con la *phrónesis*. En por ello necesario, que nos detengamos en este punto en una sucinta consideración sobre esta virtud en el pensamiento aristotélico.

La *phrónesis* es la capacidad de deliberar bien, de encontrar los medios adecuados para alcanzar el fin deseado. Aristóteles distingue entre «hacer» y «obrar», entre *poíesis* y *praxis*. La *poíesis* es un hacer orientado hacia un fin concreto y determinado; por el contrario, la *praxis* es una acción humana que no está orientada a un fin externo sino a su propia realización. Aristóteles sostiene que el ámbito de la *praxis* es el de la reflexión o deliberación sobre aquello que puede ser de otra manera; no podemos deliberar sobre lo que no puede ser de otra manera (*episteme*)⁷⁸⁸.

El concepto de «práctica» en Aristóteles supone dos cosas diferentes: *poíesis* (producción) y *praxis* (acción). Lo que supone diferenciar entre una racionalidad medios-fines y una racionalidad finalista, entre acciones instrumentales y acciones finales. La distinción entre *poíesis* y *praxis* nos lleva a la pregunta por el telos, por el fin. La concepción aristotélica, es una concepción teleológica, finalista. Aristóteles define el bien (el fin) como «aquello a que todas las cosas tienden»⁷⁸⁹. Aristóteles afirma que toda acción tiende a un fin. El fin de una acción es el bien, lo justo, lo bueno. El fin de la acción es el bien práctico, el bien que busca realizarse, el derecho que busca establecerse⁷⁹⁰.

En Aristóteles, el bien (el fin) que se busca constituye la felicidad (*eudaimonia*), y ésta es «la actividad del alma según la virtud». El bien del hombre consistirá en realizar «la actividad del alma conforme a la virtud»⁷⁹¹.

⁷⁸⁷ R. Beiner, «Hannah Arendt y la facultad de juzgar», en Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2012, p. 233.

⁷⁸⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI 5, 1140 a 30-32.

⁷⁸⁹ *Ibidem*, II, 1094 a 3.

⁷⁹⁰ Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*

⁷⁹¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1097 b 24.

El bien del hombre se halla sujeto a la contingencia, a aquello que puede ser de otra manera. En el ámbito de la contingencia, de lo imprevisible, lo que determina el obrar humano es la «virtud» (*areté*). Ésta permite al ser humano apreciar y juzgar las situaciones particulares y concretas. Aristóteles, en *Ética a Nicómaco* VI, sostiene que para saber en qué consiste la prudencia, hemos de comprender a qué llamamos hombres prudentes. El texto dice así: «En cuanto a la prudencia, podemos llegar a comprender su naturaleza, considerando a qué hombres llamamos prudentes. En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general». El texto apunta directamente a la deliberación como esencia de la prudencia. A la prudencia virtud política. A continuación estudiaremos la naturaleza de la deliberación.

Aristóteles distingue entre intelecto teórico e intelecto práctico. Es el intelecto práctico el que determina cuáles son los medios para alcanzar el fin al que tiende la facultad desiderativa. El principio de la deliberación es el fin de la acción. Este fin, el bien motor de la acción, es el bien realizable: «Deliberamos, entonces, acerca de lo que está en nuestro poder y es realizable [...] Y todos los hombres deliberan acerca de lo que ellos mismos pueden hacer [...] Deliberamos acerca de lo que se hace por nuestra intervención»⁷⁹². Es el mismo estagirita quien concluye que «la deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado»⁷⁹³. Establecido el fin se inicia, pues, el proceso de deliberación. La deliberación es necesaria para establecer los medios que conducen al fin propuesto. No se delibera sobre el fin, sino sobre los medios, sostendrá el propio Aristóteles. Los fines son objeto de la virtud, los medios del razonamiento. El bien, lo bueno es la causa de la rectitud de la deliberación⁷⁹⁴.

La diferencia que Aristóteles establece entre la *episteme* y la *phronesis* se basa en la distinción entre aquello que no puede ser de otra manera, el conocimiento del universal y necesario; y aquello que puede ser de otra manera, lo contingente, lo particular y concreto⁷⁹⁵. Así el medio que se propone para un fin es algo individual, pues «las acciones estriban en lo individual»⁷⁹⁶. En el saber práctico las virtudes del intelecto y las del carácter van unidas necesariamente. En los capítulos 3 y 4 del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles estudia la ciencia y la técnica en relación con la prudencia. Aristóteles señala las características del hombre prudente:

⁷⁹² Aristóteles., *EN* III 3, 1112a 31–b 3.

⁷⁹³ Aristóteles., *EN* III 3, 1112b 7–9.

⁷⁹⁴ *Ibidem*.

⁷⁹⁵ Aristóteles., *EN* VI 8, 1142 a 23–28.

⁷⁹⁶ Aristóteles., *EN* III 1, 1110 b 6–7.

1. Ser capaz de deliberar bien sobre sí mismo.
2. Ser capaz de deliberar no sobre los fines particulares sino sobre la vida buena
3. El objeto de la deliberación son las cosas mutables, las cuales dependen de nosotros.
4. Las cosas objeto de deliberación no proceden por demostración puesto que en su ámbito todo puede ser de otra manera.
5. Estas cosas no son ninguna técnica, puesto que prudencia y técnica pertenecen a géneros distintos.

Aristóteles caracteriza, pues, la *phrónesis* por oposición a la *sophía*. La *phrónesis* se ocupa en primer lugar de las cosas humanas que son objeto de deliberación; en segundo lugar, de las cosas que pueden ser de otra manera; en tercer lugar, de las cosas que tienen un telos, como lo tiene el bien práctico humano; en cuarto y último lugar, para la *phrónesis* es más importante el conocimiento de la segunda premisa, la particular, y el llegar a una elección singular, que conocer el universal y los principios de un modo abstracto. La *phrónesis* se opone a la *epistéme* y a la *sophía*.

A la deliberación le sigue la elección. La elección, la cual indica la «intención» para actuar o bien la «elección» que aboca necesariamente a la acción, es una operación del intelecto práctico que nos lleva a la acción e incluye el deseo, razonable o no, y una deliberación, que es un cálculo sobre los medios para alcanzar el fin que aquel propone⁷⁹⁷. La elección es un «deseo deliberado»⁷⁹⁸.

Si la consideración y referencia a la *Ética a Nicómaco* es importante para determinar la posible raíz aristotélica en la teoría del juicio kantiano, no lo es menos la importancia de la *Retórica*. En esta obra encontraremos algunas de las reflexiones aristotélicas más importantes sobre la teoría arendtiana del juicio político. En la *Retórica* podemos encontrar una teoría de la acción, una teoría de la praxis que se encuentra vinculada con su pensamiento ético-político. La retórica es un saber práctico. Trata de aquello que puede ser de otra manera, de lo contingente, con lo cual se relacionaría con la *phrónesis*. Tanto la *phrónesis* como la retórica elaboran su conocimiento a partir de la experiencia de ser y estar en el mundo.

Por lo que respecta a la retórica deliberativa, se delibera sobre lo posible, pero no sobre lo imposible o lo que sucede por necesidad. Entre las cosas que son posibles, las que suceden por naturaleza o por suerte no son objeto de retórica deliberativa. No es posible deliberar sobre aquellas cosas que están fuera del ámbito de la acción humana⁷⁹⁹. De ahí que la retórica muestre

⁷⁹⁷ Aristóteles., EN VI 2, 1139a 31–33.

⁷⁹⁸ Aristót. EN III 3, 1113a 10.

⁷⁹⁹ Aristóteles, *Retórica*. I 4, 1359a 36-38.

una teoría de la praxis. Aristóteles afirma que se delibera sobre lo posible, pero nunca sobre lo que es imposible, lo que ocurre por necesidad o lo que es posible por naturaleza o causalidad, puesto que sobre esto último el hombre no tiene ningún control⁸⁰⁰.

No es suficiente afirmar que se delibera sobre lo posible porque no se puede deliberar sobre todos los posibles. Aristóteles sostiene que «lo posible, es cuando lo contrario no es necesariamente falso (...) Así, pues, lo posible significa, en un sentido, como se dijo, lo no falso de necesidad; en otro el ser verdadero, y lo que cabe que sea verdadero ya»⁸⁰¹.

La retórica deliberativa tiene como objeto la acción humana. Las cosas sobre las que es posible deliberar son las que se relacionan con nosotros y cuyo principio de acción está en nosotros. Hay deliberación cuando el principio de acción está en el sujeto. Las acciones que se dan por naturaleza o el azar no están en nosotros: Aristóteles señala que el fin de la deliberación es la felicidad. Al igual que en *Ética a Nicómaco*, en *Retórica*, Aristóteles trata el tema de la felicidad. En *Retórica* hay distintos modos de entender la felicidad: éxito acompañado de virtud, riqueza, placer, bienes materiales y corporales,

La retórica deliberativa considera que la discusión sobre los fines y la felicidad es el fin supremo. Esta última será el eje central de la discusión argumentativa. La argumentación sobre la felicidad es algo constante. La deliberación ha de incluir lo que debe ser conveniente o inconveniente no sólo para el individuo, sino también para toda la sociedad. La retórica deliberativa argumenta sobre lo bueno y lo conveniente, en tanto que así se consigue la felicidad. La deliberación se da sobre los medios que conducen al fin propuesto que es la felicidad, es decir, sobre lo que es bueno y conveniente a las acciones cuyo fin es el logro de la felicidad

Aristóteles se remite a la noción de bien porque es clave para determinar lo conveniente, y da varias definiciones del término «bien»: «entendemos por bueno lo que es en sí y por sí digno de ser escogido; aquello a lo que tienden todos los seres; otorga bienestar y autosuficiencia; también la autosuficiencia misma; y en fin, lo que produce y conserva estos bienes...»⁸⁰².

La *Retórica* de Aristóteles estudia la justicia en una vertiente práctica unida al uso de la palabra y su manifestación en los tribunales de justicia, y también pone de manifiesto el poder del discurso como medio para poder resolver los conflictos. La labor del jurista no es la de un mero técnico, no se limita a buscar la categoría o ley aplicable sino que se interroga por la justicia de la causa. Todo esto pone de manifiesto que el discurso jurídico no se reduce a un discurso

⁸⁰⁰ Íbidem, I 4, 1359^a 30-b 2.

⁸⁰¹ Aristóteles, *Metafísicos*, V 12 1019b 29-34.

⁸⁰² Aristóteles, *Retórica*, I 6, 1362a 21-29.

lógico-formal sino que lo fundamental en la argumentación jurídica es la elección, resultado de la deliberación, la interpretación de los hechos y la aplicación de las normas. Praxis, deliberación, elección, fin, son características centrales en la teoría arendtiana del juicio.

El profesor Conill⁸⁰³, en su análisis de la *phrónesis* aristotélica sostiene que en lo referente a la conciencia y experiencia moral del ser humano, podemos diferenciar dos aspectos básicos entre Aristóteles y Kant:

1. El facticismo de Aristóteles: la condicionalidad moral en las situaciones normales, y su implicación en el orden de lo jurídico.
2. El formalismo de Kant: La incondicionalidad moral sólo para las situaciones excepcionales. En este sentido, la situación excepción que se plantea, se resalta en el contraste entre el deber y le querer.

En esta confrontación dialéctica entre Kant y Aristóteles, en relación con la fundamentación de la teoría del juicio arentiano, creo interesante dar paso a las opiniones de Gadamer en este asunto. En opinión de Ronald Beiner, Gadamer, en su crítica a la estética kantiana, sostiene que Kant «despolitiza» la idea de *sensus communis*, que originariamente tenía importante connotaciones políticas y morales. Para Gadamer, la noción de juicio kantiana elimina la raíz romana del «sentido común». En *Verdad y método*, Gadamer alude a Vico, Shaftesbury y a Aristóteles como modelos opuestos a Kant con respecto a la noción de “*sensus communis*”.

Vamos pues ahora a referirnos a estos dos autores y a su idea del “*sensus communis*”, para determinar el significado y la importancia política que tienen para la teoría del juicio de Arendt.

3.7. Episteme, poiesis y praxis. Consideraciones sobre Vico y Gadamer

Vico, en *De nostri temporis studiorum ratione*, realiza una defensa del humanismo en contra del criterio de ciencia y verdad de Descartes, este texto al igual que un pequeño esbozo de *Nueva ciencia*, encuentran su fundamento en viejas verdades; se remite al *sensus communis*, al sentido de pertenencia a la comunidad, y al ideal humanista de la *eloquentia*, (el «hablar bien» significaba también decir lo correcto, lo verdadero). Para Vico, la sabiduría de los antiguos, el cultivo de la *prudencia* y la *eloquentia* se oponen a la nueva ciencia y el método de la modernidad. Al igual que Arendt, Vico emprende una crítica a la noción de ciencia y de metodología de la modernidad, los límites de la ciencia moderna. La importancia que aquí tiene el *sensus communis* para determinar su significado en la teoría del juicio arendtiana, es que no sólo es una capacidad que se encuentra en todos los hombres, sino que es el sentido que funda la comunidad.

⁸⁰³ J. Conill Sancho, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1998, cap.1º.

Vico fundamentará el significado de la elocuencia en el sentido común de lo verdadero y lo justo. En opinión de Gadamer, lo que subyace a estas ideas de Vico, lo que realmente es la contraposición entre saber técnico y saber práctico, entre *poiesis* y *phrónesis*. El saber práctico, la *phrónesis* es un saber distinto. Al inicio de *Verdad y Método*, en el capítulo titulado «Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu», Gadamer plantea el concepto aristotélico de *phrónesis* como una forma de saber en oposición al saber científico. Hablando de Vico dice: «El saber práctico, la *phrónesis*, es una forma distinta de saber. Y esto significa de entrada: se dirige a la situación concreta. Tiene, pues, que aprehender las circunstancias en la infinita variedad de éstas. Esto es también lo que Vico subraya en él. Ciertamente, Vico sólo mira a que este saber escape al concepto racional de saber. Pero en verdad no se trata de un mero ideal de resignación. La contraposición aristotélica se refiere a algo bien distinto que a sólo una contraposición entre el saber a partir de principios generales y el ver de lo concreto. Tampoco se refiere a la capacidad de subsunción de lo particular bajo lo universal que llamamos facultad de juzgar o *Urteilskraft*. Antes bien, en esa contraposición opera un motivo positivo, ético, que pasa a formar parte de la doctrina romano-estoica del *sensus communis*. El aprehender y el dominar éticamente la situación concreta exige una subsunción de lo dado bajo lo universal, es decir, bajo el fin que se persigue, tal que por medio de ello se dé precisamente lo correcto. Presupone ya, pues, una dirección de la voluntad, presupone, por tanto, un ser ético (*héxis*). De ahí que para Aristóteles la *phrónesis* sea una virtud espiritual, una virtud dianoética. Él no ve en ella una facultad (*dynamis*), sino una determinación del ser ético, el cual no puede ser sin la «totalidad de las virtudes éticas», al igual que esa totalidad tampoco puede ser sin ella. Aun cuando esta virtud, en su ejercicio, introduce una distinción entre lo que puede hacerse y lo que no puede hacerse, no se trata solamente ni de una *Klugheit* práctica ni de una *Findigkeit* (habilidad) práctica. Su distinción de lo que es factible y lo que no lo es, implica siempre ya la distinción entre lo que está bien y lo que no lo está y por tanto presupone una actitud ética que con tal distinción no hace sino desarrollarse»⁸⁰⁴.

A diferencia pues de lo que pensaba Kant, la *phrónesis* es, en Aristóteles, una «virtud dianoética». Para Aristóteles, no se tratará de una simple habilidad técnica, no es una cuestión de astucia práctica, ni capacidad general como pensaba Kant, sino que se trata de un modo de ser ético-político que distingue lo inconveniente de lo conveniente, lo correcto de lo incorrecto, lo que está bien de lo que está mal. El juicio, la más «política» de las actividades del espíritu, se impuso en Arendt a consecuencia del proceso de *Eichmann en Jerusalén*. Desde este momento, Arendt apela al juicio en la reflexión sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto. Una vez más la influencia, no sólo en la teoría del juicio de Arendt, sino en los modos de

⁸⁰⁴ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1.ª edición, corregida y aumentada, Tübinga, 1986, p. 27.

manifestarse la praxis política en Arendt, pone de manifiesto la presencia aristotélica con las ideas de deliberación, elección, decisión, *praxis, lexis*.

Para Vico, el *sensus communis*, que es el sentido de lo justo y del bien común parece fundamentarse también en estas ideas. La referencia constante de Vico al concepto romano de *sensus communis* y la defensa de la cultura humanista frente al ideal de ciencia moderna está también claramente presente en el pensamiento político de Arendt. Las cuestiones de la praxis pertenecen al mundo común, no son susceptibles de comprobación empírica, ni de elaboración de leyes ni teorías científicas, no se trata de cuestiones de conocimiento científico, sino de opinión.

Sin embargo, ni Vico ni Arendt estarán solos en la apelación al sentido común. Shaftesbury apela también a los clásicos romanos. Para Shaftesbury, los humanistas entendían por sentido común el sentido del bien común. El sentido común es un modo de ser ciudadano, idea por otra parte fundamental en su teoría política.

A diferencia de una fundamentación aristotélica del juicio, una teoría del juicio político kantiana no puede aceptar ningún tipo de conocimiento ni de sabiduría política. Sin embargo, el juicio, en su relación con el mal es un ejercicio de inteligencia, requiere de facultades cognitivas: inteligencia, memoria, imaginación, anticipación, etc. La recepción kantiana de la noción de *sensus communis*, en la *Crítica del Juicio*, no tiene el sentido y significado que le atribuyen los autores que hemos citado anteriormente. Kant excluye la noción del *sensus communis* de su filosofía moral.

Casi al final del ensayo «Hannah Arendt y la facultad de juzgar», Ronald Beiner plantea una cuestión capital: «¿Es Kant la única fuente en esta materia?, ¿descubrió Kant «una facultad humana completamente nueva»? La respuesta es no»⁸⁰⁵. En mi opinión, comparto su respuesta, que encuentra su fundamentación en otro texto arendtiano al que ya hemos aludido aquí. Me estoy refiriendo a «*La crisis de la cultura: su significado político y social*»⁸⁰⁶, en él Arendt reconocerá que la capacidad de juicio como una habilidad política en el sentido kantiano, es decir, «como habilidad para ver cosas no sólo desde el punto de vista personal sino también desde la perspectiva de todos los que estén presentes». Idea que se encuentra ya en el pensamiento de los griegos: «Estos criterios son casi tan viejos como la experiencia política articulada. Los griegos llamaron *phronesis*, discernimiento, a esa capacidad, y la consideraron la principal virtud o la excelencia del hombre de Estado, a diferencia de la sabiduría del filósofo.

⁸⁰⁵ R. Beiner, «Hannah Arendt y la facultad de juzgar», en Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2012, p. 240.

⁸⁰⁶ Hannah Arendt, «La crisis de la cultura: su significado político y social», en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, p. 233.

La diferencia entre este discernimiento capaz de juzgar y el pensamiento especulativo está en que el primero arraiga en lo que en general llamamos sentido común, al que el segundo trasciende sin cesar»⁸⁰⁷.

⁸⁰⁷ Ibidem.

CAPÍTULO VIII. FENOMENOLOGÍA DE LA VITA CONTEMPLATIVA. LA VIDA DEL ESPÍRITU

1. Introducción

La obra de Hannah Arendt, *La condición humana* quedaría incompleta si no atendiéramos a la otra parte de la condición humana, a la *vita contemplativa*, a la vida del espíritu, a las actividades típicamente humanas o facultades del espíritu. En este sentido, sostiene Ronald Beiner que: «El título de la obra de Arendt, *La condición humana*, es engañoso, puesto que en realidad sólo trata de la mitad de la condición humana, la *vita activa*. Además, la misma autora tituló su trabajo *Vita activa*, reservando la otra mitad de la condición humana, la *vita contemplativa*, para un tratamiento ulterior»⁸⁰⁸ En *La condición humana*, Arendt estudiaba las tres actividades fundamentales de la *vita activa*: labor, trabajo y acción. Escribe, Arendt: «Con la expresión *vita activa* me propongo designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Son fundamentales porque a cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra»⁸⁰⁹.

La vida del espíritu, también fue concebida en tres partes: el pensamiento, la voluntad y el juicio. De acuerdo con la autora, las tres actividades mentales son básicas y autónomas. A este respecto, Arendt afirmará que: «El pensamiento, la voluntad y el juicio son tres actividades mentales básicas; no pueden derivarse unas de otras y, aunque comparten algunas características, no se dejan reducir a un denominador común»⁸¹⁰. Y con respecto a la autonomía afirma: «He llamado «básicas» a estas actividades mentales porque son autónomas; cada una de ellas obedece leyes intrínsecas a la misma actividad»⁸¹¹.

Si el propósito de *La condición humana* era «pensar en lo que hacemos», en *La vida del espíritu*, Arendt pretende dar cuenta de «qué hacemos cuando pensamos». El actuar es un «estar con otros» y el pensar es un «estar con uno mismo».

¿Qué clase de obra es *La vida del espíritu*? En primer lugar, decir que se trata de una obra inacabada, pues, la muerte le sorprendió cuando iba a comenzar la tercera parte, el juicio. En segundo lugar, no se trata de una obra de lectura fácil, en Arendt no existen grandes preocupaciones de orden pedagógico que hagan más comprensibles algunas de sus categorías e ideas, en ella no hay una idea de sistema que articule o vertebral el discurso; lo cual no significa en ningún momento que no haya coherencia en la exposición de sus tesis. Si *La condición*

⁸⁰⁸ R. Beiner, «Hannah Arendt y la facultad de juzgar», en Hannah Arendt, Conferencias sobre la filosofía política de Kant, Paidós, Barcelona, 2003, p. 222.

⁸⁰⁹ Arendt, Hannah., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 21.

⁸¹⁰ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 91.

⁸¹¹ *Ibidem*, p. 92.

humana hay que estudiarla desde un planteamiento político en relación con *Los orígenes del totalitarismo*, *La vida del espíritu* hay que analizarla en relación con el problema del pensamiento y el mal que aparece en *Eichmann en Jerusalén*. No podemos olvidar que lo que llevó a Arendt a interesarse por las actividades del espíritu fueron el proceso de Eichmann y la pregunta por el pensamiento.⁸¹²

Si *La condición humana* de lo que se trataba era de analizar las formas de la *vita activa*, ahora, en *La vida del espíritu* de lo que se trata es de abordar la cuestión de la misma actividad de pensar. Algunos especialistas e intérpretes de la obra de Hannah Arendt consideran que *La vida del espíritu* supone un cambio de orientación, un giro o cambio de rumbo sobre los temas y preocupaciones anteriores. Si los temas y preocupaciones de Arendt se centraban en la *praxis*, en la política y en la historia, con *La vida del espíritu* parece que Arendt se muestra interesada por temas más filosóficos y metafísicos. En ese sentido, y con respecto a la obra que ahora nos ocupa, J. Kohn se pregunta por este posible cambio de orientación, «¿representa *La vida del espíritu* un cambio de orientación de Arendt desde la política a la filosofía?...La última obra puede ser aparentemente más filosófica que política, pero no resulta fácil especificar su punto de vista desde los dos primeros volúmenes. La cuestión de la orientación parece crucial, y es por lo que yo he intentado trazar un camino —que hay otros no tengo dudas— que Arendt siguió hacia *La vida del espíritu*. Afortunadamente tenemos las conferencias de 1970 sobre la filosofía política de Kant, que en parte tratan de la facultad del juicio y como tal constituyen una importante fuente de especulación sobre lo que la tercera parte de *La vida del espíritu* podría haber devenido. Pero habría sido por lo menos extraño que *La vida del espíritu* culminara, como esas conferencias hacen, con un informe crítico de la filosofía política de Kant. Lo que es seguro, hay demasiada evidencia, es que la parte final sobre la facultad del juicio habría intentado ser la conclusión de su propio pensamiento»⁸¹³.

En esta misma línea se pronuncia Forti, quien sostiene que muchos intérpretes consideran esta obra un retorno a la filosofía. Para Forti, «La investigación sobre la vida del espíritu se propone efectivamente desmontar, sobre el mismo terreno filosófico, las dinámicas que han reducido la *praxis* a *póiesis* y el poder a dominio»⁸¹⁴. En esta misma línea interpretativa, alude a Hans

⁸¹² Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p.32: Dice Arendt: «Así pues, el proceso de Eichmann fue lo que en principio me llevó a interesarme por este tema. En segundo lugar, los problemas morales nacidos de la experiencia concreta que iban contra la sabiduría de los siglos —no sólo respecto de las distintas respuestas tradicionales que la «ética», una rama de la filosofía, había ofrecido al problema del mal, sino también respecto de las más amplias respuestas con que cuenta la filosofía para la mucho menos urgente cuestión de «qué es pensar»—».

⁸¹³ J. Kohn, «Evil and plurality: Hannah Arendt's Way to the Life to the Mind, I», en L. May y J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt Twenty Years Later*, Cambridge, MIT Press, 1997, p. 156. Citado en A. Prior, *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, p. 19.

⁸¹⁴ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 389.

Jonas, para quien en *La vida del espíritu*, constituye un regreso a la *vita contemplativa* y a la especulación filosófica.⁸¹⁵

Mientras que *La condición humana*, la acción se constituía como principio ontológico de la política, en *La vida del espíritu*, el pensamiento será el principio ontológico del aparecer del juicio. La pluralidad como condición de posibilidad de una ontología del aparecer hará posible la dimensión política del pensar. Según Campillo, «el problema con el que se encuentra Arendt, y que va a analizar en *La vida del espíritu*, es el de cómo puede el pensamiento ser político. Cómo puede ese diálogo silencioso de uno con uno mismo incidir en el mundo de las apariencias, hacerse visible»⁸¹⁶. En *La vida del espíritu*, Arendt parece como si quisiera resolver en la facultad del juicio la tensión dialéctica que expresa mediante las metáforas políticas invisible-visible, presencia-ausencia, ser-aparecer.

Frente a la fenomenología de la acción presente en *La condición humana*, *La vida del espíritu* nos plantea una fenomenología del pensar político. En *La condición humana* y en *La vida del espíritu* se aborda la acción desde el pensar, y el pensar desde la propia acción. La obra de Hannah Arendt nos invita a retomar el desafío de afrontar los retos de la contemporaneidad desde la propia actividad del pensar.

2. El pensamiento

Dos son las razones que llevarán a Arendt a interesarse por las actividades del espíritu: el proceso de Eichmann en Jerusalén y las dudas que le asaltaban desde que terminará *Vita activa*. Cuando asistió al proceso de Eichmann en Jersusalén se encontró con lo que ella misma calificó de actos monstruosos que fueron llevados a cabo por un ser absolutamente común, corriente, superficial; es decir, no se trataba de ningún monstruo, ni de ningún ser demoníaco, lo único que caracterizaba a Eichmann fue su «incapacidad para pensar»⁸¹⁷. Así pues, lo que ahora se impone es «la actividad del pensar en sí misma»⁸¹⁸.

Tras el proceso de Eichmann en Jerusalén y la tesis de la banalidad del mal, Arendt repensará la caracterización de la *vita contemplativa* legada por la tradición en una posición dialéctica pasividad-actividad con respecto a la *vita activa*. Lo que hace que Arendt abandone la temática política y se adentre en las regiones de la especulación metafísica. En efecto, «los problemas morales nacidos de la experiencia concreta que iban contra la sabiduría de los siglos —no sólo

⁸¹⁵ Ibidem, pp.420-421.

⁸¹⁵ Neus Campillo, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia 2013, p. 163.

⁸¹⁵ Arendt, H. *La vida del espíritu*, pp. 420-421.

⁸¹⁶ Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2013, p. 163.

⁸¹⁷ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 30.

⁸¹⁸ Ibidem, p. 31.

respecto de las distintas respuestas tradicionales que la «ética», una rama de la filosofía que había ofrecido al problema del mal, sino también respecto de las más amplias respuestas con que cuenta la filosofía para la mucho menos urgente cuestión de «qué es pensar»—, todo ello consiguió renovar en mí algunas dudas que me venían asediando desde que concluyera un estudio sobre lo que mi editor sabiamente denominó «*La condición humana*», pero que yo más modestamente había considerado como una indagación sobre «la *vita activa*»⁸¹⁹. Arendt que estaba interesada en un tema eminentemente político, el problema de la acción, lo que realmente le preocupaba era cómo la expresión «*vita activa*» se había establecido desde aquellos que se ocupaban de la «*vita contemplativa*». El problema al que estamos aludiendo puede ejemplificarse a través de una cita de Hugo de Saint-Victor. «Desde este punto de vista, la forma de vida activa es «laboriosa», la contemplativa es pura quietud; la activa se despliega en público, la contemplativa en el «desierto»; la activa se consagra a «la necesidad del prójimo», la contemplativa a la «visión de Dios»⁸²⁰.

Arendt, con esta la cita de este autor medieval quiere poner de manifiesto, que la superioridad de la contemplación sobre la acción es algo que está presente desde la filosofía antigua (Platón, Aristóteles). El pensamiento culmina en la contemplación. De acuerdo con la tradición cristiana, la filosofía se convierte en la esclava de la teología, «el pensamiento deviene en meditación»⁸²¹. Con el nacimiento de la edad moderna el pensamiento adquiere el rango de ciencia (Descartes). Arendt, por su parte, no alinea el pensar en ninguna de estas posiciones. Lo que le interesó de la *vita activa* fue que la noción contraria de la completa quietud de la vida contemplativa era tan abrumadora que en comparación con ella desaparecían todas las otras diferencias con las restantes actividades de la vida activa.⁸²² Arendt fue consciente de que podía abordar este tema desde una perspectiva distinta, y con la finalidad de subrayar sus dudas concluye *La condición humana* con un texto que Cicerón atribuyó a Catón: «Nunca está un hombre más activo que cuando no hace nada, nunca menos solo que cuando está consigo mismo». En el caso de que Catón estuviera en lo cierto, las preguntas son obvias: ¿qué «hacemos» cuando no hacemos nada sino pensar? ¿Dónde estamos cuando, normalmente rodeados por nuestros semejantes, no estamos con nadie más que con nosotros mismos?⁸²³ La cita de Catón, como las preguntas que subyacen a ésta pone de manifiesto, al menos dos tesis, la primera que el pensamiento es una actividad, segunda, si el actuar es un «estar con otros», ese estar con otros tiene lugar en la esfera pública; por otro lado, si el pensar es un «estar consigo mismo», ese estar tiene lugar en la naturaleza fenoménica del mundo, donde ser y aparecer coinciden, donde la pluralidad es la Ley

⁸¹⁹ Ibidem, p. 32.

⁸²⁰ Ibidem, p. 32: (*Duae sunt vitae, activa et contemplativa in requie. Activa in publico, contemplativa in deserto: Activa in necessitate proximi, contemplativa in visione Dei*).

⁸²¹ Ibidem, p. 33.

⁸²² Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 33.

⁸²³ Ibidem, p. 34.

de la Tierra, donde el espectador es *conditio sine quoa non* para que se afirme la existencia de algo.

Desde la filosofía presocrática hasta el fin de la filosofía se ha constatado que para tratar cuestiones metafísicas o filosóficas, cuestiones que trascendían el razonamiento del sentido común, el hombre debía separar su espíritu de los sentidos, el alma del cuerpo, tenía que dejar atrás el mundo ofrecido por los sentidos. El filósofo debe abandonar el mundo de las apariencias y moverse en un ámbito suprasensible.

Tras la cita de Catón y las preguntas que ésta provoca, debemos ahora enumerar lo que, según Heidegger, el pensar no hace: «el pensar no lleva a ningún conocimiento como lo hacen las ciencias, el pensar no aporta sabiduría de la vida utilizable, el pensar no resuelve los enigmas del mundo, el pensar no proporciona inmediatamente fuerzas para actuar»⁸²⁴. Tras la exposición heideggeriana sobre ¿qué es pensar? Arendt se acercará a Kant y a las distinciones que éste hace entre las distintas facultades y las actividades mentales.

Resulta, pues, fundamental la distinción kantiana entre «razón» e «intelecto» y entre pensar y conocer. La distinción kantiana entre «razón» e «intelecto» coincide con la distinción entre las dos actividades mentales, pensar y conocer, y también con los dos propósitos del todo distintos, sentido y conocimiento. A la pregunta ¿qué nos hace pensar? La respuesta es «la necesidad de la razón», pero conviene aclarar, como la misma Arendt hace, que «la necesidad de la razón no está guiada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del significado. Y verdad y significado no son una misma cosa»,⁸²⁵ aclaración importante en el sentido de que si bien el pensamiento es una actividad solitaria, lo cual no significa aislada, en esa reflexión crítica se encuentra la dimensión política del pensamiento que se expresará mediante el discurso y la acción en el mundo de las apariencias, en el mundo fenoménico, un mundo político.

En el capítulo primero de *La vida del espíritu*, sobre la apariencia, Arendt comienza por afirmar la naturaleza fenoménica del mundo. La categoría de «mundo» como espacio de aparición es una noción fundamental para comprender su teoría política. Así, Arendt escribe: «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. Nada pueda aparecer; el término «apariencia» carecería de sentido si no existiesen receptores para las apariencias, criaturas vivas capaces de percibir, reconocer y reaccionar —en forma de deseo o huida, aprobación o rechazo, culpa o alabanza—, frente a lo que no sólo está

⁸²⁴ M. Heidegger, *Was heisst denken?* p. 161.

⁸²⁵ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 42.

ahí, sino que aparece ante ellos y tiene significado para su percepción. En este mundo al que llegamos, procedentes de ningún lugar, y del que partimos con idéntico destino, Ser y Apariencia coinciden. La materia muerta, natural y artificial, cambiante inmutable, depende de su ser, de su carácter de apariencia, de la presencia de criaturas vivas. No existe nada ni nadie en este mundo cuya misma existencia no presuponga un espectador. En otras palabras, nada de lo que existe es singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres que habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la tierra»⁸²⁶

Con carácter general, en este fragmento se destacan tres tesis fundamentales: primera, ser y aparecer coinciden, segunda, hay que presuponer al espectador para que se afirme la existencia de algo, tercera, la pluralidad es la ley de la tierra. Pasamos ahora a hacer un comentario más a fondo sobre algunas categorías políticas que se vislumbran en el texto. En primer lugar, aparece la categoría de «mundo», de ella dice Arendt que «el mundo en el que nacen los hombres abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas». En este pequeño fragmento, encontramos en primer lugar la categoría de natalidad (nacen los hombres). En cuanto a las cosas naturales y artificiales, Arendt alude a las actividades de la labor y el trabajo, por último, la categoría de la temporalidad media entre las cosas vivas (natalidad, vida) y muertas (mortalidad) siendo significativas las alusiones a la mortalidad (efímeras) propia de los hombres que se ocupan de los asuntos humanos, y la inmortalidad (eternas) propia del filósofo. Lo que viene a continuación es clave, «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». Aquí Arendt está haciendo alusión al mostrarse («aparecen») y a lo que puede ser visto y oído por todos, lo «público». Para Arendt, aquello que le proporcionan los sentidos constituirá la auténtica realidad. La importancia del juicio y del discurso como categorías políticas se hayan presentes en las ideas de aprobación-rechazo, culpa-alabanza, lo cual exige la presencia del otro y el reconocimiento, algo presente en las categorías de «virtud» y «arete» en la antigua *polis* ateniense, marco de referencia en la teoría política arendtiana. La categoría de la «natalidad», entendida ésta como inicio, como comienzo, y ligada a la acción y la libertad, se erige aquí como principio ontológico de la política, «en este mundo al que llegamos, procedentes de ningún lugar», del mismo modo que se haya presente la categoría de la mortalidad, «y del que partimos con idéntico destino», para concluir con la tesis, «ser y apariencia coinciden». Esta identificación tiene su fundamento en Platón y Heidegger, de uno, subrayará el carácter falso y aparente de lo fenoménico; del otro, rescatará la idea de lo fenoménico como lo que produce «resplandor y brillo». La esfera pública se caracteriza por su

⁸²⁶ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 43

luminosidad y su brillo, la metáfora de la luz adquiere tintes políticos cuando la contraponemos a la esfera privada, a lo que está oculto, pero también a aquellos hombres y mujeres, sujetos políticos, que vivieron en «tiempos de oscuridad».

La recuperación del mundo como espacio de aparición es la respuesta a la crisis de la modernidad, a esa crisis que nos aliena del mundo, que nos arroja de él. Según Arendt, la pérdida de lo político, de ese mundo compartido, de ese proyecto común de la *koinonía* griega está provocada por la irrupción de la sociedad capitalista, de las sociedades consumistas, del triunfo del «*animal laborans*», del hombre masa. En Arendt, la recuperación del mundo es al mismo tiempo la recuperación de la política. En este contexto de *La vida del espíritu*, trata de pensar el pensamiento desde la relación ontología y política.

En la ontología arendtiana en *La vida del espíritu* sujeto y objeto coinciden. El carácter fenoménico del mundo hace imposible pensar la existencia de un sujeto que al mismo tiempo no sea objeto. Los elementos que pueblan el mundo, hombres, animales, seres inertes, vegetales, etc., no sólo están en el mundo, son del mundo, y esto, como sostiene la propia Arendt, se debe a que «sujetos y objetos, perciben y son percibidos»⁸²⁷. La puesta en escena de la representación de la propia vida mediante la aparición de un «quien» en el escenario público requiere de la presencia de espectadores, la presencia de quienes han de juzgar ese espectáculo. En ese sentido, frente a la falta de acción, o inacción, los hombres se muestran cuando hacen su aparición, se muestran y revelan su identidad cuando actúan. En ese sentido, Arendt escribe: «Por oposición al «estar-ahí» inorgánico de la materia inerte, los seres vivos no son meras apariencias. Estar vivo significa estar movido por una necesidad de mostrarse que en cada uno se corresponde con su capacidad para aparecer. Los seres vivos hacen su aparición como actores en un escenario preparado para ellos»⁸²⁸.

La metáfora del escenario en Arendt alude al ágora pública donde los ciudadanos a través del discurso y la acción actúan y se muestran ante los demás. La naturaleza fenoménica del mundo alude además a la pluralidad como condición de posibilidad de la acción. Arendt toma el significado del término «aparición» de su maestro Heidegger; sin embargo, el sentido será diferente. Para Heidegger, el Dasein es un ser-en-el-mundo; en Arendt, la comprensión de este existencial sólo es posible entenderlo desde la categoría de la pluralidad. El «aparecer» requiere siempre la presencia de otros, de la pluralidad. «Igual que el actor necesita del escenario, de sus compañeros y de los espectadores para hacer su entrada, cada objeto vivo depende de un mundo que aparece sólidamente como la localización para su aparición de las demás criaturas para

⁸²⁷ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 44.

⁸²⁸ *Ibidem*, p. 45.

actuar con ellas, y de los espectadores para que reconozcan y aprecien su existencia.»⁸²⁹. En la misma línea, escribe en *La condición humana*: «La realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común (...). Éste es el significado de la vida pública, comparada con la cual incluso la más rica y satisfactoria vida familiar sólo puede ofrecer la prolongación o multiplicación de la posición de uno con sus acompañantes aspectos y perspectivas (...)»⁸³⁰. Arendt, en su análisis de la naturaleza fenoménica del mundo, de dar cuenta de la «apariencia», estudia las relaciones dialécticas que se dan entre ser-aparecer, auténtico-inauténtico, a partir de la teoría de los dos mundos, que ilustra mediante el famoso «mito o alegoría de la caverna», donde el filósofo para alcanzar la auténtica realidad, el ser, debe abandonar el mundo de las apariencias, el devenir». Cuando el filósofo abandona el mundo proporcionado por los sentidos, el alma, el espíritu, abandona la cárcel del cuerpo y se dirige hacia el mundo auténtico donde la verdad se revela. Ahora bien, Arendt afirma que: «dicha verdad —*aletheia*, lo que se desvela (Heidegger) —sólo puede concebirse como otra «apariencia», otro fenómeno originalmente oculto y que se supone de orden superior, lo que significa la persistente preponderancia de la apariencia»⁸³¹. Para Arendt, tanto los sentidos, como la razón, en su proceso de búsqueda siempre esperan que algo se le aparezca. Según Arendt, el mismo problema se traslada al mundo de la ciencia moderna, también la investigación científica depende de las apariencias. Arendt subrayará que es cierto que las actividades mentales suponen una retirada del mundo de las apariencias; sin embargo, en esta huida del mundo fenomenológico, no es hacia ningún interior del alma; el pensamiento y el lenguaje al manifestarse lo hace en un mundo de apariencias. Para Arendt, «además de la necesidad de autoexhibirse, mediante la cual los seres vivos se adecuan en un mundo de apariencias, los humanos también se presentan, de obra y palabra, y así indican como desean aparecer, qué es según ellos apropiado para ser visto y qué no lo es»⁸³².

En la misma línea de dar cuenta de la naturaleza fenoménica del mundo, pasa a continuación Arendt a analizar la apariencia y la ilusión. La forma que uno tiene de presentarse o mostrarse ante los demás es una cuestión de elección personal vinculada con la «apariencia», la cual juega a ocultarse y a mostrarse, y en este juego, según Arendt, existe la posibilidad de que lo que «aparece» en determinado momento pueda convertirse en una mera ilusión. Para Arendt, las ilusiones presuponen las apariencias.

En Arendt, la ilusión adquiere un significado ontológico-político, en tanto que lo que aparece ante los ojos de los demás, ante la pluralidad de espectadores, se convierte en un «me-parece»;

⁸²⁹ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 46.

⁸³⁰ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 83.

⁸³¹ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 48.

⁸³² *Ibidem*, p. 58.

depende de la mirada, de la opinión individual que contempla, ese «me-parece» cubre una perspectiva parcial, individual, lo que a uno le parece una cosa, a otro le parece otra, lo que para uno es verdad, para el otro sólo es falsedad; como sostiene Arendt, la ilusión presupone la apariencia, como la verdad presupone el error: el discurso político está plagado de opiniones que se presentan como verdades parciales, propias de la perspectiva de quien contempla el paisaje. El error no es más que la supuesta verdad del otro, y su verdad, el error de quien sostiene lo contrario, el mundo de los asuntos humanos es el mundo de las apariencias, de las ilusiones, de la pluralidad, de las opiniones, verdaderas o erróneas.⁸³³

El pensamiento de Kant, de acuerdo con Arendt, tiene un protagonismo fundamental en la problemática en torno a las nociones de «apariciencia» e «ilusión». En la *Dialéctica Trascendental*, Kant se pregunta por la posibilidad de la metafísica como ciencia. Su respuesta es que es imposible, ya que «las categorías sólo pueden usarse legítimamente en su aplicación a fenómenos, a lo dado en la experiencia» Por lo tanto, «sólo se puede conocer lo que aparece, lo que es dado a la experiencia, en la forma de «me parece»⁸³⁴. Para Kant, la aplicación de categorías más allá de la experiencia es una pretensión lógicamente ilegítima y da lugar a errores e ilusiones. La Dialéctica Trascendental es, pues, una crítica del entendimiento y de la razón en su pretensión de alcanzar el conocimiento de las «cosas en sí o noúmenos», de lo que está más allá de la experiencia. La distinción kantiana entre «fenómeno» «noúmeno» hunde sus raíces en la distinción platónica de los dos mundos.

Para Arendt, el «yo pensante» es pura actividad. Por tanto, en *La vida del espíritu*, el pensamiento en su capacidad de pensar puede abstraerse en un ámbito de lo nouménico, pero, y esto es lo importante, no puede abandonar ni trascender el ámbito de lo fenoménico, de lo que aparece. El hombre en su discurso, revela y manifiesta su pensamiento.

Frente a la falacia cartesiana del cogito, ergo sum, Arendt opone el *sensus communis* de Tomás de Aquino. «La realidad de lo percibido está garantizada por su contexto, mundano, que incluye a otros que perciben como yo, y por la común actividad de mis cinco sentidos. Aquello que desde Tomás de Aquino se denomina «sentido común», el *sensus communis*, es una suerte de sexto sentido (...) El atributo que corresponde al sexto sentido en su relación con el mundo es la sensación de realidad (...) La realidad, tal como se ofrece al sentido común, en su puro «estar-ahí» »⁸³⁵. La alusión a la pluralidad, y a la subjetividad que se convierte en intersubjetividad en

⁸³³ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p.62: «La ilusión es propia de un mundo regido por la doble ley de aparecer ante una pluralidad de criaturas sensibles dotadas de las facultades de percepción. Nada de lo que aparece se manifiesta ante un único espectador capaz de percibirlo bajo todos sus diferentes aspectos. El mundo se manifiesta como un «me-parece», dependiendo de las perspectivas particulares, determinadas por la situación en el mundo y por los órganos de percepción de cada uno».

⁸³⁴ Ibidem, p. 64.

⁸³⁵ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 74-75.

la esfera de los asuntos humanos, la presencia de otras percepciones hace posible la construcción de un mundo que desde la opinión subjetiva del «me-parece», el debate y la comunicación intersubjetiva, desarrollan identidades políticas desde la propia diferencia.

Dentro de esta exposición de una ontología-política de la naturaleza fenoménica del mundo resultan clave las distinciones kantianas entre intelecto y razón, verdad y significación. Para Arendt, el pensamiento es una facultad, una condición de posibilidad para que los hombres puedan adentrarse en el ámbito de las apariencias y desocultar las ilusiones. En el ámbito de la actividad científica, el pensamiento se constituye como medio para alcanzar un fin: el conocimiento. El deseo de saber, de conocer, del que ya nos advertía Aristóteles, nunca abandona el mundo de las apariencias: «si los científicos se retiran de él para «pensar», sólo lo hacen para encontrar vías de aproximación, llamadas métodos (...) En este sentido, la ciencia es una prolongación (...) del sentido común (...) El criterio de verdad en ambos casos es la evidencia, que es propia de un mundo de apariencias»⁸³⁶. La naturaleza del mundo fenoménico remite al juego de ocultarse-desocultarse. El paso de una verdad total a una parcial es el resultado del sentido común en su relación con la actividad del científico. Como hemos reiterado, pensar y conocer no es lo mismo. El pensamiento busca comprender, entender; el conocimiento persigue un fin: conocer. El pensamiento es fundamento para la actividad artística, el conocimiento es una actividad productora del mundo, el pensamiento es una actividad sin fin, es algo que nos acompaña siempre, el conocer es una actividad con fin o término, el pensar remite a la filosofía, el conocer a la ciencia, el papel del conocer dentro de la actividad científica se relaciona con el producir, con los resultados, con lo útil, el pensar quiere comprender, entender, no busca la verdad, sino el significado.⁸³⁷

Sin embargo, la facultad de pensar, que, como hemos visto, Kant denominó *Vernunft* (razón) para distinguirla de *Verstand* (intelecto), la facultad cognitiva, es de una naturaleza completamente distinta. La distinción, en su plano más elemental y en palabras de Kant, reside en el hecho de que los “conceptos de la razón sirven para [concebir *begreifen*, comprender], al igual que los del intelecto sirven para entender las percepciones»⁸³⁸. El intelecto quiere conocer la verdad, la razón comprender el significado. Arendt nos advierte que la importante distinción que se establece entre verdad y significado, entre conocer y pensar no significa que no exista una vinculación entre la búsqueda de significado (pensamiento) y la búsqueda de verdad (conocimiento), entre intelecto y razón: «Es muy probable que si los hombres perdiesen alguna vez el ansia del significado llamada «pensamiento» y cesasen de plantearse preguntas sin

⁸³⁶ Ibidem, p. 79.

⁸³⁷ Ibidem, pp 81-82: «La actividad de conocer está relacionada con nuestro sentido de la realidad y es una actividad creadora de mundo como lo es la construcción de edificios».

⁸³⁸ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 81-82.

respuesta, no sólo dejarían de poder crear esos objetos de pensamiento conocidos como obras de arte, sino también la capacidad de plantearse las preguntas con respuesta que sirven de base a toda civilización».

En Arendt parece estar patente la necesidad de un pensar «en» y «desde» el mundo. Está interesada en remarcar la idea de actividad de la vida del espíritu. *La vida del espíritu* «es pura actividad, y esta actividad, como cualquier otra, puede detenerse o ponerse en marcha a voluntad»⁸³⁹. Las tres actividades mentales básicas en mundo apariencias, pensamiento, voluntad y juicio, son totalmente independientes entre sí. Cada una de ellas se rige por normas propias. En cuanto a sus objetos, podemos decir que los objetos del espíritu surgen de este mundo, aunque por sí mismos, en tanto que actividades, no están condicionados por el mundo.⁸⁴⁰ Al hilo de lo que estamos diciendo, y en relación con las actividades de la vita activa (labor, trabajo y acción), Arendt sostiene que: «Los seres humanos, aunque totalmente condicionados en su existencia —limitados por el intervalo temporal entre el nacimiento y la muerte, sometidos a la labor para poder vivir, estimulados a trabajar para sentirse como en casa en el mundo y empujados a actuar a fin de encontrar un lugar en la sociedad de sus semejantes— pueden trascender mentalmente todas estas condiciones, pero sólo mentalmente, nunca en la realidad o en el conocimiento y el saber, mediante el cual pueden explorar la realidad del mundo así como la suya propia»⁸⁴¹. Desde la perspectiva del mundo de las apariencias, lo que caracteriza a las actividades mentales es su invisibilidad, lo que hay que añadir la de retirada del mundo de las apariencias. Arendt subraya que «no se trata tanto de una retirada del mundo (...) como de una retirada de la presencia del mundo a los sentidos»⁸⁴². Así dice que «todo acto mental se basa en la facultad del espíritu para presentarse a sí mismo aquello que está ausente para los sentidos»⁸⁴³. El pensamiento para hacer presente lo que está ausente se vale no sólo de la facultad de la imaginación, sino también de la memoria. El pensamiento remite temporalmente al presente. Por su parte, la voluntad remite al futuro, no se limita a imágenes mentales de objetos, no se ocupa de objetos, sino que se refiere a proyectos de futuro. El juicio, por su parte, se refiere al pasado.

El pensamiento implica memoria, un volver a pensar lo pensado, un repensar. Todo pensamiento es «un re-pensamiento», el pensamiento ansía una búsqueda de significado, quiere comprender. El pensamiento interrumpe toda acción, exige un detenerse-y-pensar.⁸⁴⁴ Se vale de la memoria, del recuerdo para hacer presente lo que está ausente. Estas ideas se encuentran ya

⁸³⁹ VE, p. 94.

⁸⁴⁰ Ibidem, p. 93.

⁸⁴¹ Ibidem, p. 93.

⁸⁴² Ibidem, p. 98.

⁸⁴³ Ibidem.

⁸⁴⁴ Ibidem, p. 101.

presentes en el pensamiento arendtiano en su concepción de la historia como narración y juicio, donde al rescatar del olvido el recuerdo de la memoria se hace posible el juicio del espectador.

Arendt destacará las relaciones entre pensamiento y experiencia. Todo pensamiento nace de la experiencia, «pero ninguna experiencia logra algún sentido o coherencia sin someterse a las operaciones de la imaginación y el pensamiento»⁸⁴⁵.

Por su parte, la distinción entre pensamiento y acción ha de ser pensada en relación con la distinción entre actor y espectador. El pensamiento se caracteriza por esa retirada del mundo, por ese distanciamiento del mundo, una retirada y un alejamiento del mundo que será condición previa de todo juicio. En ese sentido, Arendt dirá que, «desde la perspectiva histórica, este tipo de retirada de la acción constituye la más antigua condición impuesta a la vida del espíritu. En su forma primitiva se basa en el descubrimiento de que sólo el espectador, jamás el actor, puede conocer y comprender aquello que se ofrece como un espectáculo»⁸⁴⁶. La posición que ocupa el espectador le permite ver todo el espectáculo, el actor es el protagonista del juego, el espectador es el árbitro que juzga, el actor. El espectador ocupa una posición parecida a la del filósofo. La retirada del mundo se impone para poder juzgar con imparcialidad el espectáculo, la retirada del filósofo del mundo fenoménico es distinta, éste se retira para poder contemplar.

La comprensión del sentido requiere colocarse fuera de la representación y es una condición para poder ser árbitro, para poder juzgar. Al actor lo que le importa es la opinión, «el actor depende del me-parece del espectador».

La invisibilidad propia de las actividades mentales invisibles se torna visible en el lenguaje. El pensamiento se manifiesta cuando habla, cuando se expresa a través del lenguaje. La naturaleza discursiva del lenguaje no necesita ni presupone la presencia de otros. *La vida del espíritu* es silenciosa, pero no muda. En ese sentido, Arendt afirmará que: «Las actividades mentales, invisibles ellas mismas y dedicadas a lo invisible, sólo se manifiestan a través del lenguaje. Del mismo modo que los seres aparecen sienten el impulso de mostrarse por el hecho de habitar un mundo de apariencias, los seres pensantes, que todavía pertenecen al mundo de las apariencias incluso después de haberse retirado mentalmente de él, sienten la necesidad de hablar y así manifestar lo que de otra manera no hubiera podido formar parte del mundo de las apariencias»⁸⁴⁷.

El espíritu requiere del lenguaje, de la necesidad de hablar, de expresarse, de manifestar su exterioridad de manera lingüística. El lenguaje es el medio a través del cual pueden manifestarse

⁸⁴⁵ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 109.

⁸⁴⁶ *Ibidem*, p. 114.

⁸⁴⁷ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p.120.

las actividades mentales al mundo exterior De acuerdo con Aristóteles, el criterio del logos es el significado, ni la verdad ni la falsedad. Por medio del lenguaje lo invisible se torna visible. El pensamiento necesita del lenguaje para ejercerse El pensamiento es *energeia*, actividad. El *logos* es discurso, por lo que es la búsqueda del significado, de la comprensión, y no el conocimiento de la verdad, es lo que ha de primar. La necesidad de dar cuenta requiere la búsqueda de significado.

El pensar no produce ningún tipo de resultado, es, como hemos dicho *energeia*, o como afirma Aristóteles en el Libro VII Lambda de la *Metafísica*: «La actividad del entendimiento [*energeia* que posee su fin en sí misma] es vida»⁸⁴⁸.

La pregunta ¿Qué nos hace pensar? No pregunta por ni por causas ni por intenciones. El pensamiento es una actividad, es un fin en sí mismo. Para dar respuesta a esta pregunta, Arendt busca respuestas en la historia de la filosofía. Una primera respuesta la encontramos en los pensadores helenos, quienes subrayaron que la filosofía permitía a los hombres alcanzar la inmortalidad: «Una parte de la respuesta griega se basa en la convicción, propia de todos los pensadores helenos, de que la filosofía permite a los mortales morar cerca de lo inmortal y adquirir así o alimentarse «de la inmortalidad en tanto es posible a la naturaleza humana participar»⁸⁴⁹. Sin embargo, como la propia Arendt recuerda, esta respuesta es incompatible con el significado del término «filosofía», «amor a la sabiduría». Este deseo de saber no es atribuible a los dioses, porque como dice Platón los dioses ya son sabios.

Para Arendt, la noción de lo divino estará estrechamente vinculada con primacía de la contemplación frente a la acción. El *nous* o espíritu es la facultad que permite contemplar lo eterno, lo que es propio de los dioses. «En cualquier caso para los griegos la filosofía era la «consecución de la inmortalidad», y como tal procedía en dos etapas. Primero se encontraba la actividad del *nous*, que consistía en contemplar lo eterno y que era en sí misma *aneu logou*, sin palabras, a éstas le seguía el intento de traducir la visión en palabras. Aristóteles denominó dicho intento *aletheuein*, que no sólo significa decir las cosas tal como son en realidad, sin ocultar nada, sino que también se emplea sólo con proposiciones sobre cosas que existen por siempre y necesariamente, y que no pueden ser de otra forma.⁸⁵⁰

La respuesta de la filosofía griega a la pregunta ¿qué nos hace pensar? Se encuentra en la admiración, en el asombro.⁸⁵¹ Esta admiración y asombro no tiene nada que ver con la inmortalidad. El asombro es lo que pone en movimiento el pensamiento. A su vez, la respuesta

⁸⁴⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 1072b27.

⁸⁴⁹ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 120.

⁸⁵⁰ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 159.

⁸⁵¹ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 164: «La respuesta se encuentra en la frase platónica que he citado antes, a saber, que el origen de la filosofía es la admiración».

romana a la pregunta ¿qué nos hace pensar? se encuentra en la necesidad que tiene el hombre de escapar de la infelicidad, la necesidad de escapar de un mundo terrible que le provoca dolor: «Me he ocupado de dos fuentes de las que brotó el pensamiento tal y como lo entendemos históricamente: una era griega, la otra romana. Tales fuentes difieren hasta el punto de ser opuestas. De un lado se encuentra el asombro admirativo ante el espectáculo que rodea al hombre desde su nacimiento, y para cuya apreciación está tan bien dotado espiritual y corporalmente; de otro, el terrible extremo de haber sido arrojado a un mundo cuya hostilidad resulta abrumadora; un mundo dominado por el terror y del que el hombre hace todo lo posible por escapar»⁸⁵².

Arendt tomará la figura de Sócrates como modelo abordar la pregunta ¿qué nos hace pensar? Al afirmar que «la mejor, de hecho la única forma que se me ocurre para abordar la cuestión es buscar un modelo, un ejemplo de pensador que no fuera profesional, que uniera en su persona dos pasiones aparentemente contrarias: el pensamiento y la acción (...) habrán adivinado que me refiero a Sócrates»⁸⁵³.

¿Por qué elige Arendt a Sócrates como modelo? Porque representa el punto de encuentro entre el pensamiento y la acción, el punto intermedio entre el filósofo y el político. En Sócrates se encuentran por igual tanto la esfera privada como la esfera pública, no quiso más que ser un ciudadano entre ciudadanos, un hombre entre hombres, participó en la plaza pública, utilizó el diálogo, la deliberación y la discusión pública, creyó en las leyes y respetó el gobierno de la polis. Arendt no elige a Sócrates al azar.⁸⁵⁴ Está interesada en dar cuenta no del Sócrates platónico, sino del Sócrates ciudadano, pues Platón caracteriza la figura de Sócrates como la del filósofo. Arendt se encargará de desmitificar esta imagen platónica de Sócrates y buscará mostrar un Sócrates más político.

Para ello retomará de los diálogos platónicos tres símiles que explican la actividad filosófica de Sócrates. El símil del «tábano», en la *Apología*, donde Sócrates es un tábano que con su aguijón pretende aguijonear a los ciudadanos para que no se duerman y se dediquen a reflexionar y a pensar examinando sus asuntos, sus propias vidas. Para Sócrates una vida sin pensamiento no valdría la pena ser vivida. A su vez, el símil de la «comadrona», en el *Teeteto*, donde Sócrates adopta el papel de una comadrona cuya finalidad es ayudar a sacar a la luz lo que está oculto, ayudando a deshacerse de prejuicios y errores y a conocer los propios pensamientos. Y por

⁸⁵² Ibidem, p. 184.

⁸⁵³ Ibidem, p. 190.

⁸⁵⁴ Ibidem, p. 19: «Confío en que el lector no piense que elijo a Sócrates al azar, pero quiero advertir que hay mucha controversia en torno al Sócrates histórico...»

último, el símil del «torpedo», en el *Menón*, Sócrates transmite a sus interlocutores sus propias reflexiones, sus propias inquietudes, como un «torpedo, se paraliza y paraliza a cuantos toca»⁸⁵⁵.

Para Arendt, Sócrates no será ni un filósofo ni un sofista. Lo que destacará de él será la importancia de la aparición en Atenas del pensamiento y el examen crítico. A través de la metáfora del viento, Sócrates rescatará la función de «deshacer, descongelar, (...), lo que el lenguaje, el medio del pensamiento, ha congelado en el pensamiento: palabras...»⁸⁵⁶. En el pensar Sócrates descubre una doble función: una deconstructiva y otra constructiva. Refiriéndose a la metáfora del viento en relación con el pensamiento, dice así: «la consecuencia de esta peculiaridad es que el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo, socava todos los criterios establecidos (...) Estos pensamientos congelados, parece decir Sócrates, son tan cómodos que podemos valernos de ellos mismos mientras dormimos;»⁸⁵⁷. para afirmar a continuación «pero si el viento del pensamiento que ahora soplaré en vosotros, os saca del sueño y os deja por completo despiertos y vivos, entonces os daréis cuenta de que nada os queda en las manos sino perplejidades, y que lo máximo que podéis hacer es compartirlas unos con otros»⁸⁵⁸. Para Arendt, la parálisis descrita por Sócrates que provoca el pensamiento, supone que, primero nos detengamos a pensar, a reflexionar, para después lanzarnos a la búsqueda del sentido. La actividad filosófica de Sócrates se encuentra motivada por un interés político. Arendt nos describe un Sócrates donde la actividad filosófica está al servicio de la política.

Frente a aquellos que describían el pensamiento como una actividad subversiva y peligrosa, «tales resultados negativos del pensamiento serán empleados más adelante con la misma rutina irreflexiva anterior; en el momento en que se aplican en el dominio de los asuntos humanos, es como si nunca hubieran pasado por el proceso del pensamiento. Lo que suele llamarse «nihilismo» —sentimos la tentación de datarlo históricamente, de despreciarlo políticamente y de adscribirlo a pensadores sospechosos de haberse ocupado de «pensamientos peligrosos»— es, en realidad un peligro inseparable de la misma actividad de pensar»⁸⁵⁹. Se trata de pensar el pensamiento desde la política, como exigencia y condición de posibilidad de participación en la *polis*.

Si el pensar era descrito como una actividad peligrosa, por política, el no-pensar, dirá Arendt, no es menos peligroso «Con todo, el no pensar, que parece un estado tan recomendable para los asuntos políticos y morales, también entraña peligros. Cuando se sustrae a la gente de los riesgos del examen crítico, se le enseña a que se adhiera de manera inmediata a cualquiera de

⁸⁵⁵ Ibidem, p. 196.

⁸⁵⁶ Ibidem, p. 197.

⁸⁵⁷ Ibidem, p. 198.

⁸⁵⁸ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 198.

⁸⁵⁹ Ibidem, p. 199.

las reglas de conducta vigentes en una sociedad y en un tiempo dado»⁸⁶⁰. Arendt está denunciando que los peligros de no pensar nos han llevado a una sociedad de masas, una sociedad de consumidores, de laborantes, el «hombre unidimensional» del que hablaba Marcuse. La sociedad totalitaria es una sociedad que aspira a la despolitización del pensamiento, a la soledad del hombre, al olvido.

Volviendo a Sócrates, Arendt señala que los atenienses le dijeron a Sócrates que el pensar era subversivo, traía desordenes, asolaba y acababa con convenciones, normas y valores. Sócrates negará estas afirmaciones, aunque tampoco pretende que el pensamiento sirva para hacer a alguien mejor. Para Sócrates, tal y como hemos dicho más arriba, una vida sin pensamiento carecería de sentido. «El sentido de la actividad de Sócrates residía en la actividad misma, o, por decirlo con otras palabras: pensar y estar vivos es lo mismo»⁸⁶¹. El hombre que dedica toda su vida al pensamiento, haciendo de ella pensamiento, no es un filósofo al uso, tampoco un ciudadano de la polis. Lo que Arendt quiere mostrarnos es la propia experiencia del pensar. Vida y pensamiento, pensamiento y política convergen en el seno de la actividad de pensar. En ese sentido reproducimos aquí unas palabras ilustrativas de E. Tassin: «Que no es ni del yo pensante opuesto a la ciudad, ni la del ciudadano, pero que revela la sorprendente convergencia entre la experiencia del pensar y la exigencia de la polis...»⁸⁶².

En opinión de Dana Villa, el pensamiento en Sócrates responde a un interés político: «Así, según Arendt, la actividad filosófica de Sócrates vendría motivada por un interés político: la urgencia de contener las tendencias más hobbesianas del individualismo agonístico griego»⁸⁶³. En *La vida del espíritu*, Arendt, a través de la figura de Sócrates parece querer armonizar la tensa relación que existe entre pensar y actuar, entre filosofía y política. Sócrates es descrito como un pensador que actúa, al tiempo que como un ciudadano que piensa. En esta misma línea se pronuncia Dana Villa cuando afirma que: «Al igual que en Filosofía y política», el Sócrates de «pensar y consideraciones morales» queda retratado ante todo como un ciudadano»⁸⁶⁴.

No obstante, conviene remarcar que esta conciliación se produce sólo cuando la filosofía, el pensamiento, está al servicio de la política: «En «Filosofía y política», Arendt reconcilia la vida del espíritu con la vida del ciudadano, pero sólo en la medida en que convierte a la primera en el (extrañamente entregado) sirviente de la segunda, o de lo que llama el «sentido común»⁸⁶⁵.

⁸⁶⁰ Ibidem, p. 200.

⁸⁶¹ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 201.

⁸⁶² E. Tassin, «La Question de L'apparence», en *Ontologie et Politique*, p. 73.

⁸⁶³ Dana R. Villa, «Arendt y Sócrates», en F. Birulés et alii, *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2008, pp. 117-134.

⁸⁶⁴ Ibidem, p. 124.

⁸⁶⁵ Ibidem, p. 130.

La necesidad de incardinar la condición en la acción, la pluralidad en la actividad misma del pensar, lleva a Arendt a analizar lo que ella denomina el «dos-en-uno». En su análisis del «dos-en-uno», Arendt parte de una cuestión inicial que se refiere a las interconexiones entre la incapacidad de pensar y el mal, dice así: «¿A dónde nos lleva todo esto con respecto a nuestro problema, las posibles interconexiones entre la incapacidad, el rechazo a pensar y el mal?»⁸⁶⁶ Arendt responde que sólo aquellos inspirados por el *eros* socrático son capaces de pensar y hacer el bien. En su intento de dar cuenta de la experiencia del pensar, se centrará en dos afirmaciones socráticas que aparecen en el *Gorgias*: la primera, que «cometer injusticia es peor que recibirla»; y la segunda, que, «es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga»⁸⁶⁷.

A nuestro propósito, nos interesa detenernos en la segunda afirmación, pues es en ella donde Arendt subrayará el problema del diálogo interior, «el dos-en-uno». Sócrates dice no estar sólo, sino consigo mismo, «Sócrates habla de ser uno y, por ello, de ser incapaz de correr el riesgo de no estar en armonía consigo mismo»⁸⁶⁸. Esta afirmación nos lleva a un problema ontológico-político de primer orden: el problema de la identidad y la diferencia: «Llamamos conciencia de sí [*consciousness*] (literalmente, como hemos visto, «conocer consigo») al hecho curioso de que, en cierto sentido, también soy para mí misma, a pesar de que difícilmente me aparezco a mí, lo cual indica lo que parece; no sólo soy para los otros sino también para mí misma y, en este último caso, claramente no soy sólo una. En mi Unicidad se inserta una diferencia.»⁸⁶⁹.

A modo de paréntesis, cabe señalar que ya en *La condición humana*, en el capítulo dedicado a la acción, Arendt trata este problema de la identidad-diferencia desde la categoría de la acción como inicio y desde la narratividad del «quién»; también en su *Los orígenes del totalitarismo*, nos muestra como en las distintas fases de la dominación totalitaria, las personas, los presos de los campos de exterminio nazi son despojados de su identidad, siendo reducidos a la pura nada. «Quién somos» se muestra cuando nos presentamos ante los ojos de los demás, «quién es uno» es un sí mismo, una conciencia que aparecerá ante los demás, donde esa identidad se construye desde diferencia en la acción como inicio y como narratividad.

Para aportar luz al problema identidad-diferencia, Arendt dialogará con Heidegger, y apoyándose en los comentarios que éste hace del Sofista de Platón, Arendt elaborará su propia propuesta. El fragmento que Heidegger analiza corresponde a la sección final del Sofista que se

⁸⁶⁶ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 202.

⁸⁶⁷ *Ibidem*, p. 203.

⁸⁶⁸ *Ibidem*, p. 205.

⁸⁶⁹ *Ibidem*, p. 206.

ocupa de la *koinonía*, la «comunidad»: «Cualquier cosa que sea para nosotros diferente, lo es por necesidad en función de otra cosa» (*pros alla*), pero sus contrarios, las cosas «que son lo que son en sí mismas» (*kath'hauto*), participan de la «Idea» de diferencia, en tanto que «se refieren a otras» son lo mismo por y para sí, de manera que cada eidos difiere de los demás, «no por su propia naturaleza, sino porque participa de la forma de lo diferente», es decir, no porque se relacione con algo de lo que es diferente (*pros ti*), sino porque existe entre una pluralidad de Ideas, y «toda entidad qua entidad ofrece la posibilidad de ser considerada como distinta de algo»⁸⁷⁰.

La discrepancia entre Heidegger y Arendt reside en las nociones de «Idea» y «Pluralidad», entre ontología y política. En Heidegger, la diferencia no reside en la propia naturaleza de la «Idea», sino en la idea de participación de la diferencia; por el contrario, en Arendt, la diferencia es inherente a cada entidad de donde se procede la unidad que existe gracias a la pluralidad. En Arendt, la pluralidad es la condición de posibilidad de la política.

La actividad del pensar no constituye la unidad, no unifica el dos-en-uno; sino que el dos-en-uno se convierte otra vez en Uno, el dos-en-uno siempre es Uno. Para Arendt, el pensar es un diálogo silencioso, un diálogo de un yo-consigo mismo. Arendt, acto seguido, se encargará de distinguir entre soledad y soledad: “El pensar, hablando desde el punto de vista existencial es una empresa solitaria, pero no aislada; la soledad [*solitudine*] es aquella situación humana en la que uno se hace compañía a sí mismo. La soledad [*loneliness*] aparece cuando estoy solo sin poder separar en mí el dos-en-uno, ni hacerme compañía a mí mismo, cuando, como solía decir Jaspers, «me faltó a mí mismo» (*Ich bleibe mir aus*) o, por expresarlo de otro modo, cuando soy uno y sin compañía»⁸⁷¹. Así, diferencia claramente entre la soledad del que piensa y la soledad del hombre-masa, una soledad propia del abandono a que da lugar la sociedad moderna. El hombre que piensa se encuentra consigo mismo; por el contrario, el hombre-masa, vive una vida inauténtica, está en medio de muchos, pero nadie lo percibe.

El diálogo consigo mismo determina la dimensión política del pensar y del actuar. La verdad ya no será el criterio del diálogo político, sino la búsqueda del acuerdo, del consenso entre la comunidad de hablantes, en el pensamiento socrático, el único criterio de será el acuerdo, la coherencia con uno mismo.⁸⁷²

En el diálogo interior, la dualidad del dos-en-uno, supone que los dos participantes en el diálogo sean amigos. Para Arendt, la aportación socrática del dos-en-uno, del diálogo silencioso de un

⁸⁷⁰ Citado en Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 206-207.

⁸⁷¹ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 207-208.

⁸⁷² Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 208: «El criterio del diálogo mental ya no es la verdad, que exigiría respuestas a mis propias preguntas (...) El único criterio del pensamiento socrático es el acuerdo, el ser coherente con uno mismo».

yo consigo mismo, consiste en la demostración de que podemos relacionarnos de la misma manera con nosotros mismos que con los demás. Asimismo, «el rasgo común es que el diálogo del pensamiento sólo puede producirse entre amigos, y que su criterio básico, su ley suprema, por así decirlo reza: «No te contradigas»⁸⁷³. Para Arendt, El pensar es algo que está presente en todos y nos acompaña a lo largo de toda nuestra vida, la actividad del pensamiento no es algo propio de los «pensadores profesionales», sino de todos; del mismo modo lo es la incapacidad de pensar.⁸⁷⁴

El ser dos-en-uno es lo que nos hace pensar. El diálogo interior nos lleva a afirmar que el pensar es una facultad política de primer orden: «El hecho de que deba ser capaz de vivir conmigo mismo mientras tenga vida es una consideración que no posee una dimensión política, salvo en «situaciones límite»⁸⁷⁵. Arendt entiende por «situación límite» lo que Jaspers definió como «la condición humana general».

«En Jaspers, esta expresión alcanza su sugerente acierto no tanto de las experiencias concretas como del simple hecho de que la vida misma, limitada por el nacimiento y la muerte, es un asunto límite en la medida en que mi existencia en el mundo me obliga de manera incesante a tener en cuenta el pasado, un pasado que no he vivido y un futuro que no alcanzaré a vivir. Aquí la cuestión radica en que, desde que trasciendo los límites de mi vida individual y comienzo a reflexionar sobre el pasado, juzgándolo, y sobre el futuro, creando proyectos de voluntad, el pensamiento deja de ser una actividad políticamente marginal. Y tales reflexiones aparecen de forma inevitable en las situaciones políticas críticas»⁸⁷⁶.

El juicio no es la actividad del pensar, el pensar es condición de posibilidad de la facultad del juicio, lo que nos hace pensar es el diálogo de uno consigo mismo, el dos-en-uno, y el juicio es el efecto liberador del pensar. En ese sentido, el pensamiento es una facultad política en tanto en cuanto juzga el pasado, construye proyectos de voluntad sobre el futuro, y posee un efecto liberador sobre la facultad del juicio.

Al analizar la facultad del juicio, Arendt, sostiene que la facultad del juicio kantiana será la facultad política por excelencia: «La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir: «Esto está mal», «Esto es bello», etc., no coincide con la facultad de pensar. El pensamiento opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el

⁸⁷³ Ibidem, p. 211.

⁸⁷⁴ Ibidem, p. 213: «Pensar, en su sentido cognitivo y no especializado, concebido como una necesidad natural de la vida humana, como la actualización de la diferencia dada a la conciencia, no es una prerrogativa de unos pocos, sino una facultad siempre presente en todo el mundo; por lo mismo, la incapacidad de pensar no es la «prerrogativa» de los que carecen de potencia cerebral, sino una posibilidad siempre presente para todos, incluidos los científicos, investigadores y otros especialistas en actividades mentales».

⁸⁷⁵ Arendt, H. La vida del espíritu, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 214.

⁸⁷⁶ Ibidem, pp. 214-215.

juzgar siempre se ocupa de cosas y particulares que están a mano. Pero ambas están interrelacionadas de forma semejante a como se interconectan la conciencia moral y la conciencia del mundo. Si el pensar —el dos-en-uno del diálogo silencioso— actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como un subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy sólo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo»⁸⁷⁷.

Esta cita que acabamos de reproducir es una exposición sucinta de las relaciones entre la facultad de pensar y la facultad de juicio, de operar con universales y de hacerlo con particulares, de lo invisible y lo visible, del efecto liberador del pensar, del juzgar. Arendt, al final de su análisis sobre el pensamiento se pregunta «¿Dónde estamos cuando pensamos?». La pregunta no busca una respuesta que sirva como una conclusión o valoración final, sino que dicha cuestión sólo cobra sentido en el contexto de todo el estudio que ha llevado a cabo, lo cual le llevará a resumir a modo de proposiciones sus reflexiones anteriores:

«Primero: el pensar está siempre fuera de orden, interrumpe todas las actividades habituales y es interrumpido por éstas. (...)

Segundo: las manifestaciones de las auténticas experiencias del yo pensante son múltiples... (...)

Tercero: (...) el pensar se ocupa siempre de objetos que están ausentes y se aparta de lo que está presente y a mano. (...)»⁸⁷⁸.

Los objetos del pensamiento, las esencias, los universales, no pueden localizarse espacio-temporalmente, no se encuentran «en ningún lugar», el pensamiento abandona el mundo de los particulares y se lanza a la búsqueda de lo general, de lo dotado de sentido. El yo pensante opera con universales ontológicos, con esencias, con invisibles, con lo que no está presente, «no se encuentra por hablar en términos espaciales, «en ningún lugar» —dirá Arendt—; es un apátrida en el sentido más contundente del término, algo que podría explicar el temprano desarrollo de un espíritu cosmopolita entre los filósofos»⁸⁷⁹.

Aristóteles será el único pensador que —según Arendt— fue consciente de esta condición apátrida del pensamiento. La distinción aristotélica entre la vida contemplativa y la vida activa será la fuente de la que se valdrá Arendt para distinguir entre filosofía y política, entre el

⁸⁷⁷ Ibidem, p. 215.

⁸⁷⁸ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 219.

⁸⁷⁹ Ibidem, p. 219.

pensamiento que opera con universales y la acción que opera con los particulares. «Los filósofos aman este «ningún lugar» (...) y desean abandonar cualquier otra actividad por mor del *scholazein* (...), dada la dulzura propia del pensar o filosofar:»⁸⁸⁰ Hemos aludido a la situación espacial del pensamiento, «ningún lugar», pero tal y como hemos afirmado anteriormente no sólo vivimos en el espacio, también en el tiempo.

Tras situar el pensamiento en el espacio, «ningún lugar», Arendt pasa a continuación a situar al yo pensante en el tiempo, recurriendo para ello a una parábola de Kafka que ya hemos citado: «Él tiene dos adversarios: el primero le presiona desde atrás, desde su origen. El segundo le bloquea el camino hacia delante. Lucha contra ambos. En realidad, el primero lo apoya en su lucha, pues le quiere empujar hacia delante e, igualmente, el segundo le presta su apoyo en su lucha contra el primero, ya que lo presiona desde atrás. Pero esto sólo teóricamente es así. Pues ahí no están sólo los dos adversarios, sino también, ¿y quién no conoce sus intenciones? Siempre sueña que, en un momento de descuido —y esto, debe admitirse, requeriría una noche impensable oscura—, pueda evadirse del frente de batalla y ser elevado, gracias a su experiencia de lucha, por encima de los combatientes como árbitro»⁸⁸¹.

Arendt destacará la existencia temporal, no espacial de la vida del espíritu, de ahí que la invisibilidad sea una de sus características básicas. En esta parábola Arendt describe la categoría de la temporalidad del yo pensante, la sensación interna del tiempo. En el presente texto se describe un continuum temporal en plena batalla gramatical que lidia en varios frentes: pasado, presente y futuro. La brecha entre el pasado y el futuro se abre desde un yo pensante, de ahí que Arendt afirme: «la localización del yo pensante en el tiempo estaría en la zona intermedia entre pasado y futuro, en el presente este ahora misterioso y huidizo, una simple brecha en el tiempo, hacia la que se dirigen los tiempos verbales más sólidos, el pasado y el futuro, pues denotan lo que ya no es y lo que no es todavía»⁸⁸². En el texto, a mi modo de ver hay una clara analogía entre la descomposición gramatical de pasado presente y futuro con las distintas actividades mentales: pensamiento, voluntad y juicio.

En *La vida del espíritu*, Arendt distinguirá entre las modalidades temporales de las distintas facultades. El pensar se corresponderá con el eterno presente; la voluntad, el querer nos remite al futuro; por último, el juicio se corresponde con la dimensión temporal del pasado.

Arendt insiste en diferenciar entre los rasgos que caracterizan a la voluntad y al pensamiento. La voluntad se orienta al futuro, es comienzo, inicio, libertad, existe en singular, es inquietud; por

⁸⁸⁰ Ibidem, p. 220.

⁸⁸¹ Texto de F. Kafka, *Gesammelte Schriften*, Nueva York, 1946, vol. V, p. 287; *The Great Wall of China*, Nueva York, 1946, págs., 276-277 (trad. cast.: *Obras completas*, Barcelona, Planeta/Emecé, 1972). Citado en Hanan Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 222.

⁸⁸² Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 227.

el contrario, el pensamiento está orientado al pasado, ligado a la necesidad, a lo universal y lo inteligible, es quietud, tranquilidad. Desde de una situación de crítica de la metafísica y de la filosofía, de pérdida, cuanto no, de destrucción y desaparición de la tradición, que es la que Arendt denomina «nuestra situación», va a iniciar su análisis crítico partiendo de las «falacias metafísicas» porque en su opinión contienen importantes indicaciones sobre la actividad del pensar. Con respecto a las falacias metafísicas, señala Forti que: «El primer gran mérito que en La vida del espíritu se reconoce a Kant consiste precisamente en haber disuelto la más perniciosa de las «falacias metafísicas»: a saber, la de deducir de la experiencia del «yo piensa» la existencia empírica de «cosas en sí»⁸⁸³. A este respecto, Arendt escribirá: «Me he instalado en las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Tal desmantelamiento sólo es posible si partimos del supuesto de que el hilo de la tradición se ha roto y que no seremos capaces de renovarlo. Desde la perspectiva histórica lo que se ha derrumbado es la trinidad romana, que durante siglos unió religión, autoridad y tradición. La pérdida de esta trinidad no anula el pasado, y el proceso de desmantelamiento no es en sí mismo destructivo; se limita a sacar conclusiones de una pérdida que es una realidad y que, como tal, ya no forma parte de la «historia de las ideas», sino de nuestra historia política, de la historia del mundo»⁸⁸⁴.

La deconstrucción metafísica de la tradición es el paso necesario en la crítica arendtiana a la modernidad. Por ello, Arendt toma posición: «me he alistado en las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías» La deconstrucción sólo es posible si como ella misma dice, «se actúa afirmando que el hilo de la tradición se ha roto y no seremos capaces de renovarlo». Su postura filosófica parte, y esto no hay que olvidarlo, de la experiencia vivida desde la que orienta su comprensión: la experiencia totalitaria.

El totalitarismo es lo que lleva a Arendt a reflexionar sobre la tradición filosófica-política de la tradición occidental. Arendt está permanentemente en un diálogo constante con la tradición occidental, y lo que le interesa es buscar respuestas al desafío planteado por la dominación totalitaria; por lo que comenzará por cuestionar las categorías políticas ofrecidas por la tradición. ¿Y esto por qué? Porque la novedad y la originalidad del fenómeno totalitario nos ha dejado sin herramientas conceptuales. El totalitarismo, dirá Arendt, no puede ser explicado a partir de categorías como las de dictadura o tiranía. En este sentido Forti nos recuerda que Arendt está interesada en interrogar la filosofía política de la tradición occidental que iría desde

⁸⁸³ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Cátedra, Madrid, p. 391.

⁸⁸⁴ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 231.

Platón hasta Marx: «Estoy convencida de que, aunque rara vez declarado abiertamente, el objetivo que da unidad a gran parte de la obra arendtiana es de responder radicalmente a interrogantes como los siguientes: ¿Qué tipo de relación entre teoría y praxis penetran en las dinámicas totalitarias? ¿Qué persistencias de la tradición filosófica política termina por encontrar una paradójica inclusión en el universo totalitario?»⁸⁸⁵.

Tanto en *Los orígenes del totalitarismo* como en *La vida del espíritu* Arendt interroga constantemente el pasado con la finalidad de comprender las posibles relaciones que se establecen entre el fin de la tradición y la aparición del fenómeno totalitario.

Si en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt afronta el fenómeno totalitario desde la política, desde lo que podríamos llamar una «metapolítica», en *La vida del espíritu* la forma de enfrentarse al totalitarismo será desde el pensamiento.

Si lo político y lo filosófico en Arendt está siempre presente en una relación de complementariedad, ahora se une a esa relación la categoría del totalitarismo con el objeto de establecer las relaciones que se dan entre filosofía y totalitarismo. Desde una fenomenología de la acción y del pensar, Arendt dará cuenta de la experiencia totalitaria como un elemento que elimina la pluralidad y consecuentemente la política. Para nuestra autora lo que se ha perdido es la continuidad con el pasado, se ha roto el hilo de la tradición y se encuentra con un pasado fragmentado. Arendt va a señalar que de lo que ella se ha ocupado no es sino de fragmentos del pasado. Para ilustrarlo cita un fragmento de *La Tempestad* de Shakespeare que dice así:

«Tu padre a cinco brazas yace hundido.

Sus huesos en coral se han convertido:

Los que fueron sus ojos, hoy son sus perlas

El mar algo precioso y sorprendente».

Tanto en *La vida del espíritu* como en *Hombres en tiempos de oscuridad* se pone de relieve la influencia y la relevancia metodológica de Benjamin en el pensamiento de Arendt. En *La vida del espíritu*, nos advierte de que si alguien en algún momento se siente tentado por utilizar semejante metodología, «tenga cuidado de no destruir lo «precioso y sorprendente», el «coral» y «las perlas», que probablemente sólo se pueden salvar como fragmentos. En «Walter Benjamin, 1892-1940», y en la parte tercera titulada «El pescador de perlas», Benjamin asume, al igual que Arendt, la ruptura y la pérdida de autoridad de la tradición, destacando la importancia del coleccionismo, de las citas y fragmentos del pasado, que son catalogadas como «perlas»; frente

⁸⁸⁵ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 112.

al colapso conceptual de la tradición se rescatan «fragmentos del pasado». Arendt estaba fascinada por lo pequeño, por lo fragmentario.

El diálogo de Arendt con Benjamin supone un intento de superar la idea de sistema categorial, propio de los grandes sistemas filosóficos de la tradición. Arendt se propone realizar lo que ella llama «ejercicios de pensamiento», la nueva propuesta metodológica la acerca a la adopción de distintas figuras. Por un lado, Arendt asume el papel del arqueólogo que trata de «perforar», de «excavar» los fragmentos del pasado; por otro lado, frente al erudito, adopta el papel de coleccionista, que recoge citas, pequeños fragmentos, «perlas» del pasado. Más cercana al pensamiento poético que al filosófico revela la importancia de las metáforas frente a las grandes categorías. Las metáforas, frente a la concepción estática que revela el pensamiento, atrapan la realidad de la apariencia. A lo largo de *La vida del espíritu*, Arendt se detendrá en analizar la relación que se establece entre metáfora y pensamiento.

3. La voluntad

La segunda parte de *La vida del espíritu* se dedica a la facultad de la voluntad en la que se trata también el problema de la libertad. Según Arendt, en la Antigüedad griega la facultad de la voluntad era desconocida, será en primer siglo de la era cristiana cuando se empieza a hablar de la facultad de la voluntad.⁸⁸⁶ El problema será conciliar la voluntad con los principios básicos de la filosofía griega.

El cristianismo se encontrará con un gran problema: como reconciliar el determinismo teológico con la libertad: «La principal dificultad estrictamente cristiana es—a saber, cómo reconciliar la fe en un Dios todopoderoso y omnisciente con las exigencias de la voluntad libre—»⁸⁸⁷. Esta problemática no resuelta pervive a lo largo de la historia hasta bien entrada la edad moderna con planteamientos similares: relación entre causalidad y libertad, o entre voluntad libre y leyes de la Historia: «o bien se descubre que la voluntad libre entra en conflicto con el principio de causalidad o bien, más tarde, se considera difícil de reconciliar con las leyes de la Historia, cuyo significado depende del progreso o del necesario desarrollo del Espíritu del Mundo»⁸⁸⁸.

Sin embargo, en relación con la facultad de la voluntad es que «ninguna capacidad del espíritu se ha visto cuestionada y refutada con tanta persistencia por una serie tan impresionante de filósofos». Arendt se queja de que se cuestione tanto dicha facultad.

⁸⁸⁶ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 239.

⁸⁸⁷ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 239.

⁸⁸⁸ *Ibidem*.

Va a criticar las censuras que «pensadores profesionales» han dicho de la voluntad al considerarla como una mera ilusión, pues parecen sustentarse en el enfrentamiento entre el yo pensante y el yo volente.⁸⁸⁹

A continuación Arendt nos expone su proyecto de estudio de la voluntad. Se propone analizar la facultad de la voluntad a través de la historia. Las facultades humanas son coetáneas a la aparición del hombre, por lo que en «*El tiempo y las actividades mentales*», Arendt se plantea la dimensión temporal de las distintas actividades mentales. La voluntad es la facultad que está orientada al futuro, el pensamiento que trae al presente lo que está ausente, el juicio, por su parte, se ocupa del pasado.

Para Arendt, será Aristóteles quien establece los fundamentos filosóficos de la voluntad, pues frente a lo necesario y lo que no puede ser de otra manera, sitúa los asuntos humanos que pueden ser de otra manera o no aquellos que pueden ser accidentales o contingentes. El análisis de la voluntad que realiza Aristóteles exige que realicemos una contextualización del problema que nos permita situar la voluntad en el conjunto de su pensamiento, en particular en su filosofía práctica.

El concepto de «práctica» se enmarca en la clásica distinción aristotélica entre *poiesis* y *praxis*. Lo cual supone distinguir entre las actividades instrumentales y las acciones que tienen en sí mismas su propio sentido. Una «actuación instrumental» (*poiesis*) es aquella que se efectúa para alcanzar un fin previsto. El sentido de estas actuaciones reside fuera de ellas, en el fin alcanzado. La «acción con sentido propio» (*praxis*) en cambio es aquella que conlleva nuestra propia realización, la satisfacción de una necesidad vital. La actuación productora supone un «proceso» que conlleva un transcurso de tiempo hasta que alcanza su fin. El fin y el proceso no se dan en la actuación productora simultáneamente. Sólo cuando el proceso de producción ha terminado aparece el fin realizado. La «acción creadora de sentido» no es un proceso sino que es un fin en sí misma. La acción y su sentido coinciden. Mientras la acción se realiza, se realiza su sentido y su fin, en otro caso desaparecen. Por eso la palabra «fin» es inadecuada y debe reservarse para el resultado de la actuación instrumental o productiva. Para Aristóteles es central la noción de *kairós*, la cual indica el momento oportuno para hacer algo. Por otra parte la noción aristotélica de *kairós* está estrechamente relacionada con la deliberación y la decisión. Esta

⁸⁸⁹ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 240: «Es característico que todo examen crítico de la facultad de la voluntad sea llevado a cabo por “pensadores profesionales” (*Denker von Gewerbe*); lo cual nos hace sospechar que las denuncias de la voluntad como mera ilusión de la conciencia de sí y que las refutaciones de su existencia, basadas en argumentos casi idénticos sustentados por filósofos que parten de supuestos totalmente distintos, pueden proceder de un conflicto fundamental entre las experiencias del yo pensante y las del yo volente».

concepción del *kairós* es fundamental para entender la acción humana en su relación con la voluntad.⁸⁹⁰

En su estudio de las teorías aristotélicas de la acción humana, Ramirez⁸⁹¹ sitúa los conceptos de *chrónos* y *kairós* en correlación con los de espacio y lugar, construyendo un conjunto de parejas en las que el tiempo abstracto (*chrónos*) se relaciona con el espacio (*chóra*) y el tiempo concreto y significativo (*kairós*) se pone en relación con el lugar (*tópos*).

Los términos de *chrónos* y espacio (*chóra*) se refieren al saber científico y teórico (episteme y *téchne*), mientras que *kairós* y lugar (*tópos*) caracterizan la sabiduría y el conocimiento práctico (*phrónesis*).

A continuación, y con la finalidad de analizar las acciones humanas en su relación con la voluntad, estudiaremos la relación que existe entre el término griego *eleuthería* y lo que actualmente entendemos por libertad.

La noción de *eleuthería* se caracteriza por una especie de primacía de la voluntad frente a la necesidad⁸⁹². La voluntad es el atributo de un ser consciente, capaz de reflexión, de conocimiento, que reconoce como suya la acción emprendida. La noción de *proáiresis* en *Ética a Nicómaco* se desarrolla entorno a la cuestión de si un acto tiene su principio en nosotros o fuera de nosotros⁸⁹³, en que medida el agente o el paciente participan⁸⁹⁴. Así, la fuerza, primera de las razones para considerar un acto involuntario, se caracteriza por la exterioridad del principio de la acción⁸⁹⁵; incluso las acciones mixtas, en las que se elige un acto para evitar un mal mayor, pese a la presión externa, se parecen a las voluntarias en la medida que el principio de movimiento se encuentra en el hombre y no fuera de él⁸⁹⁶. El análisis del acto voluntario añade a esta definición el conocimiento de las particularidades de la acción⁸⁹⁷. El análisis de la *proáiresis* añade la presencia de la razón⁸⁹⁸.

La doctrina sobre la *eleuthería* juega un papel fundamental cuando se trata de deliberar en la asamblea. La libertad del ciudadano supone formar el pensamiento (*phronein, gnomo*) y desarrollar un espíritu de investigación (*theoría, zetesis*) con la finalidad de favorecer implica favorecer el acceso a la participación pública, a la libertad.

⁸⁹⁰ Véase F. Arenas Dolz., 2007: *Hermenéutica, Retórica y Ética del logos. Deliberación y acción en la filosofía de Aristóteles*. Tesis Doctoral. Universitat de Valencia. Facultat de Filosofia. Departament de Filosofia del Dret, Moral y Política.

⁸⁹¹ J.L. Ramirez, Skapande mening Bidrag Hill, en *humanvetenskaplig hanlingsteori*, Estocolmo, 1995.

⁸⁹² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III 1-3.

⁸⁹³ Ibidem, III 1, 1110 a 1.

⁸⁹⁴ Ibidem, III 1, 1110 a 2.

⁸⁹⁵ Ibidem, III 1, 1110 a 1; b 16.

⁸⁹⁶ Ibidem, III 1, 1110 a 15.

⁸⁹⁷ Ibidem, III 1, 1110 a 21; b33.

⁸⁹⁸ Ibidem, III 2, 1111 b 13, 1112 a 16.

El contexto en el que Aristóteles analiza el concepto de acción es bastante diferente al de la filosofía contemporánea. Aristóteles insiste en el papel que desempeña la razón calculadora en la acción. El análisis de la acción se centra en la decisión. Si por acción entendemos aquella actividad que realizamos consciente y voluntariamente, la decisión es el momento fundamental de la acción; y es claro que la excelencia del carácter está orientada hacia la toma correcta de decisiones.

El análisis de la decisión es realizado por Aristóteles en el marco de una discusión más amplia acerca de lo voluntario y de lo involuntario. Lo que distinguirá un acto voluntario del acto premeditado es que este último va precedido de deliberación. La acción humana será fruto de la deliberación. Ello se debe a la razón calculadora (*lógos*) y al pensamiento discursivo (*diánoia*). La doctrina de la acción se enmarca en el seno de una doctrina de la deliberación. O como diría Arendt, el agente revela quién es a través del discurso y la acción.

En su análisis de la voluntad durante la edad moderna, Arendt va a señalar, en primer lugar, que Hobbes y Spinoza negaran la voluntad. «Una peonza —en palabras de Hobbes—[...] lanzada por los niños [...] girando algunas veces y en otras golpeando a los hombres en las espinillas, si fuese sensible a su propio movimiento, pensaría que éste tiene su origen en su propia voluntad, a menos que sintiera lo que la ha lanzado»⁸⁹⁹. Spinoza, en la misma línea de negar la voluntad afirmará que: «Los hombres creen ser libres sólo porque son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan»⁹⁰⁰. Hobbes y Spinoza entienden la voluntad como una facultad subjetiva, pero niegan su libertad: «Reconozco esta libertad, según la cual puedo hacer lo que quiero; decir que puedo querer si quiero, lo considero un lenguaje absurdo». «Libre, libertad significan propiamente la ausencia de [...] impedimentos externos para el movimiento. [...]. Pero cuando el impedimento de la moción radica en la constitución de la cosa misma, no solemos decir que carece de libertad, sino de poder para moverse, como cuando una piedra está en reposo o un hombre se halla sujeto al lecho por una enfermedad»⁹⁰¹.

En opinión de Arendt estas afirmaciones estarían en consonancia con la postura que los griegos defendían. Sin embargo, lo que ya no estaría en consonancia con la filosofía clásica serían las «Libertad y necesidad son coherentes, como por ejemplo ocurre con el agua, que no sólo tiene libertad, sino necesidad de ir bajando por el canal. Lo mismo sucede en las acciones que voluntariamente realizan los hombres, los cuales, como proceden de su voluntad, proceden de la libertad e, incluso como cada acto de la voluntad humana [...] procede de alguna causa, y ésta de otra, en una continua cadena [...] procede de la necesidad. Así que a quien pueda advertir la

⁸⁹⁹ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 257.

⁹⁰⁰ *Ibidem*.

⁹⁰¹ *Ibidem*.

conexión de aquellas causas le resultará manifiesta la necesidad de todas las acciones voluntarias del hombre»⁹⁰². La voluntad es pensada en términos de libertad y necesidad, de acciones voluntarias y acciones causales.

La voluntad para Arendt está vinculada con la idea de natalidad, de inicio, de comienzo, con lo que la voluntad se relaciona con la acción y ésta con la libertad. Las objeciones que los filósofos plantean a la voluntad se dirigen menos a la voluntad como *liberum arbitrium* —la libertad de elegir entre dos o más objetos o tipos de conductas deseables— que a la voluntad como facultad vinculada a la idea de inicio, de comienzo.⁹⁰³ El *liberum arbitrium* decide entre cosas igualmente posibles y que se nos presentan como potencia⁹⁰⁴, mientras que el poder de comenzar, de iniciar algo nuevo no puede estar precedido por ninguna potencialidad.⁹⁰⁵ Resulta verdaderamente desconcertante la idea de un comienzo absoluto, idea que retrotrae a la doctrina bíblica de la Creación. Esta doctrina sólo resulta razón suficiente siempre y cuando añadimos a la idea de creación divina que esta fue *ex nihilo*.

El problema de la voluntad consiste es que tanto si la entendemos como libertad de elección, o como la libertad de comenzar algo nuevo, la voluntad es incompatible tanto con el determinismo teológico, como con el determinismo físico-natural.

El conflicto entre la voluntad y el pensamiento podemos expresarlo en los siguientes términos: la voluntad «quiere hacer»; por el contrario, el pensamiento «no quiere hacer». Para Arendt, ningún filósofo ha descrito el conflicto entre el yo volente (la voluntad) con el yo pensante (pensamiento) como Hegel. Nuestra autora sigue en su análisis a Koyré, cuya tesis central afirma que «la gran originalidad» de Hegel reside en su «empeño en el futuro, en adscribir al futuro primacía sobre el pasado». Hegel fue el primer filósofo que concibió una filosofía de la historia, es decir, del pasado, y ésta la pensó como reconciliación del Espíritu con el mundo.⁹⁰⁶ Sin embargo, la primacía del pasado desaparece cuando Hegel analiza el tiempo. Un tiempo que él entiende como «tiempo humano». La atención del Espíritu no se dirige al pasado, sino al futuro, el proyecto de futuro negará el «presente duradero» del espíritu. El tiempo futuro se impone al pasado. «El tiempo encuentra su verdad en el futuro, ya que el futuro terminará y realizará el Ser. Pero el Ser, acabado y realizado, pertenece como tal al pasado»⁹⁰⁷. El futuro alude a la idea de proyecto, de construcción, de realización en curso. En ese sentido, el yo volente, en sus proyectos, vive para el futuro⁹⁰⁸. El futuro, en tanto que proyecto, se constituye

⁹⁰² Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 258.

⁹⁰³ *Ibidem*, p. 263.

⁹⁰⁴ *Ibidem*.

⁹⁰⁵ *Ibidem*.

⁹⁰⁶ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, pp. 274-275.

⁹⁰⁷ *Ibidem*, p. 275.

⁹⁰⁸ *Ibidem*.

en realidad, en presente. Cuando desaparece el futuro, la inquietud, el yo volente, se instala el pasado, donde el yo pensante, la quietud, la tranquilidad, se afirma como realidad. «En otras palabras, el pasado comienza con la desaparición del futuro y, en esta tranquilidad, el yo pensante se afirma a sí mismo»⁹⁰⁹.

Para Hegel el hombre es tiempo. Sin el hombre podría existir el movimiento, pero no el tiempo. Tampoco habría tiempo si el espíritu del hombre sólo estuviera preparado para pensar, el hombre viviría en un eterno presente. Partiendo de que el espíritu humano produce el tiempo, se consigue la identificación hegeliana entre lógica e historia.⁹¹⁰ El espíritu produce el tiempo en virtud de su voluntad. El pasado es producido por el futuro «cuando el yo seré se tornará un yo-habré-sido», y el pensamiento, que contempla el pasado, es el resultado de la voluntad. El «ellos también, un día, habrán sido»⁹¹¹, para Hegel, se distingue al hombre de las demás especies por ser el único que sabe que va a morir. Aplicado esto a la vida del espíritu, podemos decir que la muerte supone el «final absoluto», la cesación de todas las actividades, convirtiendo el futuro en «pasado anticipado». La vida del Espíritu existe en virtud de que también existe la muerte.

El antecedente inmediato de Hegel es Plotino, para quien el espíritu humano, el «alma», origina el tiempo. El tiempo anhela la inmortalidad, la eternidad. En ese sentido, «busca más allá de su presente estadio» y, por ello, continuamente «se mueve hacia un “siguiente” y “un después”, y hacia lo que no es lo mismo sino algo más y, más tarde, de nuevo algo más. Y al hacer esto, recorreremos un largo trecho de nuestro viaje [hacia nuestra eternidad futura] y construimos el tiempo, la imagen de eternidad»⁹¹². Tanto para Plotino como para Hegel, será la inquietud del espíritu, por sus proyectos de futuro y por su negación del «estado presente»⁹¹³, la que genera el tiempo. Arendt parece dar un vuelco brusco, cuando desplaza la voluntad a favor del pensamiento al afirmar que «la verdadera realización del tiempo es la eternidad».

Hegel fue el primero en construir una historia de la filosofía que se correspondiera con la historia de los hechos, de la política, al hacer esto rompió con la tradición. «El reino de los asuntos humanos (...) nunca había sido considerado de este modo por un filósofo»⁹¹⁴. El cambio fue posible gracias a uno de los grandes imaginarios político-filosóficos de la modernidad: la Revolución francesa. «La revolución —admite Hegel— pudo haber sacado su primer impulso de la filosofía», pero su «significado histórico-universal» consiste en que, por primera vez, el hombre osó «apoyarse en su cabeza y su pensamiento edificando la realidad conforme al

⁹⁰⁹ Ibidem, p. 277.

⁹¹⁰ Ibidem.

⁹¹¹ Ibidem.

⁹¹² Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 279.

⁹¹³ Ibidem.

⁹¹⁴ Ibidem, p. 280.

mismo»⁹¹⁵. Para Hegel, todo lo racional es real y todo lo real es racional, y Hegel va a destacar la importancia de la filosofía y el pensamiento para la conformación de la realidad política. «Hegel jamás olvidó aquella temprana experiencia. En 1829-1830 dijo a sus estudiantes: En estos tiempos de cambios políticos la filosofía encuentra su lugar y es entonces cuando el pensamiento precede y conforma la realidad»⁹¹⁶. En la Revolución francesa tiene lugar una reconciliación entre lo «divino» y lo «secular». Hegel va a identificar el «reino de espiritual» con «el reino de la voluntad». La libertad de la voluntad *per se* es en sí misma absoluta. La libertad será la garantía del desarrollo del espíritu en los asuntos humanos. La filosofía tiene que conciliar el conflicto entre el yo pensante con el yo volente, puesto que el espíritu tal y como lo concibe el yo pensante es el «Ahora en cuanto tal».

El intento desemboca en fracaso. Tal y como señala Koyré, la noción hegeliana de «sistema» choca con la primacía que el propio Hegel concede al futuro. Para Arendt, el error de Hegel, aunque este no estaría de acuerdo y es que el pensamiento especulativo es precisamente «la unidad de pensamiento y tiempo»; no trata con el Ser sino con el Devenir, y el objeto del espíritu pensante no es el Ser sino un «Devenir intuitivo»⁹¹⁷. El único movimiento perceptible por la intuición es el que transcurre en un círculo que forma un ciclo que vuelve sobre sí mismo: es decir, un concepto cíclico del tiempo en perfecta consonancia con la idea de «eterno retorno» que encontramos en la filosofía griega y en más tarde en Nietzsche.

Para Arendt, Hegel encuentra la solución al problema de cómo transformar esa concepción del tiempo cíclica en una concepción lineal que implique la idea de progreso, al suponer que tras cada uno de los individuos de la especie humana existe un «absoluto», al que Kant llamará «Especie humana», «Humanidad», y Hegel denominará «Espíritu del mundo». Se trata, como muy bien apunta Forti, de una «Absolutización del individuo»; «proyectibilidad» y «artificialidad» que vuelven a establecer «la unión» de los hombres; abolición de la pluralidad y de las diferencias constitutivas del mundo; perspectiva procesual característica de las filosofías de la historia»⁹¹⁸. Estas ideas las hemos desarrollado con anterioridad en la crítica arentiana a las filosofías de la historia de carácter teleológico. Estas «abstracciones categóricas» fundamentan no sólo una concepción del tiempo, sino también, y lo que es más grave, pueden desarrollar una ontoficción política. Pero volviendo al asunto que nos ocupa, este «Espíritu del mundo» sigue un movimiento rectilíneo en la sucesión de las distintas generaciones, en la que cada generación forma un «nuevo estadio de existencia, un nuevo mundo», de modo que tiene que empezar de

⁹¹⁵ Ibidem.

⁹¹⁶ Ibidem.

⁹¹⁷ VE, p. 282.

⁹¹⁸ Simona Forti, *Vida del Espíritu y tiempo de la polis*, p. 119.

nuevo»⁹¹⁹. De nuevo se vislumbra la idea de voluntad como libertad en tanto que comienzo, en tanto que inicio de algo nuevo. Un movimiento semejante, en el que las nociones rectilínea y cíclica del tiempo se reconcilian formando una Espiral, se basa en el movimiento no-experimentado del Espíritu del Mundo en el que constituye el *Geisterrich* hegeliano.⁹²⁰

En este contexto, Arendt nos dice que en Heidegger encontramos una solución similar: no es cierto que «la voluntad humana sea el origen de la voluntad de voluntad» sino que «el hombre es querido por la voluntad de voluntad, sin que experimente la esencia de este querer».⁹²¹ Arendt nos propone que nos detengamos en el movimiento dialéctico-triádico de —de la Tesis a la Antítesis y la Síntesis— en Hegel, con la ventaja de que asegura el progreso y puede dar cuenta del hecho histórico del surgimiento y declive de las civilizaciones. La virtud del elemento cíclico —sostiene Arendt— es que nos permitirá ver cada fin como un nuevo principio, El Ser y la Nada «son la misma cosa, esto es, devenir [...] una dirección es el parecer: el ser traspasa a la nada; pero la nada es igualmente lo opuesto a sí misma, el traspasar al ser, el nacer»⁹²². La capacidad que tiene la voluntad de negar como principio y motor de la historia (tanto en Marx como en Hegel) es una fuerza que puede dar lugar tanto a un proceso de aniquilación total como a un progreso infinito. En opinión de Arendt, la razón por la cual Hegel analiza en términos de una línea ascendente el movimiento histórico, se encuentra en partir del presupuesto de que el propio proceso dialéctico comienza a partir del Ser; toma el Ser como algo garantizado (...) en su camino hacia el No-Ser y el Devenir. Hegel justificará su punto de partida invocando a Parménides y el inicio de la filosofía, rechazando la «metafísica cristiana»⁹²³.

En el contexto de la historia de la voluntad, Arendt empieza por preguntarse como trató este fenómeno la filosofía griega. Y con este propósito considerará la posición de Aristóteles por dos razones: una, por el hecho histórico de la influencia decisiva de sus análisis del alma en la filosofía de la voluntad; otra, porque de quien más cerca estuvo de reconocer «la extraña laguna» que existía en la lengua y el pensamiento griego»⁹²⁴.

El punto de partida aristotélico es «la idea antiplatónica de que la razón, por sí misma no mueve nada». De ahí que la cuestión clave que guía el análisis aristotélico sea: «¿Qué hay en el alma que origina movimiento?». Aristóteles asumirá la idea platónica de que la razón es la que da órdenes porque sabe lo que hay que perseguir y lo que hay que evitar. Sin embargo, negará que estas órdenes sean obedecidas necesariamente.⁹²⁵ Para Arendt, la *proairesis*, la elección entre

⁹¹⁹ VE, p. 283.

⁹²⁰ Ibidem.

⁹²¹ VE, pp. 283-284.

⁹²² VE, pp. 284-285.

⁹²³ VE, p. 285.

⁹²⁴ VE, p. 289.

⁹²⁵ VE, p. 289.

dos posibilidades, será el antecedente de la voluntad. La acción requiere una deliberación previa. Para esta deliberación previa, Aristóteles acuña el término *proairesis*, elección entre dos alternativas, tras la deliberación vendrá siempre la elección, la decisión. Los principios, *archai*, de esta elección serán el deseo y el logos. «La elección es una facultad media» inserta «en la primitiva dicotomía de la razón y el deseo, siendo su principal función mediar entre ambos». Lo contrario a la elección deliberada o preferencia es la pasión. La facultad de elección es necesaria cuando «los medios deben ser elegidos», ya que el fin de la acción no está sujeto a deliberación. No en vano dirá Aristóteles que deliberamos sobre los medios, pero no sobre los fines. Por su interés conviene recordar aquí algunas ideas aristotélicas contenidas en el Libro III de *Ética a Nicómaco* sobre el tema que nos ocupa. En ese sentido, en el capítulo tercero y cuarto sostiene las siguientes ideas: que nadie delibera sobre lo que tiene carácter eterno, tampoco sobre los movimientos que reproducen siempre siguiendo las mismas leyes, sea por necesidad, por naturaleza o por alguna otra causa, tampoco se delibera sobre todos los asuntos humanos sin excepción. Pero sí deliberamos acerca de aquello que depende de nosotros y que puede ser hecho por nosotros (1112 a). La deliberación tiene por objeto las cosas que ofrecen cierta incertidumbre en cuanto a su realización, así como aquellas en que ésta es indeterminada. Tampoco deliberamos acerca de los fines a alcanzar, sino sobre los medios realcanzar estos fines. El hombre es el principio de sus actos; la deliberación se dirige a lo que él puede realizar por sí mismo (1112 b) el deseo tiene como objeto el fin; pero a unos les parece que mira al bien, y a otros, solamente al bien aparente. La facultad de la elección es necesaria para los hombres que actúan con un fin. El fin o propósito «no está sujeto a elección». El fin último de los actos humanos es la *eudaimonia*, la felicidad en el sentido de la «buena vida».

La *proairesis* es la vía de solución entre deseo y razón. «Lo que sucede realmente es que, al estar en conflicto la razón y el deseo, la decisión entre ambos es una cuestión de «preferencia», de elección deliberada». Lo cual nos llevará a concluir que la *proairesis*, la facultad de elegir es la precursora de la voluntad.⁹²⁶ «En latín, la facultad aristotélica de elegir es el *liberum arbitrium*»⁹²⁷. Cuando no encontramos con el problema de la voluntad en las discusiones medievales, la voluntad no es considerada como un poder espontáneo de empezar o iniciar algo nuevo, ni tampoco una facultad autónoma, en el sentido kantiano, que obedece sus propias leyes. «La voluntad en Kant es de hecho «razón práctica»⁹²⁸. Para Kant, la voluntad es la facultad del espíritu de determinar su causalidad por la representación de reglas, una capacidad de actuar según principios. En Kant, la voluntad hay que entenderla como «buena voluntad». La buena voluntad se define por la bondad en sí misma, al margen de cualquier consideración

⁹²⁶ VE, p. 294.

⁹²⁷ VE, p. 294.

⁹²⁸ VE, p. 295.

de la utilidad de los fines propuestos. La buena voluntad es buena por querer el deber, el respeto a la ley. Por tanto, la buena voluntad será aquella que obre por el deber: «Kant afirmó una y otra vez que todo «tú-debes» que no provenga de fuera sino que surja del propio espíritu implica un «tú puedes». Lo que está en juego es claramente la convicción de que cuando depende de nosotros y sólo a nosotros concierne está en nuestro poder, y esta convicción es lo que tienen en común básicamente Aristóteles y Kant, aunque su estimación de la importancia del ámbito de los asuntos humanos varían sobremanera»⁹²⁹. La libertad deviene en problema cuando se duda de la coincidencia entre el «Tú-debes y el yo puedo. Cuando se formulan la cuestión: ¿están en mi poder las cosas que sólo me conciernen a mí?»⁹³⁰.

Continuando con el análisis histórico que Arendt realiza de la facultad de la voluntad, nos detendremos ahora en la teoría de la voluntad de San Pablo. Al preguntarse por las experiencias que llevan a los hombres a dar cuenta de la facultad del querer, de la voluntad, la respuesta —dirá Arendt— no se encuentra fuera del hombre, sino en su interior. Las experiencias volitivas de los hombres no refieren pues, al ámbito del mundo de las apariencias, ni al mundo de la política, sino al ámbito de la interioridad. Esto tiene lugar «cuando nos interesamos en las experiencias relevantes para la voluntad, nos enfrentamos a experiencias que los hombres tiene no sólo consigo mismos, sino también dentro de sí»⁹³¹. En ese sentido, podemos decir que la teoría de la voluntad en San Pablo, al encontrarse con el problema de la voluntad, dará lugar al descubrimiento del hombre interior.

En la Epístola a los Romanos, San Pablo describe el enfrentamiento constante del dos-en-uno. Cuando se quiere hacer el bien, San Pablo nos dirá que lo que se nos presenta es el mal. La función de la ley es equívoca: es «buena, para que el pecado muestre que es pecado», pero, en la medida en que habla dando órdenes, «hace surgir pasiones» y «reviva el pecado». El resultado de todo esto nos describe una auténtica fenomenología de la acción: “no sé lo que hago (...), pues no pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago»⁹³². San Pablo no plantea el problema en términos de dos voluntades, sino en términos de dos leyes: la ley de Dios y la ley de los hombres.

San Pablo rescata la capacidad de reflexión de la voluntad, «la voluntad siempre se dirige a sí misma. Cuando la orden dice: «Tú debes», la voluntad contesta: «Tú debes querer lo que dice la orden —y no ejecutarás órdenes irreflexivas—». De ahí que: «Por esta razón, «todos los que viven de las obras de la ley incurren en maldición» (Galatas 3, 10); no sólo tiene que ver con el yo-quiero-y-no-puedo, sino también con el hecho de que cada yo-quiero se ve inevitablemente

⁹²⁹ VE, p. 295.

⁹³⁰ Ibidem.

⁹³¹ VE, p. 296.

⁹³² VE, p. 297.

contrareestado por un yo-no-quiero de forma que aunque la ley sea obedecida y cumplida subsiste una resistencia interior. En la lucha entre el yo-quiero y el yo-no-quiero, el resultado pueda depender sólo de un acto —si las obras ya no cuentan, la voluntad es impotente—.»⁹³³

Para Arendt, la voluntad ha quedado escindida, dividida, por lo que para «ser curada», ha de volver a ser una. Al igual que la facultad del pensamiento, la facultad de querer ha quedado escindida en un dos-en-uno. Sería tentador concluir que la gracia divina anula la voluntad al privarla milagrosamente de su contravoluntad.⁹³⁴ Sin embargo, esto rebasaría el ámbito de la experiencia volitiva, superaría el ámbito de los asuntos humanos. La voluntad se torna impotente porque ella a sí misma se entorpece. Para San Pablo «la explicación es relativamente simple: el conflicto se produce entre la carne y el espíritu y el problema es que los hombres son a la vez carnales y espirituales»⁹³⁵. San Pablo fue consciente de la contradicción existente entre el determinismo teleológico de un Dios omnisciente, omnipotente y todopoderoso y el fenómeno de la voluntad. Arendt señala los puntos en común entre San Pablo y Epicteto: «fueron prácticamente contemporáneos». En la Epístola a los Romanos, San Pablo describe una experiencia interior en términos de quiero-y-no-puedo. En el transcurso de su explicación desarrollará la primera teoría comprensiva de la historia y establece los fundamentos de la doctrina cristiana. Pero lo hace en términos de hechos, no de argumentación. «En cada uno de ellos, el verdadero contenido de la interioridad se describe exclusivamente en términos de voluntad, a las que San Pablo creía impotente y Epicteto omnipotente»⁹³⁶. Arendt señala que Epicteto era un filósofo, y que para él la filosofía era «el arte de vivir la propia vida». La felicidad ya no va a consistir en un «vivir bien» como afirmaba Aristóteles, sino que consistirá en que la vida fluya libremente, la «serenidad», la «quietud» y la «tranquilidad» serán sus características.

Para Arendt, el principal descubrimiento de Epicteto sería que el espíritu es capaz de tratar con las cosas de fuera como si fueran simples datos de la conciencia. La filosofía nos enseña como «tratar correctamente con las representaciones»⁹³⁷. «El comienzo de la filosofía es «la conciencia de nuestra propia debilidad en cuanto a las cosas necesarias»⁹³⁸. El comienzo de la filosofía consiste pues en un «darse cuenta». La filosofía establece criterios para poder «tratar correctamente con las representaciones» y «cómo probarlas y calcular el valor de cada una de ellas»⁹³⁹. El «criterio de toda filosofía» consiste en ser útil para «llevar una vida libre de dolor». Para Epicteto, la razón no mueve nada. «La capacidad superior no se halla en la razón

⁹³³ VE, p. 301.

⁹³⁴ VE, p. 302.

⁹³⁵ Ibidem.

⁹³⁶ VE, p. 305.

⁹³⁷ VE, p. 304.

⁹³⁸ VE, p. 309.

⁹³⁹ VE, p. 309.

sino en la voluntad»⁹⁴⁰. Epicteto parece señalar la supremacía de la voluntad frente a la razón. «Ciertamente, la razón [*logos*] distingue al hombre de los animales (...) Sin embargo, quien es capaz de dar órdenes no es la razón sino la voluntad. La razón puede enseñar a la voluntad a distinguir entre las cosas que dependen del hombre y las que no dependen de él. Epicteto reconoce que la vulnerabilidad del cuerpo impone límites a la libertad interior.

Hay un «descubrimiento decisivo que ningún argumento puede eliminar» y que explica «por qué el sentimiento de omnipotencia, así como el de la libertad humana», “pudieron emerger de las experiencias del yo volente». El elemento fundamental de la voluntad es el poder para decir «Sí» o «No», para obedecer o desobedecer.

San Agustín ha sido bautizado como el primer gran filósofo cristiano de la voluntad. En toda su obra, el problema de la voluntad está siempre presente y constituye un eje central al que volverá una y otra vez. Así, Arendt escribirá: «Entre estos temas, el principal y al que retornó una y otra vez es el del «libre arbitrio de la voluntad» (*liberum arbitrium voluntatis*), facultad distinta del deseo y de la razón»⁹⁴¹.

J. Taminiaux señala que Arendt estará interesada en la forma en que S. Agustín trata en *De libero arbitrio* la libertad de la voluntad como una capacidad interna de afirmación o negación que nada tendrá que ver con un *posse o potestas*.⁹⁴² En el interés suscitado por el tema de la voluntad, la clave será la causa del mal. «Pues el mal no puede existir sin causa» y Dios no puede ser la causa del mal porque «Dios es bueno». En oposición a las enseñanzas de Mani, no podríamos pecar si no tuviéramos libre voluntad, esto estaría vinculado con el tema del hombre interior (*Quaestio mihi factus est*). «Pero quisiera que me dijeras si el mismo libre albedrío, del que estamos convencidos que trae su origen el poder pecar, ha podido sernos dado por aquel que nos hizo. Porque parece indudable que jamás hubiéramos pecado si no lo tuviéramos, y es de temer que por esta razón pueda ser Dios considerado como el verdadero autor de nuestros pecados»⁹⁴³. San Agustín abordará más tarde, en su obra *La ciudad de Dios*, el problema de la voluntad en relación con el propósito del hombre.

En las *Confesiones* y en *De libero arbitrio*, «traza las implicaciones filosóficas y articula las consecuencias de aquel extraño fenómeno», en términos de «dos voluntades». Para San Agustín, *Non hoc est velle quod posse*, «No son lo mismo querer que poder». Esta afirmación será de lo más sorprendente, pues querer y poder están estrechamente relacionados. San Agustín estará de acuerdo con los estoicos con la idea de la supremacía de la voluntad; aunque cree que la

⁹⁴⁰ VE, p. 311.

⁹⁴¹ VE, p. 318.

⁹⁴² A. Prior, *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, p. 145.

⁹⁴³ VE, p. 319.

voluntad no es suficiente. «La ley no se dirige al espíritu (...) se dirige a la voluntad. Por lo tanto, sólo la voluntad es libre.

La facultad de elegir se refiere a la elección entre velle y nolle, entre querer y no querer.⁹⁴⁴ En cada acto de la voluntad es posible encontrar un quiero y un no quiero.

¿Qué hace que la voluntad se mueva? La respuesta nos lleva a una regresión infinita. La voluntad no puede ser explicada en términos de causalidad, o «anticipando lo que Heidegger sugeriría posteriormente»: ¿no sería posible que lo que en realidad se ocultase detrás de nuestra búsqueda de causas fuera la voluntad?»⁹⁴⁵.

En San Agustín, al igual que en Scoto, la solución del conflicto interior de la voluntad se da a través de una transformación de la voluntad en Amor. En el amor, podemos distinguir tres actividades: el que ama, lo que se ama y el amor. Para San Agustín, la voluntad no se concibe sino en función del papel que desempeña en el espíritu como un todo, puede ser llamada «deseo o pasión».

Arendt considera que San Agustín, *La ciudad de Dios*, especialmente en los libros XI a XIII, trata la cuestión de la voluntad ahora desde la perspectiva de la categoría de la temporalidad de las facultades humanas. La voluntad, desde la perspectiva de la temporalidad, es tratado por San Agustín en relación la creación del hombre, en concreto, la pregunta de por qué era necesario crear al hombre, a lo que responderá: para que pudiera haber novedad debe existir un comienzo. En esta respuesta dada por San Agustín, parece que podemos reconocer la idea de natalidad arendtiana como comienzo, como inicio.

Si hacemos una lectura arendtiana de la creación del hombre por Dios, podemos decir, que el hombre en San Agustín, ha sido situado en un mundo de cambio, de movimiento, entre las categorías de comienzo, inicio (natalidad) y de fin (mortalidad). Con la creación, el hombre hace su aparición en el mundo, entre la natalidad y la mortalidad se sitúa la vida, y el hombre podía estar dotado de la facultad de querer y de no querer. En este sentido, la capacidad de un Dios-Creador estaba orientada hacia el futuro. Para Arendt, «Al ser creado en singular, cada hombre es en virtud de su nacimiento, un nuevo comienzo, de haber sido consecuente con estas especulaciones», Agustín no hubiera definido a los hombres como mortales, como hacían los griegos, sino como «natales», ni hubiera definido la libertad de la voluntad como *liberum arbitrium*, la libre elección entre querer y no-querer, sino como la libertad de la que Kant habla

⁹⁴⁴ VE, p. 321.

⁹⁴⁵ VE, p. 322.

en la *Crítica de la razón pura*.⁹⁴⁶ En Arendt, la libertad está vinculada a la idea de comienzo, de inicio, de espontaneidad. Su facultad en la vida del espíritu será la libertad.

Tras San Agustín, Arendt pasará a estudiar la figura de Santo Tomás dentro del contexto de la filosofía medieval. La confianza en la verdad en Santo Tomás será ilimitada y distinguirá tres tipos de necesidades: la «necesidad absoluta», que es racional; la «necesidad relativa», «que es la de la utilidad»; y «la coerción impuesta por un agente externo». Del mismo modo, distingue dos facultades de «aprehensión», el intelecto y la razón; que se corresponden con dos facultades apetitivas, la voluntad y el *liberum arbitrio* o libre elección.⁹⁴⁷ El intelecto o «razón universal» «trata de la verdad matemática o la verdad autoevidente» de los primeros principios que «no necesitan demostración»; mientras que por la razón, o «razón particular» «llegamos a conclusiones particulares a partir de proposiciones generales como en los silogismos»⁹⁴⁸.

Para Arendt, ni Santo Tomás ni Scoto están interesados en la «estructura problemática de la voluntad», entendida como una «facultad aislada», “«lo que está en juego es la relación entre la voluntad y la razón o intelecto, y la cuestión dominante es cuál de estas facultades es la “más noble».”⁹⁴⁹ El intelecto, en San Agustín se relacionaba con el espíritu; en Santo Tomás se refiere a los «primeros principios»⁹⁵⁰. El objeto de la voluntad es el fin, pero «este fin no es el futuro», del mismo modo que el «primer principio» «tampoco es el pasado». Santo Tomás, que sigue de cerca de Aristóteles, utilizará las categorías de medios-fines. El fundamento conceptual de estas distinciones reside en que «bondad» y «Ser» difieren solamente en el pensamiento, son de «la misma *realiter*» y «convertibles». El intelecto «aprehende el Ser absolutamente y para siempre», y hay una «inclinación natural» de la voluntad para «existir siempre»⁹⁵¹. La voluntad es libre con respecto a los «bienes particulares». Para Arendt, el Ser, «primer principio en Santo Tomás», es «una conceptualización de la vida».

Se plantea «cuál de los dos poderes mentales» es más elevado y noble. Para Santo Tomás, las dos potencias «se incluyen mutuamente en su actividad, a saber: porque el intelecto conoce que la voluntad quiere, y la voluntad quiere que el intelecto conozca»⁹⁵². El intelecto «aprehende el ser y la verdad universales», la voluntad «desea el bien universal». La «voluntad tiene la facultad de «libre elección».

⁹⁴⁶ VE, p. 342.

⁹⁴⁷ VE, p. 348.

⁹⁴⁸ VE, p. 348.

⁹⁴⁹ VE, p. 349.

⁹⁵⁰ VE, p. 349.

⁹⁵¹ VE, p. 351.

⁹⁵² VE, p. 352.

Para el dominico el intelecto es superior a la voluntad, lo cual daría una posición de primacía del intelecto sobre la voluntad y una separación con respecto a la posición de San Agustín, quien sostenía «la primacía de la voluntad qua atención incluso para los actos de percepción»⁹⁵³. Para Arendt, las posiciones mantenidas por ambos son «igualmente plausibles» y considera «indemostrable» la «respuesta a la cuestión suprema planteada por todos los pensadores medievales»: ¿en qué consiste «el fin y la felicidad últimos del hombre?». La respuesta dada por san Agustín reside en el amor, mientras que para Santo Tomás, la felicidad última del hombre consiste en «conocer a Dios a través del intelecto». La transformación de la voluntad en amor, tanto en San Agustín como en Scoto se debe en parte a «una separación más radical de la voluntad con respecto a los apetitos y a los deseos, así como una idea distinta de «la felicidad y el fin último del hombre»⁹⁵⁴. Para Arendt, Santo Tomás no consideró la posibilidad de que una actividad tuviese su fin en sí misma, y consiguientemente ser entendida al margen de la racionalidad medios-fines. En Aristóteles, de quién Arendt tomará la categoría de *praxis*, «la *praxis* ha de ser entendida en analogía con las artes performativas»; y por lo tanto, «no puede ser entendida en términos de categoría medios-fines: Para nuestra autora, resulta sorprendente la ausencia en Santo Tomás de la distinción entre *poiesis* y *praxis*»⁹⁵⁵

Llegamos así a la figura de Duns Scoto y su primacía de la voluntad frente al intelecto. En la controversia suscitada acerca de si Scoto era «aristotélico» o «agustiniano», Arendt sostendrá que Bettoni tiene razón al decir que: «Duns Escoto parece un agustiniano que hubiera sacado el máximo partido del método aristotélico para la exposición de los pensamientos y doctrinas que forman su visión de la metafísica de la realidad». La esencia del pensamiento de Scoto reside en la contingencia. Por otra parte, Scoto va a defender la autonomía de la voluntad —nada si no la voluntad es la causa total de la volición» (*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*)⁹⁵⁶.

Duns Scoto distinguirá entre una «voluntad natural», que sigue inclinaciones naturales y puede ser inspirada tanto por la razón como por el deseo, y una «voluntad libre». En la figura de Scoto encontramos ciertos paralelismos con Arendt, por ejemplo, éste, al igual que Arendt, y a pesar de su «pasión por el pensamiento constructivo», no fue tampoco «un constructor de sistemas». Vamos pues a detenernos en algunas de sus ideas esenciales por lo que respecta al tema que nos ocupa. En primer lugar, la idea de contingencia, «el precio que hay que pagar por la libertad». Para Scoto, la contingencia no tiene un sentido peyorativo, sino que «es un modo positivo de Ser, igual que la necesidad es otro modo». El rechazo de la primacía del intelecto sobre la

⁹⁵³ VE, p. 354.

⁹⁵⁴ VE, p. 355.

⁹⁵⁵ VE, p. 356

⁹⁵⁶ VE, p. 364.

voluntad se basa en que no puede poner a salvo la libertad. Para Scoto, la principal distinción entre cristianos y paganos se encuentra en «la noción bíblica del origen del universo», creado “*ex nihilo*” por un Dios-Creador, «Quién, debemos suponer era enteramente libre de crear un mundo distinto en el que ni nuestras verdades matemáticas ni nuestros principios morales fuesen válidos»⁹⁵⁷. Dios es un ser necesario, desde la perspectiva de un mundo contingente. La idea fundamental consiste en mostrar que el cambio y el movimiento están gobernados por la contingencia.⁹⁵⁸ «Por “contingente” —dijo Scoto—, yo no entiendo algo cuyo opuesto podría haberse dado al mismo tiempo que se dio éste, [...] He aquí porque no digo que algo es contingente, sino que algo ha sido causado contingentemente»⁹⁵⁹. La idea de contingencia se corresponde con la experiencia de un yo volente, como la idea de necesidad se corresponde con otra experiencia de espíritu y de sentido común. Arendt va a subrayar las paradojas del problema de la libertad: sobre lo que es en acto lo que podemos decir es que no era imposible; «nunca podremos probar que era necesario sólo porque ahora nos resulte imposible imaginar un estado de cosas en el cual no hubiese ocurrido»⁹⁶⁰.

La idea de la contingencia de la voluntad aplicada a la acción es de enorme importancia para Arendt, pues Scoto asigna a la acción humana un carácter contingente. El mundo de los actos humanos se caracteriza por la contingencia frente a la idea de la necesidad. Para Scoto, la clave de este asunto hay que buscarla en la idea de contraposición que existe no entre libertad y necesidad, sino entre libertad y naturaleza: «Como el intelecto, la voluntad está naturalmente inclinada a la necesidad, sólo que la voluntad, a diferencia del intelecto, puede resistir la inclinación con éxito»⁹⁶¹. La solución de Scoto al problema de la libertad «emerge de la voluntad misma». Arendt va a subrayar en Scoto una ontología de la contingencia y una filosofía de la acción». El modo normal del hombre de escapar a su libertad es simplemente actuar siguiendo las propuestas de la voluntad»⁹⁶². La idea de acción está, pues, vinculada con la idea de libertad y de voluntad.

La libertad de la voluntad es entendida no como la elección de medios-fines, sino como la capacidad de «afirmar, negar u odiar libremente aquello con que se confronta». Subyace a esta definición una distinción establecida por Scoto entre actuar y fabricar, que tomará de la distinción aristotélica entre “*poiesis*” y “*praxis*”. Dicho en otras palabras, se trata de la diferencia entre “*activum*” y “*factivum*”, entre “la auténtica actividad, la *energeia* aristotélica, que tiene su fin y *ergon* dentro de sí, y la fabricación, *facere*». Para Scoto, y en esto se aprecia la

⁹⁵⁷ VE, p. 368.

⁹⁵⁸ VE, p. 371.

⁹⁵⁹ VE, p. 371.

⁹⁶⁰ VE, p. 372.

⁹⁶¹ VE, p. 374.

⁹⁶² VE, p. 375.

implicación política que Arendt descubre en las actividades del espíritu, «tales como el pensamiento o la voluntad, son actividades del primer tipo, y éstas, pensaba Scoto, a pesar de no tener resultados en el mundo real, son de la más elevada “perfección” debido a que no son transitorias»⁹⁶³. La voluntad en Scoto alude a la idea de potencia, de poder, «alude al mismo fenómeno que se aclaró muchos siglos después cuando Nietzsche y Heidegger identificaron voluntad y poder»⁹⁶⁴, aunque Scoto no tuviera conciencia del poder de negación propio de la filosofía nihilista.

Para Arendt, las ideas de Kant con respecto a la voluntad no serán relevantes, pues, su voluntad no es distinta del pensamiento y su razón práctica al igual que la razón práctica aristotélica será delegada de la razón.

Arendt considera que el surgimiento y el declive de la edad moderna no es tanto una quimera de las ideas, como un acontecimiento fáctico que puede ser fechado: el descubrimiento de la tierra, el descubrimiento de la moderna ciencia y técnica, el declive de la autoridad de la iglesia, la secularización y la ilustración. Sin embargo, el acontecimiento fundamental de esta ruptura viene representado por lo que se ha venido dado en llamar la subjetividad del pensamiento y de la metafísica, perfectamente representado por el cogito cartesiano y la búsqueda de certeza. La postura contemporánea que consideró que no poseemos la verdad, la verdad como dirá Nietzsche, máximo representante de esta postura, es una «ilusión óptico-moral». El concepto de progreso vendrá acompañado con el advenimiento del desarrollo de las ciencias y la tecnología. La idea de progreso se predica de las generaciones, de «que cada generación conocería necesariamente más que su predecesora y que este progresar nunca cesaría»⁹⁶⁵. Lo decisivo aquí será remarcar que el optimismo sobre el conocimiento humano, no ha de ser aplicado al hombre en singular, sino, como hemos apuntado, a toda una generación, subyace aquí la categoría de Humanidad entendida como un todo. A lo largo de las filosofías de la historia, las representaciones de la idea de progreso han sido fuerzas personificadas por los distintos autores que hemos estudiado, la «humanidad» de Vico, de Smith, «la mano invisible», la «astucia de la naturaleza» de Kant, en Hegel, la «astucia de la razón», el «materialismo histórico de Marx, la secularización de la «Divina Providencia», la «Humanidad» en Pascal. En todas ellas hay una identidad entre «humanidad» y «progreso», algo que se hace patente tras la Revolución francesa.

Arendt sitúa en la figura de Nietzsche el núcleo de la crítica a la cultura occidental, y en concreto, a las ideas de «progreso» y «humanidad». Para Nietzsche, la idiosincrasia de los

⁹⁶³ VE, p. 375.

⁹⁶⁴ VE, p. 376.

⁹⁶⁵ VE, p. 385.

filósofos occidentales es su «falta de sentido histórico», su «odio a la noción misma de devenir», su «egipticismo», etc. En la *Voluntad de Poder*, Nietzsche afirma: «¡No nos decepcionemos! El tiempo camina hacia adelante; nos gustaría creer que todo lo que está en él marcha hacia delante, que el desarrollo se mueve hacia adelante». En relación con la idea de progreso, encontramos la idea de humanidad: «La Humanidad» no avanza, ni si quiera existe». Para Nietzsche, en Schopenhauer existe un «malentendido básico de la voluntad (como si el vehemente deseo, el instinto, la energía fueran la esencia de la voluntad)», «la voluntad trata precisamente a los deseos de forma vehemente, como su señor, y les indica su camino y su medida». Lo que es inherente a la voluntad es «mandar», «ordenar». Heidegger a este respecto comentará: «No hay en Nietzsche caracterización de la voluntad más frecuente que [...] querer es ordenar; en la voluntad radica el pensamiento que comanda». La voluntad es mandato, un mandato que exige obediencia a uno mismo; voluntad, acción y realidad son una misma cosa. El principio de acción de la voluntad en Nietzsche es el poder, la voluntad es «voluntad de poder». La influencia de Schopenhauer y su «voluntad de querer», sufre en Nietzsche un cambio, de la «voluntad de querer» se pasa a la «voluntad de poder», del yo-quiero se pasa al yo-puedo. Este giro nietzscheano se basa en un rotundo «sí» a la vida.

Arendt nos presenta las diferencias entre «voluntad de poder» y «eterno retorno» a través de dos metáforas de *Gaya Ciencia*. La primera lleva el título de «Voluntad y ola». En ella Nietzsche nos presenta la relación entre dos cosas distintas: la relación de las olas con el mar del que brotan sin intención provocando una tremenda excitación, lo relaciona con el alboroto que la voluntad produce en el alma⁹⁶⁶. La segunda metáfora, la del «eterno retorno», supone una vuelta a un experimento de reflexión que, como subraya Arendt, entra en «contradicción flagrante con cualquier posible noción de voluntad». Arendt va a comentar tres afirmaciones descriptivas de Nietzsche acerca de la voluntad:

Primera: «La voluntad no puede querer hacia atrás», lo que para Nietzsche sería el quiero-y-no-puedo.

Segunda: «El concepto de «voluntad de poder» es redundante: la Voluntad genera poder a través de la volición». El acto volitivo es potencia, es fuerza.

Tercera: «La Voluntad trasciende lo puramente dado al mundo». Ese afán de trascendencia de la «voluntad de poder» se basa en un instinto de querer más, de ser más, que Nietzsche denominará «superación». El superhombre nietzscheano lo será en la medida que sea «capaz de trascender», «de superarse a sí mismo», aunque como subraya Arendt, esta superación «sólo es

⁹⁶⁶ VE, p. 397-398.

un ejercicio mental». Para Nietzsche, lo que ha de ser superado son los filósofos, para quienes «su vida es un experimento de cognición».

Como conclusión, Arendt sostendrá que en Nietzsche existe un repudio de la voluntad y del yo volente. La figura del Superhombre vence las falacias como causa y efecto, intención y meta, porque no queda nada, salvo «el deseo de ser un afirmativo, «uno que dice sí», de bendecir todo lo que está por venir, «de bendecir y decir Amén»⁹⁶⁷.

Arendt señala que ni los términos «querer» ni «pensar» aparecen en los primeros escritos de Heidegger antes de la (*Kehre*), el cambio o el giro, también subraya que el nombre de Nietzsche no aparece en su obra *El ser y el tiempo*. La postura defendida por Heidegger sobre la facultad de la voluntad, el «querer-no-querer», proviene del estudio de la obra de Nietzsche.

En el primer volumen de *Nietzsche*, Heidegger estudia atentamente la «diferencia ontológica»: la distinción entre el Ser del Ser y el estar de las entidades. De acuerdo con esto, la voluntad es entendida como una «mera función del proceso de la vida», —el «mundo» no es más que una creación de la acción de la «vida» misma—, mientras que el «eterno retorno» es usado por Nietzsche para el Ser del Ser. El «eterno retorno» es el «pensamiento más afirmativo porque es la negación de la negación», mientras que la voluntad de poder es un «impulso biológico».

Para Arendt, el análisis fenomenológico que Heidegger hace de la voluntad en el primer volumen de Nietzsche, sigue al del sí-mismo en el Ser y el tiempo. De ahí que «querer, de acuerdo con su esencia propia, es: querer-a sí-mismo»⁹⁶⁸.

En el segundo volumen, por el contrario, el centro de interés se desplaza desde el pensamiento del «eterno retorno» a una interpretación de la voluntad entendida como «voluntad de poder», en el sentido de «voluntad de ordenar, y de dominar» antes que un mero instinto vital. La voluntad de poder representa la culminación de la subjetividad de la modernidad, voluntad es «querer ser señor». La voluntad de poder pierde todas sus características biológicas, lo que caracteriza la voluntad de poder no es la vida, sino el poder. La voluntad se relaciona con el poder, con la fuerza, con el deseo de ser más, de superación. Heidegger va a subrayar que en «la esencia de la voluntad reina el terror al vacío». Citando a Nietzsche se puede decir de la voluntad que «prefiere querer la nada antes que no querer» [...] «Querer la nada» quiere decir aquí: querer [...] la negación, la aniquilación, la devastación»⁹⁶⁹.

Para Heidegger, la voluntad tiene un carácter destructivo que se manifiesta en su tendencia a dirigirse al futuro, y querer el futuro fuerza al hombre al olvido, a la destrucción del pasado. De

⁹⁶⁷ VE, p. 405.

⁹⁶⁸ VE, p. 409.

⁹⁶⁹ VE, p. 411.

la idea nietzscheana de que la voluntad no puede «querer hacia atrás» se sigue «la voluntad positiva, activa, de aniquilar lo que fue»⁹⁷⁰.

La alternativa a la interpretación nietzscheana de la voluntad de dominar y someter el mundo a su gobierno es «dejar de ser», este «dejar de ser», en tanto que actividad es un pensar. Lo que subyace a todo esto es que pensamiento y volición no sólo son dos facultades distintas, sino opuestas, presentes tanto en Nietzsche como en Heidegger. La diferencia entre ambos radica en que para Heidegger el espíritu del hombre está sujeto a la Historia del ser y esta historia determina si los hombres responden al Ser en términos de querer o en términos de pensar. En realidad, esta historia del ser se muestra como la «astucia de la razón» de Hegel, el «ardid de la naturaleza» de Kant, la «mano invisible» de Adam Smith o de la Divina Providencia. La implicación política de esta interpretación reside en la eliminación de la pluralidad de los asuntos humanos, la eliminación de lo fáctico, de lo contingente, de aquello que podría ser de otra manera, lo cual supondrá reducir la pluralidad a la unidad, a la identidad, a una totalidad que aglutine todas las singularidades individuales. La identidad acaba con la diferencia. Así, con respecto a estas categorías que acabamos de citar, podemos leer: «fuerzas todas ellas que guían de forma invisible los vaivenes de los asuntos humanos hacia un fin predeterminado: la libertad en Hegel, la paz perpetua en Kant, la armonía de los intereses contradictorios de una economía de mercado en Adam Smith»⁹⁷¹. De nuevo, Arendt saca a relucir su vena crítica al afirmar que «esta idea —a saber, que las acciones humanas son en sí mismas inexplicables y sólo pueden ser comprendidas como la obra de alguna intención o de algún actor oculto— es mucho más antigua». En esta frase Arendt criticará la idea de pensar la filosofía, la historia y la política en términos de fabricación, de proceso-producto. Aludiendo a Platón, dice: «Platón pudo «imaginar que cada uno de nosotros, criaturas vivientes, es una marioneta hecha por los dioses, posiblemente como un juguete, o con algún propósito más serio», e imaginar que lo que tomamos como causas, la consecuencia del placer y la evitación del dolor, no son sino «las cuerdas que nos hacen funcionar»⁹⁷². En este breve fragmento, Arendt pone de manifiesto la eliminación de la acción del ser humano, entendida como su capacidad de iniciar algo, de comenzar algo nuevo. La analogía «hombres-marionetas» supone además la eliminación de la libertad, de la imposibilidad de salir de un proceso causal modelado desde la idea como «diáfana ficción de Platón hasta el constructo mental de Hegel». Para Arendt, éste último supuso un «re-pensar el mundo en términos históricos a través de eliminar de modo deliberado del relato de los hechos todo lo «meramente» fáctico como accidental y sin consecuencias»⁹⁷³. Una vez más es necesaria la eliminación de las características de la acción en Arendt, lo

⁹⁷⁰ VE, p. 411.

⁹⁷¹ VE, p. 412.

⁹⁷² VE, pp. 412-413.

⁹⁷³ VE, p. 413.

accidental, lo fáctico, lo inexplicable en términos de medios-fines. Las tesis políticas de Arendt le conducen a afirmar la necesidad de la pluralidad como condición de la acción, del mismo modo defenderá la idea de que el poder de alcanzar algo reside en la capacidad de los hombres de actuar conjuntamente y no sometidos a ningún plan previo. En ese sentido podemos leer: «La verdad pura y simple es que ningún hombre puede actuar solo, a pesar de que los motivos para la acción sean ciertos designios, deseos, pasiones y hechos que sólo a él le pertenecen. Tampoco podemos realizar algo tal y como había sido previsto [...], y esto, combinado con la conciencia de ser capaces de causar un efecto, hace nacer la idea de que el resultado real se debe ciertamente a alguna fuerza ajena, sobrenatural, la cual, sin ser perturbada por la pluralidad humana, ha provocado el efecto final»⁹⁷⁴.

Por otro lado, la diferencia entre la Historia del Ser y el Espíritu del mundo de Hegel radica en que Hegel cuando vio «el Espíritu del Mundo a caballo» —Napoleón en Jena— sabía que el propio Napoleón no tenía conciencia de ser la encarnación del Espíritu»⁹⁷⁵. Para Heidegger, el ser se manifiesta en el actuar, de manera que acción y pensamiento coinciden: «si actuar significa echar una mano a la esencia del Ser, entonces pensar es verdaderamente actuar»⁹⁷⁶.

A continuación, Arendt aborda tres términos fundamentales en el pensamiento de Heidegger: *Cura*, Muerte y Sí mismo.

El concepto de *Cura*, en *El ser y el tiempo* es el modo fundamental de preocupación existencial del hombre por su propio ser. Con el «giro» no desaparece en favor de la voluntad, sino que cambia su función de modo radical, pierde su relación consigo misma, su preocupación por el propio ser del hombre. El interés pasa de la «preocupación en sí misma» al «tener cuidado no de sí misma, sino del Ser»⁹⁷⁷.

Por lo que respecta a la Muerte, deviene ahora en «sepulcro» que «recoge», «protege» y «pone a salvo» la esencia de los mortales. El estar-muerto pertenece a su interioridad. El recuerdo es como si todas las cualidades no esenciales pudiesen con la desaparición de los cuerpos en que se encarnaron.⁹⁷⁸

Por último, el giro más inesperado se da en el concepto de Sí mismo. En *El ser y el tiempo*, el «Sí mismo» es la respuesta a la pregunta «¿Quién es el hombre?», para distinguirla de la pregunta «¿Qué es el hombre?» El Sí mismo proviene del «Ellos», lo que supone, tanto un «solipsismo existencial», como una actualización del «*principium individuationis*». En *El ser y*

⁹⁷⁴ VE, p. 413.

⁹⁷⁵ VE, p. 413.

⁹⁷⁶ VE, p. 413.

⁹⁷⁷ VE, p. 415.

⁹⁷⁸ VE, p. 415.

el tiempo, el «Sí mismo» aparece como «voz de la conciencia» y se revela como «culpa humana». Arendt señala que la característica esencial de la «idea de culpa» en Heidegger radica en que la existencia humana es culpable en tanto que «existe fácticamente». La «culpabilidad existencial» se establecerá de dos formas, una, en la que se identifica actuar y ser culpable; otra, el concepto de «ser arrojado al mundo», implica una deuda en virtud de su propia existencia. «La conciencia exige que el hombre acepte este «estar en deuda»⁹⁷⁹. Esta aceptación le llevara a una especie de «acción». Para Arendt esta acción sólo puede darse en el pensamiento. Hay un Alguien, el pensador, que pasa gradualmente del querer a «dejar ser». El «Espíritu del Mundo» de Hegel se encarna en la existencia del pensador que actúa en tanto que no hace nada. Sigue siendo el *solus ipse* del «solipsismo existencial», excepto por el hecho de que ahora el destino del mundo, la Historia del Ser, depende de él.

Arendt señala que lo dicho hasta aquí responde a las exigencias de ver un desarrollo continuado del pensamiento de Heidegger. Sin embargo, para Arendt hay otra interpretación la que nadie ha prestado la debida atención, y sitúa esta interrupción en la continuidad de su pensamiento en la derrota de la Alemania nazi⁹⁸⁰. La clave en *La sentencia de Anaximandro* es de carácter ontológico, pues entran en escena el «aparecer y el desaparecer», «el mostrarse y el ocultarse», categorías de las que la teoría política de Arendt y su noción de «acción» son deudoras.

El descubrimiento del ser heideggeriano es una interpretación fenomenológica que parece separarse de una habitual interpretación ontológica de Heidegger, «de acuerdo con la cual la *aletheia*, la verdad entendida como no-ocultamiento, está siempre al lado del Ser; en el mundo de las apariencias, el Ser se revela en la respuesta pensante del hombre en términos del lenguaje»⁹⁸¹. En la *Carta sobre el humanismo*, se afirma que «El lenguaje es la casa del Ser». Para Arendt se produce una inversión ontológica, «El no encubrimiento no es la verdad; pertenece; a los seres que provienen de —y regresan a— un Ser oculto»⁹⁸².

Para Arendt, «en el comienzo, el Ser se revela en los entes, y la revelación da comienzo a dos movimientos opuestos: el Ser se recoge dentro de sí mismo, y los seres son «dejados a la deriva» para constituir el reino del error. Este reino del error es la esfera de la historia humana común, donde los destinos fácticos son conectados y forman una configuración coherente a través del «errar»⁹⁸³. La implicación política de esta afirmación es de primer orden, pues la esfera política, la esfera pública es la esfera de las apariencias, de la opinión, del error y no de la «verdad», Arendt, en «Verdad y política», aclara que la verdad y la política son dos nociones

⁹⁷⁹ VE, p. 418.

⁹⁸⁰ VE, p. 421: [su pensamiento fue durante algunos años silenciado, publicándose sólo dos largos ensayos: la *Carta sobre el humanismo* y *La sentencia de Anaximandro*.]

⁹⁸¹ VE, p. 423.

⁹⁸² VE, p. 423.

⁹⁸³ VE, p. 425.

que no se llevan bien, el revelarse y el manifestarse, en sentido político, requiere la presencia de los demás. En este contexto «no hay lugar para una «Historia del Ser», a espaldas de los hombres que actúan; el Ser, refugiado en su encubrimiento, —*en su privacidad, en lo que está oculto, es imposible la esfera de lo público, de lo político*— no tiene historia y «cada época de la historia del mundo es una época del error»⁹⁸⁴. Actuar es equivocarse, estar sujeto a la contingencia del mundo; lo ausente, lo que es propio del pensar, no pertenece al mundo de los errores.

El diálogo que Arendt entabla con su maestro es clave para poder entender la relación entre pensamiento y voluntad, pues no podemos olvidar la enorme influencia que la fenomenología hermenéutico-existencial y la ontología heideggeriana tienen en su pensamiento. Para clarificar la relación entre pensamiento y voluntad me detendré en un pequeño fragmento: «Pero lo que es cierto de la coincidencia de pensar y agradecer no lo es, en cambio, de la amalgama de acción y pensamiento. En Heidegger, no sólo se trata de la supresión de la brecha entre sujeto y objeto para desobjetivizar el ego cartesiano, sino de la fusión real de los cambios en la «Historia del Ser» (*Seinsgeschichte*) y la actividad de pensar de los pensadores. «La Historia del Ser» inspira y guía secretamente lo que ocurre en la superficie, mientras que los pensadores, ocultos por —protegidos de— el «Ellos», responden y actualizan el Ser. El concepto personificado, cuya existencia fantasmagórica originó el último gran despertar de la filosofía en el idealismo alemán, se ha encarnado aquí plenamente; hay un Alguien que traduce en acciones el sentido oculto del Ser y de ese modo provee al desastroso curso de los acontecimientos con una contracorriente de salud»⁹⁸⁵.

Para Arendt, la crítica heideggeriana a la filosofía de la subjetividad no será tan dura como parece. La tensión entre pensamiento y acción en Heidegger se manifiesta a través de la tensión heideggeriana entre el «querer-no-querer». Arendt ve en Heidegger un rechazo a la voluntad, pero también y sobre todo, un rechazo al mundo de las apariencias, de la pluralidad, de la acción.

El diálogo de Arendt con Heidegger revela una serie de diferencias que podíamos resumir en estas palabras de J. Tamineux: «En lugar de reavivar de nuevo el antiguo privilegio del pensamiento, como el Heidegger posterior a la *Khere*, su propio desmantelamiento de la metafísica era para desmontar los engaños que entrañaba ese privilegio»⁹⁸⁶.

Tras analizar las consideraciones de Nietzsche y Heidegger acerca de la voluntad, en la parte final del capítulo de la voluntad de *La vida del Espíritu*, apunta la relación entre voluntad y

⁹⁸⁴ VE, p. 425.

⁹⁸⁵ VE, p. 420.

⁹⁸⁶ J. Tamineux, *La Fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992, p. 36.

política. Lejos de especulaciones metafísicas, y ante lo que parece ser un final incierto e inesperado, Arendt, a modo de recordatorio, y como colofón, afirma que todos los análisis críticos que se han hecho sobre la voluntad adolecen de un grave defecto: han sido realizados por filósofos, por «pensadores profesionales», no por «hombres de acción». «Quienes, como muy bien subraya Arendt, glosando a Marx, «están comprometidos con el *biòs theorétikos* y por tanto, más inclinados por naturaleza a «interpretar el mundo» que a «cambiarlo»⁹⁸⁷. Una vez más parece que se impone la primacía y superioridad del *biòs theorétikos* sobre el *biòs polítikós*.

Sin embargo, «sólo Duns Escoto parece estar dispuesto a pagar el precio de la contingencia por el don de la libertad». La contingencia se opone a lo necesario, a «lo que puede ser de otra manera». La voluntad se vincula aquí con la libertad, y la libertad con la acción en tanto que capacidad de de iniciar algo nuevo. «Actuar, —dice Arendt— en el sentido más amplio de la palabra, significa, tomar una iniciativa, empezar [...] pero este inicio [...] no es el inicio de una cosa, sino el de alguien que es, el mismo inicio». Para Arendt, los filósofos se muestran más seguros con la «tranquilidad» y la «quietud», con la necesidad que con la libertad «porque para tratar sus asuntos necesitan una “*tranquillitas animae*” (Leibniz), —fundada en la «*acquiescentia sibi* de Spinoza, el acuerdo consigo mismo— sólo puede ser garantizada de manera efectiva por un consentimiento con el orden del mundo»⁹⁸⁸.

Arendt subraya la diferencia entre pensamiento y voluntad. El primero «prepara el sí mismo para el rol del espectador», la voluntad, por su parte, «lo moldea en un «yo duradero» que dirige todos los actos particulares de volición», por lo que algunas veces ha sido interpretada como el «*principium individuationis*». Este proceso de individuación provocado por la voluntad da lugar a nuevos problemas a la noción de libertad. El individuo tiende siempre a afirmar un «Yo-yo-mismo» frente a un indefinido «ellos». No hay nada que pueda producir más temor que una noción solipsista de la libertad. La voluntad en sus proyectos de futuro desafía la necesidad.

Dado que los «pensadores profesionales, filósofos o científicos, no están «satisfechos con la libertad» y «se muestran poco dispuestos a pagar el precio de la contingencia»⁹⁸⁹, Arendt propone dejarlos de lado y centrar nuestra atención en los hombres de acción, quienes estarían más interesados en cambiar el mundo que en interpretarlo. Desde un punto de vista categorial, se pasa de la noción de libertad filosófica a la libertad política, de la cual, según Arendt, sólo Montesquieu habló. En «*De la libertad del ciudadano*», Montesquieu afirma: —«La libertad filosófica consiste en el ejercicio de la voluntad propia o, al menos (...), en la opinión que cada uno tiene de que ejerce su voluntad. La libertad política consiste en la seguridad, o al menos, en

⁹⁸⁷ VE, p. 429.

⁹⁸⁸ VE, p. 429.

⁹⁸⁹ VE, p. 432.

la opinión que se tiene de la propia seguridad»—. La libertad política del ciudadano «depende de la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad. Y para que exista libertad es necesario que el gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro»⁹⁹⁰.

La libertad filosófica, la libertad de la voluntad se vincula con el hombre solitario, con el filósofo, con aquellos que viven fuera de la comunidad política; por el contrario, la libertad política se relaciona con aquellos hombres que viven con otros hombres en comunidades políticas. Las comunidades políticas y las leyes son producidas por los hombres; es decir, tanto el Estado, la comunidad política como las leyes, un producto de la *poiesis*, de la fabricación y no de la acción. Las leyes transforman a los individuos libres y sin leyes en ciudadanos, ¿requiere pues, la condición de ciudadano de un proceso de producción? Además, —subraya Arendt— los principios de las acciones de los ciudadanos varían de acuerdo con las distintas formas de gobierno, «pero todos ellos son, y *aquí parece haber un cambio de registro*, como los denominó Jefferson, “principios energéticos”. Aquí, el principio de acción se entiende en términos aristotélicos, como “*energeia*”, como actividad, como acción y no como producción. Para Montesquieu, subraya Arendt, la libertad política —»sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer».⁹⁹¹ Aquí el énfasis se pone en el poder, en la capacidad de hacer, para Montesquieu como para los antiguos, la libertad consistía en la participación, en la capacidad de hacer.

«Poder y libertad», tanto para Montesquieu como para la antigüedad precristiana y para los Padres Fundadores, eran prácticamente sinónimos. Así pues, Arendt distingue la libertad política, el yo-puedo de la libertad filosófica, el yo-quiero. La libertad política sólo es posible bajo la condición de la pluralidad humana, frente a la libertad filosófica que se da en solitario. Arendt distinguirá una vez más entre acción y pensamiento. De ahí que Arendt diga que: «La acción, en la cual un Nosotros está siempre ocupado en cambiar nuestro mundo común, está en agudo contraste con los solitarios asuntos del pensamiento, siempre en un diálogo entre yo y yo mismo»⁹⁹². Arendt nos muestra el error de los filósofos modernos (Jaspers y Buber), quienes subrayan la importancia de la comunicación como garantía de la verdad y paradigma de la esfera política.⁹⁹³ El «Nosotros» sólo tiene lugar allí donde los hombres viven juntos, donde el consentimiento es el fundamento de la comunidad, y la obediencia su forma más común; la desobediencia, por su parte, es el modo del disenso. «El consentimiento supone el reconocimiento de que ningún hombre puede actuar solo, que los hombres, si desean algo en el

⁹⁹⁰ VE, pp.432-433.

⁹⁹¹ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, lib XI, cap. 3, p. 150.

⁹⁹² VE, p. 434.

⁹⁹³ VE, p. 434.

mundo, deben actuar concertadamente»⁹⁹⁴. Arendt analiza la idea de poder desde la óptica de la antigüedad; sin embargo, las categorías de consentimiento y disenso son más propias de la modernidad y la contemporaneidad, tradición y modernidad, tradición e innovación parecen darse la mano en el pensamiento de Arendt. La idea de poder se separa en Arendt de la idea de violencia o fuerza como instrumentos de poder propios de los tiranos. El poder de afirmar o negar algo es propio de la facultad de la voluntad, el cual no garantiza ningún poder. Se aleja de lo que se entiende por poder político, el cual, incluso utilizando la violencia y la fuerza como medio de imponerse y conservarse, es un poder limitado, lo que nos hace concluir que si poder y libertad son dos términos sinónimos, y el poder es limitado, también la libertad política es siempre una libertad limitada.

Para Arendt, la pluralidad humana está dividida en un gran número de unidades, y es exclusivamente como miembro de esas comunidades, como los hombres están preparados para la acción.⁹⁹⁵ La multiplicidad humana adopta varias formas, «el único rasgo común en todas las formas de la pluralidad humana es «el simple hecho de su génesis»⁹⁹⁶. En Arendt, la idea de principio, de comienzo, de natalidad, adquiere un estatus ontológico-político, pues la acción remite a la idea de inicio, de comienzo. Alude a la «persistente oscuridad de la cuestión «del comienzo. La luz vendrá de «volver las mirada hacia las narraciones legendarias», con esta expresión Arendt se está refiriendo a las «leyendas fundacionales», parece pues imponerse una actitud mítica en la explicación de «En el principio». Las dos leyendas fundacionales, la judía y la romana, son diferentes entre sí. Ambas coinciden en entender su pasado como historia cuyo principio conocían. Para Arendt, lo relevante desde un punto de vista político es que ambas «sostenían que, en el caso de la fundación —el acto supremo en el que el «Nosotros» es constituido como una entidad identificable—, el principio que inspiraba la acción es el amor a la libertad, tanto en el sentido negativo de la liberación de la opresión como en el positivo del establecimiento de la libertad como una realidad estable y tangible»⁹⁹⁷. La acción, en tanto que inicio, en tanto que libertad constituye un principio ontológico-político que da lugar a un acto de fundación. En este análisis del acto fundacional como acto constitutivo de libertad, Arendt vuelve a hacer uso de categorías propias de la modernidad («libertad negativa», «libertad positiva»).

La diferencia entre la «libertad como liberación» y la «libertad como comienzo» han sido dos modelos para el pensamiento occidental. En Arendt parece vislumbrarse una tensión entre lo viejo y lo nuevo, entre la tradición y la novedad. En el caso de la revolución norteamericana, los

⁹⁹⁴ VE, p. 434.

⁹⁹⁵ VE, p. 435.

⁹⁹⁶ VE, p. 435.

⁹⁹⁷ VE, p. 437.

hombres de acción se vieron obligados a aceptar «la antigua y legendaria concepción de un hiato temporal entre el viejo orden y una nueva era»⁹⁹⁸. Arendt defiende un paralelismo entre el acto de fundación de Roma y el acto de fundación de los Padres fundadores de la República norteamericana. La constitución de una república fue, a juicio de los revolucionarios, «la única estructura capaz de dirigir el país de los hombres libres»⁹⁹⁹. En esta tarea de fundar una «nueva Roma», los hombres de acción observan la historia. «Cuando estos hombres de acción, hombres que querían cambiar el mundo, comprendieron que un cambio como éste podía, en realidad entrañar como postulado un nuevo orden en el tiempo, el comienzo de algo sin precedentes, empezaron a mirar la historia en busca de ayuda»¹⁰⁰⁰. El término revolución, que designa el cambio o la sustitución de lo viejo por lo nuevo, en Arendt adquiere un significado distinto. La revolución de la que nos habla alude a cambio, un cambio, en el que la novedad reside en la tradición, en el pasado; no se trata de acabar con el pasado, sino de volver a él; en esto consiste la idea de «lo nuevo»: en lo «viejo». Arendt traslada la tensión entre el pasado y el futuro al presente, un presente que quiere pensar la libertad en términos clásicos, que son la única garantía de la contemporaneidad. Se trata de pensar lo que todavía no es, pero que puede llegar a ser. «Las leyendas de fundación, con su hiato entre liberación y constitución de la libertad, indican el problema sin resolverlo. Apuntan al abismo de la nada que se abre ante toda acción de la que no podemos dar cuenta a través de una cadena fiable de causa y efecto, ni tampoco explicar con las categorías aristotélicas de potencialidad y actualidad»¹⁰⁰¹. Pensar en un comienzo absoluto, anula la idea de contingencia, de libertad.

Los ilustrados se enfrentaron al problema de la fundación como inicio, como comienzo, de forma análoga a la de un Dios-creador. Desde un punto de vista político, el acto de creación del hombre, la comunidad política, sienta los fundamentos de una vida política. «El legislador humano —creado a imagen de Dios y por ello capaz de imitarle—, al sentar los fundamentos de una comunidad humana, crea la condición de toda vida política y de todo desarrollo histórico futuros»¹⁰⁰². El estado, la comunidad política y las leyes son el resultado de la *poiesis*, de la producción. El legislador humano ha sustituido al legislador divino, la fuente de autoridad, y las leyes tiene su origen en el contrato, en el pacto social, en el reconocimiento por parte de todos los miembros de la comunidad política. Una vez más la *praxis* da paso a la *poiesis*.

Ni griegos ni romanos ni romanos operaban con la idea de un Dios-Creador. La idea de Creación es una idea cristiana. Dios crea el mundo *ex-nihilo*, desde la nada, y «en tanto que legislador permanece fuera de la creación y fuera del tiempo». La creación humana es un acto

⁹⁹⁸ VE, p. 439.

⁹⁹⁹ VE, p. 440.

¹⁰⁰⁰ VE, p. 441.

¹⁰⁰¹ VE, p. 441.

¹⁰⁰² VE, p. 443.

poético, un acto de producción en el tiempo, con un principio en el tiempo. Frente a este acto de creación de los muchos, el Uno «que es quién es», eternidad, «el absoluto de la temporalidad» da cuenta de lo existencialmente inexplicable». Estas afirmaciones tienen unas implicaciones políticas de primer orden. La unicidad, lo uno se opone a los muchos, lo absoluto a lo singular, lo eterno a lo cambiante, los asuntos divinos a los humanos, en una palabra, la tensión entre filosofía y política sigue latente.

Los hombres de acción no dejaron de buscar en la antigüedad clásica los modelos que les guiaran en la instauración de un gobierno «de leyes y no de hombres», es decir, en una República. Para Arendt, estos hombres buscaban lecciones en torno al acto de la fundación, eran conscientes del desconcierto del acto libre, algo distinto de acto de liberación. De ahí que «un acto sólo puede ser denominado «libre» si no es afectado y causado por nada que lo preceda y, por tanto, en la medida en que de inmediato se convierta en causa de lo que sigue»¹⁰⁰³. En definitiva, de lo que se trata es de volver a la antigüedad romana para encontrar respuestas a «cómo dirigir los asuntos humanos sin la ayuda de un Dios trascendente». La actualización de la Antigüedad romana con fines políticos no es algo nuevo de los hombres de acción, sino que fue materia de estudio y aplicación práctica en los hombres del Renacimiento. Maquiavelo es un buen ejemplo de ello, pues, para orientarse en los asuntos humanos estudió la Antigüedad romana. El problema que los hombres de acción querían resolver a toda costa era la «perplejidad inherente a la tarea de la fundación». La fundación de Roma, el modelo inspirador de los hombres de acción, no fue un comienzo absoluto. De acuerdo con Virgilio, «el hilo de continuidad temporal, exigido por el continuum temporal y por la facultad de la memoria (...), jamás se había roto. Desde esta perspectiva, la fundación de Roma era el renacer de Troya»¹⁰⁰⁴. De nuevo, la categoría de la temporalidad cobra importancia en los asuntos humanos. Novedad y tradición se dan cita en la brecha abierta por el presente.

En Arendt, lo importante es destacar que la idea de fundación, de contar el tiempo *ab urbe condita* junto con la idea de que las fundaciones son renacimientos, restablecimientos y reconstituciones, pero no comienzos absolutos¹⁰⁰⁵. Narración y memoria se dan cita en la necesidad de preservar un nuevo relato en el que el pasado constituye la materia del proyecto futuro.

Arendt subraya la vuelta al pasado, en ese sentido afirma que: «hay algo inquietante en el hecho de que los hombres de acción, con la única intención y el sólo propósito de cambiar toda la estructura del mundo futuro y de crear un *novus ordo seclorum*, tuvieran que dirigirse al

¹⁰⁰³ VE, p. 444.

¹⁰⁰⁴ VE, p. 445.

¹⁰⁰⁵ VE, p. 446.

pasado»¹⁰⁰⁶. En Arendt, es constante la necesidad de volver al pasado como espejo donde mirarnos para poder edificar los proyectos de la política futura, aprender de los clásicos, devolverlos a la vida como acto de progreso y de futuro. Arendt, insistiendo en esta idea, cita a Steiner en *After Babel*, «puesto que no «[enreversaron] deliberadamente el eje del tiempo ni [mandaron] a los jóvenes que se «remontaran al radiante resplandor del pasado» (Petrarca) porque ese pasado clásico es el futuro verdadero»¹⁰⁰⁷. El modelo del que fue precursor Maquiavelo cobra de nuevo vida en la interpretación arendtiana de los hombres de acción de la revolución norteamericana que buscaron en los clásicos modelos de nuevas formas de gobierno. A la alemana le llama la atención que la idea de futuro que nos devolvía «de nuevo a una suerte de Edad de Oro inicial», se popularizara «en una época en la que el progreso se había convertido en el concepto dominante para explicar el movimiento de la historia». Arendt pone como ejemplos a Marx y Nietzsche, quienes coinciden en una concepción cíclica del tiempo «en el que la inocencia del comienzo finalmente retornaría, tan triunfante como la Segunda Venida».¹⁰⁰⁸

Arendt muestra su decepción, puesto que cuando dirigió su atención a los hombres de acción, «esperando encontrar en ellos una idea de libertad purgada de las perplejidades causadas en el espíritu humano por la reflexividad de la vida del espíritu», busca una idea de libertad política, no de libertad filosófica, sino una idea más cercana a la acción, a la capacidad de comienzo, de inicio; sin embargo, lo que encuentra es «el inevitable repliegue sobre el sí mismo del yo volente», así dice: «esperábamos más de lo que hemos alcanzado». Esa vuelta a la interioridad nos aleja de una voluntad que, frente al yo volente, reivindique el yo quiero, el yo puedo, se trataría de exteriorizar la voluntad, de hacer de la voluntad una categoría más política.

Arendt es consciente del carácter problemático y problematizador que entraña la categoría de «lo nuevo», «el abismo de la pura espontaneidad». «El hiato entre liberación y constitución de la libertad», que si bien señala el problema no lo resuelve, se ve superado, las «perplejidades» de la idea de fundación en los hombres de acción, que les llevará, al igual que la tradición occidental, a entender «lo nuevo como una reafirmación mejorada de lo viejo». La libertad, en tanto que acción política, sobrevivió en la teoría política en las promesas utópicas e infundadas de un «reino de la libertad», final que anunciará «el fin de todas las cosas», «sempiterna paz en la que las actividades específicamente humanas se marchitarían». En mi opinión, al final, hemos asistido al cambio de un «reino de las ideas eternas», que caracterizaría el mundo filosófico, por un «reino de la libertad»; sin embargo, ambos coinciden en algo terriblemente trágico, sólo son existen en el pensamiento, cuyo objeto, recordémoslo, es aquello que está ausente.

¹⁰⁰⁶ VE, p. 448.

¹⁰⁰⁷ VE, p. 448.

¹⁰⁰⁸ VE, p. 449.

La conclusión, no puede ser más frustrante para Arendt, Sin embargo, lejos de caer en el abatimiento y la desesperanza, la personalidad de Arendt le lleva a proponer una alternativa, que encuentra en San Agustín. En su obra *La ciudad de Dios*, nos indica lo que podría haber sido «un apoyo ontológico para una verdadera filosofía romana o virgiliana de la política». La influencia agustiniana en la teoría política de Arendt es innegable, no en vano, en su tesis doctoral sobre el concepto de amor en San Agustín, se ponen de manifiesto muchas nociones y categorías con enorme raigambre política. Debemos detenernos, aunque sea de forma sucinta, en esta influencia con el fin de clarificar las tesis finales del capítulo dedicado a la voluntad.

El análisis del «amor como anhelo», como movimiento, nos recuerda en Arendt las categorías aristotélicas de «potencia» y «acto», pero también la de «acción» como principio, como comienzo, todo lo cual nos remite a la temporalidad. La vida como un «ya no», nos remite a la categoría del pasado, pero también a la de «muerte», que podríamos identificar como la privación de la vida, con el mal (totalitarismo). La vida como un «todavía no», nos encamina hacia un proyecto de futuro, de libertad. En Arendt, las categorías temporales adquieren significación política. El presente es lo que está ante nosotros, lo que vivimos, el futuro es, ante todo, expectativa. El futuro constituye el «aún no» del presente. La vida, tal y como hemos afirmado, es siempre un «ya no» (pasado) o un «todavía no» (futuro). Arendt sitúa la perspectiva del sujeto en la «brecha entre el pasado y el futuro», entre el perdón y la promesa. «El Ahora, dice Arendt, es lo que mide el tiempo retrospectivamente y prospectivamente, por que el Ahora no es en rigor tiempo, sino que está fuera del tiempo»¹⁰⁰⁹. Además, cada una de las categorías temporales se relaciona con una de las facultades del espíritu (pensamiento, voluntad y juicio), facultades que posibilitan la política. Por lo que respecta a la existencia humana, para Arendt, el pasado (juicio) y el futuro (voluntad) se entienden como modos diferentes de futuro.¹⁰¹⁰ La temporalidad es una nota dominante en la existencia humana. En ese sentido, afirma que «como sabemos, según San Agustín de Hipona, Dios creó al hombre como una criatura temporal, homo *temporalis*; el tiempo y el hombre fueron creados conjuntamente»¹⁰¹¹. La memoria ayuda a la facultad del pensamiento, trae al presente lo que está ausente, el pasado.

Sostiene Arendt, que San Agustín distingue entre comienzo del mundo y comienzo del tiempo. Al comienzo del mundo lo llama *principium*; al del hombre *initium*. In principio hace referencia a la creación del Universo. Por el contrario, el *initium* hace referencia a que comenzaron a existir seres humanos.¹⁰¹² El propósito de la creación era hacer posible el comienzo. «Y San Agustín indica que «este comienzo en modo alguno existió antes. Para que hubiera tal

¹⁰⁰⁹ Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, p. 31.

¹⁰¹⁰ *Ibidem.*, p. 47.

¹⁰¹¹ VE, p. 450.

¹⁰¹² CAA, p. 81.

comienzo, fue creado el hombre antes del cual nadie había». La idea de comienzo se vincula con la de natalidad y la de acción, «el hombre es capaz de actuar como iniciador y capaz de incoar la historia de la Humanidad porque puede conocer su «comienzo» u origen, porque puede hacerse consciente de él y recordarlo»¹⁰¹³. La ontología del aparecer en Arendt es otra constante en su teoría política, pues, «los seres humanos, lo nuevos hombres, aparecen una y otra vez en el mundo en virtud de su nacimiento»¹⁰¹⁴. En *La vida del espíritu*, Arendt entiende la voluntad como la facultad de hacer nuevos comienzos. Es consciente de que el argumento agustiniano es «hasta cierto punto opaco», pues parece remitirnos a la sentencia sartriana de que «estamos condenados a ser libres» en virtud de haber nacido. Arendt parece conectar la idea de libertad con la de natalidad. Este *impasse* sólo puede ser solucionado mediante el recurso a otra facultad del espíritu, la facultad del juicio, sugiriéndonos que «un análisis de la misma, (...), podría decirnos qué está en juego en nuestros placeres y displaceres»¹⁰¹⁵. Arendt termina su análisis de la facultad abriéndonos las puertas a al facultad del juicio.

En “*¿Qué es la libertad?*”, Arendt critica la facultad de la voluntad entendida como una facultad interior, que busca retirarse del mundo de las apariencias. Este pequeño ensayo distingue entre libertad filosófica, que vincularía con la libertad interior, con la voluntad y libertad política, la libertad propia del mundo de las apariencias, de los fenómenos. En esta misma línea, subraya A. Prior, citando a Kalyvas que: «El objetivo de este aspecto de la crítica de Arendt, como bien apunta Kalyvas, no es tanto desacreditar la voluntad como confinarla en el ámbito de la libertad filosófica, en ese sentido acentúa su vinculación con la libertad interior y la considera irrelevante para la libertad política. Pero no sólo es irrelevante, sino también peligrosa y dañina, lo que sobre todo es destacado al discutir el concepto de soberanía»¹⁰¹⁶. La categoría de soberanía es duramente criticada por Arendt, tal y como hemos visto en el estudio crítico de la «voluntad general» en Rousseau. La «voluntad general» representa para Arendt un «monismo político», la eliminación de la pluralidad, condición de posibilidad de la acción como principio político, la «voluntad general» supone reducir la pluralidad a la unidad, el «muchos» al «uno».

4. El pensamiento, el juicio y el mal

Arendt va plantearse varias cuestiones en torno a esta problemática, a saber, nuestra facultad de juzgar, de discernir entre el bien y el mal, entre lo bueno y lo malo, ¿depende de nuestra facultad de pensar? ¿Hay coincidencia entre la incapacidad para pensar y el fracaso de lo que denominamos conciencia? Arendt, usando un lenguaje kantiano, afirmará: «después de que me llamara la atención un fenómeno —la *quaestio facti*— que, quisiera o no, «me puso en posesión

¹⁰¹³ CAA, p.82.

¹⁰¹⁴ VE, p.450.

¹⁰¹⁵ VE, p.451.

¹⁰¹⁶ A. Prior, *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, p. 107.

de un concepto» (la banalidad del mal), no pude evitar suscitar la *quaestio iuris* y preguntarme «con qué derecho lo poseía y lo usaba»¹⁰¹⁷.

Arendt nos advertirá de las dificultades que entraña plantearnos preguntas como «¿Qué es pensar?», «¿qué es el mal?». Son cuestiones que remiten al ámbito de la metafísica, un campo de estudio que, como apunta Arendt, ha caído en desgracia. La crisis de la metafísica se ha producido cuando los propios filósofos anunciaron su muerte. Para Arendt esto puede tener algo positivo, en tanto que para ella, esto puede significar que las preguntas que el hombre se ha venido planteando y las respuestas que se han dado han perdido su validez.

Sin embargo, Arendt estará de acuerdo en que lo que si ha llegado a su fin es la clásica distinción que, desde Parménides hasta Nietzsche, se ha dado entre mundo sensible y mundo suprasensible. Al respecto, Nietzsche, el gran demolidor de la metafísica occidental nos dirá: “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!”. Todo esto, —dirá Arendt— no tiene que ver con nuestra capacidad para pensar. Nuestro deseo de conocer puede ser satisfecho cuando alcanzamos nuestro fin propuesto, la actividad cognoscitiva es una actividad donde el sujeto construye el mundo. Por el contrario, la actividad de pensar se satisface pensando. Para Arendt, debemos a Kant la clásica distinción entre pensar y conocer, entre la razón que quiere pensar y comprender, y el intelecto que busca un conocimiento cierto y fiable. El pensamiento busca comprender, busca el significado; el conocimiento busca la verdad. Para Arendt, la distinción kantiana entre pensar y conocer es fundamental para el problema que estamos tratando. En este sentido afirmará: «en nuestro contexto y para nuestros propósitos, esta distinción entre conocer y pensar es crucial. Si la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo debe tener algo que ver con la capacidad de pensar, entonces debemos poder «exigir» su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, de inteligencia o estupidez que pudiera tener»¹⁰¹⁸.

Por tanto, según Arendt, en términos kantianos, el ejercicio de la razón, del pensamiento, sería una condición para prevenir el mal. Sin embargo, este ejercicio supondrá un gran reto, pues, la característica principal de pensamiento es que interrumpe la acción. El pensamiento versa sobre objetos que no están presentes, el objeto de pensamiento es una representación, es decir, algo

¹⁰¹⁷ Citado de las notas póstumas de las lecciones de Kant sobre metafísica, *Akademi Ausgabe*, vol. XVIII, nº 5.636. Citado en Hannah Arendt, «El pensar y las reflexiones morales», en *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 162.

¹⁰¹⁸ Hannah Arendt, «El pensar y las reflexiones morales», en *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 165.

que no está presente, sino ausente. El pensamiento nos situaría, según Arendt, fuera del mundo.¹⁰¹⁹

Con la finalidad de replantear este problema que se está tratando, Arendt resumirá en tres tesis las relaciones existentes entre la capacidad o incapacidad de pensar y el problema del mal.

1. «Primera, si tal contexto existe, (...) la facultad de pensar, (...) debe ser adscrita a todo el mundo (...)
2. Segunda, si Kant está en lo cierto (...) no podemos esperar de la actividad de pensar ningún mandato o proposición moral, ningún código de conducta (...) de lo que está bien y de lo que está mal; y
3. Tercera, si es cierto que el pensar tiene que ver con lo invisible, se sigue de ahí que está fuera del orden porque normalmente nos movemos en un mundo de apariencias, donde la experiencia más radical de la des-aparición es la muerte»¹⁰²⁰.

Arendt está defendiendo que la actividad de pensar que, había sido atribuida sólo a los filósofos, a los pensadores y a los pocos que Kant denominó «pensadores profesionales», es una actividad que ha de extenderse «a todo el mundo». Para Arendt, el pensar se constituye como una condición de posibilidad para la política, para la opinión, para la deliberación y la argumentación racional. Por otro lado, en esa actividad de pensar, no existen ni axiomas ni principios para la acción que impidan el mal; el pensar busca comprender, encontrar el sentido, el porqué del mal.

Lógicamente esta actividad de pensar requiere un distanciamiento, una retirada del mundo fenoménico, pensar es una actividad solitaria, busca establecer un «diálogo silencioso con uno mismo». La tarea de pensar, —como ya planteaba el propio Heidegger—, «no conduce a un saber como las ciencias, no conduce ya ninguna sabiduría aprovechable de la vida, no descifra enigmas del mundo, no infunde inmediatamente fuerza para la acción»¹⁰²¹.

Arendt, en su búsqueda de experiencias de pensamiento, y frente al modelo de pensadores profesionales, afirmará: «propongo buscar un modelo, un ejemplo que, a diferencia de los pensadores profesionales, pueda ser representativo de nuestros «cada uno» (...) Brevemente, propongo tomar como modelo a un hombre que pensó sin convertirse en filósofo, un ciudadano entre ciudadanos, que no hizo nada ni pretendió nada, salvo que, en su opinión, cualquier ciudadano tiene derecho a ser y a hacer»¹⁰²². Arendt se está refiriendo a Sócrates, en cuya figura ve a alguien que quiso averiguar si sus iguales compartían con él las mismas perplejidades, sus

¹⁰¹⁹ Ibidem, p. 166: «El pensar como tal, (...) está como ya señalará Heidegger, «fuera del orden».

¹⁰²⁰ Ibidem, p. 167.

¹⁰²¹ Martin Heidegger, ¿Qué significa pensar?, Editorial Nova, Buenos Aires, 1958, p.154.

¹⁰²² Hannah Arendt, «El pensar y las reflexiones morales», en *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007, p.168.

mismas inquietudes y problemas. El pensar es algo esencial para la vida, es más, como el mismo Sócrates nos recordará una vida sin pensamiento no merece ser vivida.

De Sócrates, Arendt descartará tres símiles. Me refiero a los símiles del tábano, la comadrona y el torpedo. Para Arendt lo interesante de todo esto es cómo Sócrates es capaz de despertar a quién está dormido, de descongelar lo que está congelado; el interrogar, el preguntar se hallan en la base del pensar, la mayéutica socrática hace pensar a la gente por sí misma, provoca que ellos mismos saquen a la luz sus propios pensamientos.

Arendt intenta rehabilitar el asombro, la perplejidad como punto de partida de la actividad de pensar. Ve en el diálogo socrático un modelo de acción, que no pretende ni convencer ni persuadir como perseguían los sofistas, ni mucho menos adoctrinar, sino ser capaces de pensar por sí mismos: «En su propia naturaleza se halla el deshacer, descongelar, por así decirlo, lo que el lenguaje, el medio del pensamiento, ha congelado en el pensamiento»¹⁰²³.

Para Arendt, estos pensamientos nos situarían en una posición cómoda, de inactividad, como si estuviéramos dormidos. Pero qué pasa cuando tomamos partido, cuando actuamos, cuando en vez de estar dormidos estamos despiertos, Arendt nos contestará diciendo: «Entonces os daréis cuenta de que nada os queda en las manos sino perplejidades, y que de lo máximo que podéis hacer es compartirlas unos con otros»¹⁰²⁴.

El pensar es una búsqueda de sentido, de significado que no cesa, pudiendo producir una inversión de valores. Para Arendt, si el pensar puede entrañar problemas, el no pensar no es una situación recomendable para la política, hace que no critiquemos determinadas posturas, sino que nos adhiramos a ellas, nos hace que renunciemos a deliberar, a tomar decisiones.

Sócrates afirmará que el pensar ha de acompañar a la propia vida, ha de ir en busca del sentido. El hombre desea y anhela el saber, la belleza, la felicidad: Al referirse a sus contrarios, la fealdad y el mal, afirmará: «La fealdad y el mal están excluidos por definición de la empresa del pensar»¹⁰²⁵.

Arendt se detendrá en dos afirmaciones socráticas relativas a esta cuestión recogida en el *Gorgias*. La primera: «Cometer injusticia es peor que recibirla» y la segunda: «Es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mi, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan»¹⁰²⁶.

¹⁰²³ Hannah Arendt, «El pensar y las reflexiones morales», en *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 173.

¹⁰²⁴ *Ibidem*, p. 174.

¹⁰²⁵ *Ibidem*, p. 176.

¹⁰²⁶ *Ibidem*, p. 178.

Estas afirmaciones, en opinión de Arendt, parten de la propia experiencia del pensamiento. La primera afirmación parte del deseo de evitar el mal y procurar el bien. Desde el punto de vista del ámbito público, de la pluralidad, como ciudadanos tenemos que evitar que la injusticia (el mal) se produzca, la conciencia de ciudadano, de querer el bien de la polis, es lo que hace que Sócrates se pronuncie así. Quien sufre el mal no soy yo como alguien individual, sino que como ciudadano, el mal repercute no sólo en mí sino en la comunidad política. La segunda afirmación es sumamente relevante desde el punto de vista político. Sócrates nos habla de ser uno, de buscar la armonía consigo mismo, se siente incapaz de no estar bien consigo mismo; sin embargo, en opinión de Arendt, nada que sea idéntico a sí mismo, puede estar o dejar de estar en armonía consigo mismo. En el ámbito de lo público, de la política, Arendt defiende la idea de que la identidad, lo que alguien es, sólo se da cuando aparece ante los demás, donde puede ser visto y oído, la identidad que se reconoce en la diferencia. Arendt afirmará al respecto que «conocemos esta diferencia bajo otros aspectos. Todo lo que existe entre una pluralidad de cosas no es simplemente lo que es, en su identidad, sino que es también diferente de las cosas; este ser diferente de las otras cosas; este ser diferente es propio de su misma naturaleza»¹⁰²⁷. Para Arendt, la diferencia y la alteridad son condiciones para el yo humano. El yo soy yo, experimenta la diferencia en la alteridad no con las cosas del mundo, sino consigo mismo. La conciencia no es el pensamiento, pero es condición de posibilidad de éste.

La mayéutica socrática, como ejercicio de pensamiento, ha puesto en tela de juicio las opiniones y los prejuicios de nuestros interlocutores, la necesidad de deshacer lo hecho, de descongelar lo congelado; análogamente, Arendt comparará el proceso de pensar con la labor de tejer y destejer de Penélope: «El ejercicio de pensar es como la labor de Penélope: deshace cada mañana lo que acabó la víspera»

Podemos concluir diciendo que la capacidad de pensar, capacidad de la que carecía Eichmann, es la condición de posibilidad de la capacidad de juzgar. La capacidad de juzgar es la capacidad política por excelencia para Arendt, el juicio es la facultad de juzgar particulares, sin subsumirlos bajo reglas más generales, se trata de una facultad mediadora entre el pensamiento y la voluntad facultad. Según Arendt, la facultad de juzgar particulares se la debemos a Kant.¹⁰²⁸

¹⁰²⁷ Hannah Arendt, «El pensar y las reflexiones morales», en *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 180.

¹⁰²⁸ Hannah Arendt, «El pensar y las reflexiones morales», en *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 184: «la capacidad de decir «esto está mal», «esto es bello», no coincide con la facultad de pensar. El pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre reocupa de particulares y cosas que están a mano. Pero ambos están interrelacionados de forma semejante a como se interconectan conciencia moral y conciencia del mundo».

El juicio supone la manifestación del pensamiento en el mundo de las apariencias, supone la realización del pensamiento. Tras el diálogo silencioso de uno-consigo mismo, o del dos en uno del diálogo silencioso, surge la facultad política del juicio, del dos en uno al uno entre muchos del diálogo conmigo mismo al diálogo con otros.

El juicio, a diferencia del pensamiento y de la voluntad, está relacionado con el sentido del gusto, este sentido que opera desde la subjetividad «me agrada», «me desagrada», es trasladado, por el acto de juzgar, al ámbito de lo objetivo. El sentido del gusto deviene *sensus communis*, el sentido común, el sentido de la comunidad por medio del cual se orientan los hombres en el mundo cuando juzgan.

CAPÍTULO IX. REPENSAR LA POLÍTICA. ¿QUÉ ES LA POLÍTICA?

1. Introducción

La obra *¿Qué es la política?* Es el resultado de un trabajo de recopilación, reconstrucción, ordenación y presentación de una serie de fragmentos diversos que giran en torno a la temática política, que realizó la socióloga alemana Ursula Ludz a petición de la editorial de K. Piper. El material fragmentario de este texto procede de un proyecto de trabajo en el que estaba embarcada Arendt entre 1956 y 1959. En ese momento Arendt estaba trabajando en una obra cuyo título debía ser Introducción a la política, obra que tendría que publicar la editorial Piper. El trabajo de Ursula Ludz vio la luz en 1993 bajo el título de *Was ist Politik?*¹⁰²⁹ Esta obra va precedida de una introducción de Fina Birulés, que por la importancia de los temas que en ella se tratan y por su claridad expositiva, merece ser tenida en cuenta, ya que nos ayuda a comprender mejor las tesis arendtianas que en esta obra se exponen. Por eso, comenzaremos nuestra exposición con un comentario de esta introducción.

Para F. Birulés, *¿Qué es la política?*, nos ofrece la posibilidad de acercarnos al conocimiento del pensamiento político de Arendt. En opinión de ésta, con la publicación de esta obra, tenemos «la posibilidad de adentrarnos en lo que cabe considerar como el taller en el que se fraguaban los materiales, las redes conceptuales, de los que se nutría su pensar»¹⁰³⁰. Para nosotros, la respuesta a la pregunta *¿Qué es la política?* nos permite la posibilidad de conocer las principales tesis y categorías políticas del pensamiento político de Hannah Arendt, categorías y tesis que se va fraguando en la década de los cincuenta y que encontramos en obras como *La condición humana*, *Sobre la revolución* y *Entre el pasado y el futuro*.

Como ya se ha señalado, según la propia Arendt, la pregunta por la política surge por la imposibilidad de encontrar respuestas en la tradición. En ese sentido, Fina Birulés escribe: «Como afirma Arendt, preguntas tan elementales y directas como “¿Qué es la política?” pueden surgir sólo si ya no hay ni son válidas las respuestas formuladas por la tradición. Y hay que formularlas de nuevo en un momento, (...) en que han estallado nuestras viejas categorías de comprensión y estándares de juicio moral y en que el único paso que la reflexión ha dado ha consistido en el simple proponer viejas respuestas a la nueva situación»¹⁰³¹.

Para Arendt, la tarea de definir y explicar correctamente las distintas categorías políticas deviene en una actividad esencial. El uso correcto de los distintos conceptos se torna en una

¹⁰²⁹F. Birulés, “introducción: ¿por qué debe haber alguien y no nadie?”, en Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 9.

¹⁰³⁰Ibidem, p. 10.

¹⁰³¹Ibidem, p. 11.

cuestión de perspectiva histórica, puesto que una «cierta sordera a los significados lingüísticos ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden»¹⁰³².

En Arendt, como más tarde se verá, la política es un espacio de relación, un espacio «entre hombres» y la acción es la categoría política por excelencia en su pensamiento. Para explicar en qué consiste esta actividad, Arendt, en *La condición humana*, la piensa en relación con las de la labor y trabajo. En *La condición humana*, Arendt entiende la labor como una actividad vinculada a la idea de la necesidad, a la de la naturaleza, los productos de la labor están destinados a ser consumidos, a satisfacer las necesidades básicas de la vida, el «*animal laborans*» se encuentra sujeto al ciclo repetitivo de la «vida». Al tratarse de una actividad sujeta a la necesidad, no existe la libertad, la pluralidad necesaria para la acción política es imposible bajo el ciclo de la naturaleza, frente a lo múltiple se impone lo uno. Como afirma Birulés, «en esta dimensión de la actividad humana, la identidad se confunde con la uniformidad»¹⁰³³.

Frente a la labor que no deja nada atrás, el trabajo es una actividad productiva, cuyos productos están destinados a ser usados. El trabajo produce las cosas que constituyen el mundo en que vivimos, bajo la violencia que ejerce el hombre sobre la naturaleza, y que se sustancia por las categorías medios-fines. El *homo faber* consigue durabilidad y objetividad, frente al *animal laborans* que es un esclavo de la naturaleza; el *homo faber* se erige como dueño y señor de ella.

La acción, tal y como hemos dicho anteriormente, es la categoría política por excelencia. Discurso y acción constituyen el espacio de la política: «Es gracias a la acción y a la palabra que el mundo se revela como un espacio habitable, un espacio en el que es posible la vida en su sentido no biológico (*bios*)»¹⁰³⁴.

En Arendt, la acción se relaciona con otras dos categorías la de «libertad» y la de la «natalidad». Frente a la *poiesis*, frente al hacer, propia del trabajo, la *praxis*, la acción se entiende como inicio, como comienzo de algo nuevo, «Nacer es entrar a formar parte de un mundo que ya existía antes, nacer es aparecer, hacerse visible, por primera vez, ante los demás; entrar a formar parte de un mundo común»¹⁰³⁵. El espacio de la política constituye ese «entre», el mundo es el lugar que está entre nosotros. La acción sólo es posible en compañía de otros, no puede tener lugar en el aislamiento. Decíamos que la acción está vinculada a la natalidad en tanto que comienzo, inicio, así «que actuar es inaugurar, hacer aparecer por primera vez en público, añadir

¹⁰³² Ibidem, p. 12.

¹⁰³³ F. Birulés, «introducción: ¿por qué debe haber alguien y no nadie?» en Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 17.

¹⁰³⁴ Ibidem, p.18.

¹⁰³⁵ Ibidem.

algo propio al mundo. De este modo, el mundo humano es este espacio entre, cuya ley sería la pluralidad»¹⁰³⁶.

La acción arendtiana, en tanto que inicio, comienzo de un quién, se caracterizará por su durabilidad, su imprevisibilidad, su fragilidad. Arendt verá en la *polis* griega el modelo de espacio público, el lugar de aparición de un quién que revela su identidad mediante las palabras y la acción. La pluralidad se manifiesta como condición de ese espacio donde se manifiesta la libertad, y esta vinculada a la igualdad y la diferencia. De nuevo en palabras de Birulés: «Para Arendt la pluralidad no es idéntica a simple alteridad (otherness); pluralidad tiene que ver con lo que se muestra a través de la acción y discurso (...) En la medida en que la pluralidad significa distinción, es posible —en el medio público— de la individualidad de cada uno, de la identidad (*whoness*)»¹⁰³⁷.

Así, pues, la acción política ha de partir de una condición de posibilidad sin la cual no es posible: la pluralidad humana. La política, en palabras de Arendt, «trata de estar juntos los unos con los otros los diversos»¹⁰³⁸. Arendt criticará los intentos de reducir la pluralidad a la unidad que englobe la variedad de opiniones distintas. De ahí que se separe de las propuestas teóricas que han intentado reducir la pluralidad a una idea, la «Idea» (Platón), a una «construcción de la razón», el poder absoluto representado por el Leviatán (Hobbes), a una «Voluntad general» (Rousseau), o a un “Espíritu Absoluto” de Hegel. Todas estas propuestas de la tradición de la filosofía política a la que Arendt criticará duramente, se construyen al margen de las ideas de que caracterizan la acción como categoría política, contingencia, imprevisibilidad, finitud, pluralidad, etc.

Arendt buscará modelos de espacios públicos en los que la acción se entienda como inicio, como comienzo, modelos que encontrará en la Antigua Grecia (*polis*) y en Roma. En este sentido, «se dirige a las gestas heroicas del espacio público homérico, recordadas por el poeta con el fin de liberarlas de la futilidad característica de la acción humana para distinguirlas del discurso y de la palabra, propios del espacio político ateniense»¹⁰³⁹. Para Arendt, el espacio público no puede ser reducido a un lugar físico, sino a la experiencia de la acción en tanto que inicio, de ahí que constataste que en la polis ateniense «la vida consistía en una ininterrumpida e

¹⁰³⁶ F. Birulés, «introducción: ¿por qué debe haber alguien y no nadie?», en Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 20.

¹⁰³⁷ Ibidem.

¹⁰³⁸ Hannah Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 45.

¹⁰³⁹ F. Birulés, «introducción: ¿por qué debe haber alguien y no nadie?», en Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 24-25.

intensa contienda de todos contra todos» y afirma que fue este individualismo excesivo el que llevó a la *polis* a su fin»¹⁰⁴⁰.

En Roma, por su parte, serán la tradición y la autoridad las condiciones de posibilidad de ese espacio de libertad. «La libertad es un legado de los fundadores de los mayores (...) son la tradición y la autoridad las que hacen posible el mantenimiento de este espacio plural»¹⁰⁴¹. En Arendt, libertad y acción serán las dos caras de la misma moneda, no en vano, sostendrá que los humanos sólo son libres mientras actúan. En ese sentido, afirma F. Birulés: que «en política lo que está en juego no es la vida sino el mundo, como espacio de aparición»¹⁰⁴². La esfera pública es el espacio de aparición de la libertad, donde el hombre se presenta y puede ser visto y oído. Ser y aparecer coinciden, «en la política, en mayor grado que en cualquier otra parte, no tenemos la posibilidad de distinguir entre el ser y la apariencia. En la esfera de los asuntos humanos, ser y apariencia son la misma cosa»¹⁰⁴³.

La vindicación de la acción como categoría ontológico-política fundamental ha hecho que Arendt se apartará de la filosofía y de la tradición filosófico-política que, desde Platón, han despreciado la acción a favor de la contemplación. «Y las razones de este rechazo, tienen que ver con los denotados esfuerzos que ésta ha hecho para escapar a lo temporal, a lo contingente, a lo relativo. Así, por ejemplo, los filósofos de la política, han entendido el pensamiento filosófico desde un desprecio de la acción y de sus rasgos característicos; han tomado partido por el pensamiento, por la vida contemplativa a través de enfatizar las insuficiencias de la vida activa»¹⁰⁴⁴.

En mi modesta opinión, la tensión latente entre pensamiento y acción es una cuestión fundamental en el pensamiento de Arendt. En este sentido, me atrevería a decir, que la forma de relacionar el pensamiento y la acción recorre toda la obra arendtiana. En *Vita activa*, estudia las actividades de la condición humana, entre ellas, la acción, en *La vida del espíritu*, estudia las actividades del pensamiento (sentido, significado) y la voluntad (libertad). El juicio, como facultad política, será la facultad de síntesis entre el pensamiento y la voluntad. En esta misma línea se pronuncia Ágnes Heller cuando resalta el papel vinculante del juicio. El juicio supone la síntesis entre el pensar y querer, además es la única facultad mental que media entre la vida contemplativa y la vida activa y supone también la mediación entre la vida del espíritu y

¹⁰⁴⁰ Ibidem.

¹⁰⁴¹ Ibidem.

¹⁰⁴² F. Birulés, «introducción: ¿por qué debe haber alguien y no nadie?», en Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 26.

¹⁰⁴³ Ibidem., p. 26. Cita extraída de Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, p. 99.

¹⁰⁴⁴ F. Birulés, «introducción: ¿por qué debe haber alguien y no nadie?», en Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 29.

nuestros sentidos, incluida nuestra alma. En definitiva es la facultad de la vida contemplativa que corresponde a la acción política.¹⁰⁴⁵

La filosofía occidental ha primado la *vita contemplativa* por encima de la *vita activa*, el pensamiento por encima de la acción. El pensamiento supone una retirada del mundo de los asuntos humanos, del mundo común. No obstante, Arendt reconoce que este de alejamiento tiene algo de verdad porque tiene que ver con la propia experiencia filosófica: la reflexión.

Sin embargo, al mismo tiempo que reconocer que el pensar supone una retirada del mundo, no deja de reconocer que esta situación «explicaría los prejuicios de la filosofía con respecto a la política»¹⁰⁴⁶. Arendt arremeterá contra la filosofía porque reduce la pluralidad a la unidad: «idea», «pensamiento», «razón de estado», «voluntad general», «espíritu absoluto» etc. Y reclamará la necesidad de «pensar el acontecimiento» lo singular y lo concreto, para asumir frente a lo necesario lo contingente. El acontecimiento es central para la acción como categoría política. De nuevo, F. Birulés, citando a Taminioux, afirma: «Acontecimiento es lo que sobreviene o adviene en el tiempo humano. J. Taminioux afirma que el acontecimiento es lo que, tanto para los individuos como para las colectividades, emerge a título singular e imprevisto en el tiempo, aparece en el tiempo notoriamente y merece ser conmemorado como tal. Por tanto, no habría acontecimiento en el repetitivo proceso de la labor (...) Tampoco habría acontecimientos en la fabricación en tanto se trata de un proceso totalmente previsible y reversible. Sólo hay acontecimiento cuando se introduce sentido»¹⁰⁴⁷. Cada acción, cada comienzo supone esperar lo inesperado, lo imprevisible, lo que puede ser de otra manera, cada nuevo inicio abre un abanico de nuevas posibilidades, el espacio público es el espacio de aparición de la libertad.

Arendt criticará también la concepción de la historia, que tomado como sujeto de la historia la «especie humana», elimina la pluralidad, pues está queda diluida en un individuo humano.¹⁰⁴⁸ Del mismo modo criticará la concepción teleológica y procesualista de la historia. «Frente a la libertad que se da en el espacio público, la modernidad se habría refugiado en la necesidad de la historia»¹⁰⁴⁹. Pensar la historia como un todo, como un proceso, como un fin, supone acabar con el acontecimiento singular, individual, concreto de la acción.

¹⁰⁴⁵ Agnes Heller, «Hannah Arendt on the «*vita contemplativa*», en A. Heller, F. Free, *The grandeur and Twilight of Radical Universalism*, New Brunswick/Londres, Transaction, 1991, pp.432-433.

¹⁰⁴⁶ F. Birulés, «introducción: ¿por qué debe haber alguien y no nadie?», en Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 31.

¹⁰⁴⁷ F. Birulés, «introducción: ¿por qué debe haber alguien y no nadie?», en Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 32.

¹⁰⁴⁸ Ibidem, p. 33.

¹⁰⁴⁹ Ibidem.

¿*Qué es la política?* es una invitación a reflexionar desde las propias categorías arendtianas, que nos permitirán tejer todo un entramado conceptual desde el que vertebrar la teoría política arentiana.

La pregunta por la política supone volver a pensar lo que ya ha sido pensar, requiere preguntarse qué hace que una cosa sea lo que es, la pregunta por la esencia de la política. La respuesta que nos habían ofrecido las filosofías políticas de la tradición ya no nos sirven.

2. Pluralidad, diversidad y espacio público

A la pregunta ¿Qué es la política? Arendt responde diciendo: «la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres». En esta primera tesis debemos destacar dos cosas, por un lado, la categoría política de la «pluralidad» por otro, la idea de «Los» hombres, y no «El» hombre. Arendt empieza por destacar el hecho de que Dios ha creado «al» hombre, y no a «los» hombres. Por un lado nos encontramos que el «hombre creado a *imago Dei*» es un producto de Dios; por el contrario, «los» hombres es un producto terrenal, un producto del mundo. Arendt criticará tanto a la filosofía como a la teología, pues, según ella, la filosofía, lo mismo que la teología, al ocuparse del hombre no han dado ningún tipo de respuesta válida al pensamiento, pero mucho menos al pensamiento científico. Detengámonos ahora en la categoría de la «pluralidad».

En Arendt, la pluralidad es una condición de posibilidad a priori de la acción y el discurso. No sería exagerado decir que esta categoría se articula «en» y «desde» cualquier otra de su pensamiento político, me refiero a categorías como: acción, esfera pública, mundo, poder, libertad, etc.

Arendt afirmará que la condición humana de la pluralidad corresponde al hecho de que «los hombres, y no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición —no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda la vida política»¹⁰⁵⁰. Sostiene que vivir una vida plenamente humana requiere “estar entre hombres”. Frente a la labor y la acción que son actividades que se realizan en soledad, la acción requiere de la presencia de los demás, siendo necesaria la relación entre acción y estar juntos; la acción y el discurso requieren de un espectador que los juzgue. Lo cual nos lleva a la segunda tesis que Arendt defiende en *¿Qué es la política?*: «la política trata del estar juntos los unos con los otros de los diversos». Dondequiera que los hombres se junten y actúen allí se da un espacio para la política, para el poder, para la libertad, la política se constituye como la esfera propia de los asuntos humanos.

¹⁰⁵⁰Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 22.

La categoría de la pluralidad en Arendt implica tanto a la igualdad como a la distinción. En ese sentido Arendt, afirma que:

«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 podrán entenderse ni planear ni 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»¹⁰⁵¹.

La capacidad de «decir» de comunicarnos, permite pensar la pluralidad en términos de igualdad. Por otro lado, la capacidad de disentir, de opinar, permite pensar la diferencia. La pluralidad arendtiana nos permite pensar una pluralidad de únicos singulares desde una perspectiva de diferentes plurales.

Otra tesis que se pone de manifiesto en esta lectura hermenéutica es la crítica que Arendt hace a la idea de identidad y de un «Todo» único, que impide la diversidad de los «unos». Junto a estas ideas también es posible advertir que la imposibilidad de participar en el mundo, entiéndase, el mundo que el hombre crea, supone la retirada del espacio público hacia la esfera de lo privado. En ese sentido nos advierte de que: «Desde un punto de vista práctico-político (...) la familia adquiere su arraigado significado por el hecho de que el mundo está organizado de tal modo que en él no hay ningún refugio para el individuo, para el diverso»¹⁰⁵². Crítica la concepción de la naturaleza humana que se ha defendido desde la filosofía y la política. Para los pensadores griegos, el hombre se definía como un «animal racional», como un «animal político». Tesis que no es compartida por Arendt, para la que, el hombre no es un «animal político», la esencia de la naturaleza humana no es política, es por la que nuestra autora subrayará que: «La filosofía tiene dos buenos motivos para no encontrar nunca el lugar donde surge la política. El primero es: a) *Zoon politikon* como si hubiera en «el» hombre algo político perteneciente a su esencia.»¹⁰⁵³. Frente a estas tesis, Arendt sostendrá que «el hombre es a-político». Frente a la idea de unidad, de identidad, de permanencia, que ha venido sosteniendo la tradición de la filosofía política desde Platón, Arendt defiende la idea de pluralidad, de multiplicidad, de cambio, de diversidad. De ahí que sostenga que la política nace en el Entre-los-hombres»¹⁰⁵⁴, no existe ninguna esencia de naturaleza prepolítica, «la política surge en el entre y se establece como relación»¹⁰⁵⁵, tal y

¹⁰⁵¹ Ibidem, p. 233.

¹⁰⁵² Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 46.

¹⁰⁵³ Ibidem., p. 46.

¹⁰⁵⁴ Ibidem.

¹⁰⁵⁵ Ibidem.

como sostuvo Hobbes. Ese espacio «entre» es el espacio de la política, donde los hombres debaten, deliberan, y cada uno de ellos se muestra como es.

Por otro lado, la concepción del hombre como «imagen de Dios», no ha hecho sino fundamentar más si cabe las tesis anteriores, la primacía de la identidad, de lo uno frente a lo plural; es así como «sólo puede haber *el* hombre, *los* hombres son una repetición más o menos afortunada del mismo».

Arendt denunciará la tradición de la filosofía occidental que conlleva la imposibilidad de la política. «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»¹⁰⁵⁶. En este sentido, no hay que olvidar que la pluralidad es una categoría política en Arendt desde la que es posible, junto con la de acción y de natalidad, articular todo su pensamiento político. Por esto, por lo que para Arendt, es imposible englobar las distintas opiniones de los que participan en la esfera pública, sus distintos puntos de vista. Sus perspectivas son todas ellas plurales, diversas. Reunir en un todo las diversas subjetividades en una única voluntad sería del todo improcedente, pues eliminaríamos un principio vertebrador de la política: la pluralidad. La pluralidad es, pues, la condición de posibilidad de la acción, de la política. La ontología política en Arendt pasa por pensar la acción en relación con la categoría de la natalidad. Sin embargo, Simona Forti sostiene que «algunos intérpretes han considerado contradictorio que Arendt propusiese una especie de justificación ontológica de su concepto de acción recurriendo a la natalidad»¹⁰⁵⁷. No obstante, conviene decir que el propósito arendtiano en *La condición humana* será, como ella misma dice, «pensar en lo que hacemos». Arendt no se preguntará por la naturaleza humana, sino por las experiencias humanas, actividades humanas que nos pondrán en relación con el mundo, experiencias que nos «permiten un acceso directo al mundo», y es en esta entrada al mundo, desde la que cabe pensar la natalidad como categoría que nos pone en relación con el mundo. En Arendt, la filosofía de la acción se traduce en una antropología de la natalidad

La acción se distingue de la labor y el trabajo por su capacidad de constituir la libertad, la concepción arendtiana de la acción vincula acción e inicio, acción y novedad, desde un punto de vista etimológico la categoría de la acción significa comienzo, inicio. La acción frente a la labor y el trabajo es la única actividad humana que es capaz de trascender la naturaleza, el ámbito de la necesidad. La vida situada entre la natalidad y la mortalidad, entre la generación y la muerte, se sitúa en un orden cíclico de carácter repetitivo, la acción en tanto que comienzo, inicio. Trasciende el orden necesario de la naturaleza, convirtiéndose es una «posibilidad de la

¹⁰⁵⁶ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, 1997, p. 47.

¹⁰⁵⁷ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p.322.

existencia», en ese sentido y vinculada a la categoría de la natalidad, la acción en tanto que libertad se presenta «como una respuesta existencial al hecho del nacimiento»¹⁰⁵⁸.

Si la acción entendida como comienzo se corresponde la natalidad, el discurso se corresponde con la distinción. Acción y discurso, en Arendt, constituye la respuesta a la pregunta que se le plantea a todo recién llegado: ¿quién eres? Y ambas han de pensarse conjuntamente. En reiteradas ocasiones, Arendt afirmará que es la *lexis* lo que distingue la verdadera *praxis* política de la violencia de la *poiesis*. La unión entre la acción y el discurso nos revelan como lo que somos auténticamente: «seres que actúan y hablan»¹⁰⁵⁹.

Mediante el discurso se revela la identidad y se entra a formar parte de mundo. Arendt tendrá siempre en mente su añorada polis griega, un modelo democrático, deliberativo y comunicativo en el cual el hombre dotaba de sentido su vida. La *polis* es el lugar de realización de la virtud. Pero advierte que la acción libre no es patrimonio único y exclusivo del ciudadano de la polis ateniense. En Arendt, aparecen dos modelos de acción cuyo punto en común es el afán de ganar la inmortalidad, bien por la acción heroica, propia de un modelo agonal, bien por la acción deliberativa, propia de un modelo deliberativo, representados respectivamente por Homero y la figura del héroe y por Pericles y la figura del ciudadano ateniense. «Los diferentes modos tienen en común «el deseo de los mortales de llegar a ser inmortales o, mejor, dado que esto es imposible, participar de la inmortalidad». Tanto el héroe de Homero y de Heródoto, como el ciudadano de la Atenas de Pericles quieren distinguirse no para afirmarse sobre los otros, sino para immortalizarse»¹⁰⁶⁰. El héroe busca la fama, la acción heroica, las grandes gestas que hagan que poetas e historiadores mantengan vivo el recuerdo, que pueda a través de las narraciones de éstos pervivir al paso del tiempo y ganar así la inmortalidad anhelada. Por su parte, el ciudadano ateniense, busca ganar la areté, la excelencia con el discurso. Tanto el héroe como el ciudadano necesitan del reconocimiento de sus iguales. Por su parte, el acto de fundación en Roma permite escenificar las grandes epopeyas, con la esperanza de vencer el olvido.

La acción, en tanto que principio ontológico de la política, en tanto que espacio de aparición de la política, ha de constituirse como una acción libre, discursiva, deliberativa, democrática, y agonal vinculada a las categorías de natalidad y pluralidad. Además se precisa de la categoría del espacio de la aparición, del espacio público, del espacio político, nociones que no se refieren a ninguna localización física. En este mismo sentido, Simona Forti afirma que «conviene sobre

¹⁰⁵⁸ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p. 323.

¹⁰⁵⁹ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p. 206: «Actuando y hablando, los hombres muestran que lo son, revelan su identidad personal única y hacen así su aparición en el mundo humano, mientras su identidad física aparece sin ninguna actividad por su parte en la forma única del cuerpo y del sonido de la voz. En todo lo que se dice y se hace está implícita la revelación de quién se es, que diferente de la cosa que se es».

¹⁰⁶⁰ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p. 331.

todo precisar que la palabra «espacio» no remite necesariamente a una situación física y mucho menos a un principio concreto de territorialidad»¹⁰⁶¹.

En Arendt, el espacio público es una condición a priori, una condición trascendental de posibilidad de la acción y el discurso, se trata de un espacio de aparición de la libertad y del poder, un espacio donde los hombres se juntan y actúan concertadamente. Este espacio público, común, en opinión de Arendt, significa, al menos dos cosas: la primera, la idea de que todo lo que aparece en público puede ser visto y oído por todos; la segunda, la esfera pública como espacio de aparición presupone la noción arendtiana de «mundo». En *La condición humana*, escribe: «La palabra «público» significa dos fenómenos estrechamente relacionados (...)

En primer lugar significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible (...) En segundo lugar, el término «público» significa el propio mundo, en cuanto que es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privativamente en él»¹⁰⁶².

En primer lugar lo «público» se refiere a un espacio de aparición. En este primer sentido del término público, se pone de manifiesto lo que Arendt viene repitiendo a lo largo de su obra, la idea de que ser y aparecer son lo mismo, «para nosotros —dice Arendt— la apariencia — algo que ven y oyen otros al igual que nosotros—constituye la realidad». Arendt es deudora de Heidegger en esta noción de apariencia, y retoma el significado heideggeriano del término apariencia, destacando de él la luz del espacio público, frente a la idea de oscuridad que caracteriza el espacio privado. La influencia heideggeriana en Arendt en el sentido que venimos comentado, se completa con la idea del «*dasein*» del ser-ahí. Para Heidegger, el sujeto es siempre un «existente» abierto al mundo: es un «ser-ahí», un «ser-en-el-mundo», de ahí que, el sujeto esté siempre «preocupado» y «ocupado» en el mundo.

Si en el primer sentido de «público», Arendt era deudora de Heidegger, en este segundo sentido, Arendt es deudora de la fenomenología husserliana y de su concepción del término «mundo». Para Husserl la conciencia, característica esencial del ser humano, no es algo subjetivo o interior, es conciencia «de» algo, es intencional, necesita del mundo exterior, la realidad aparece como «fenómeno», y en ese sentido, debe «reducir» o «ponerlos entre paréntesis» los elementos no esenciales hasta llegar a su esencia. La «reducción fenomenológica» permite ver cómo la esencia de esos fenómenos es vivido por cada sujeto. El mundo es un mundo «vivido» por el sujeto. Ahora bien, la conciencia y la vivencia no son algo meramente individual o subjetivo pertenecen a un mundo intersubjetivo.

¹⁰⁶¹ Ibidem., p. 333.

¹⁰⁶² Hannah Arendt, *La condición humana*, pp. 61-62.

Arendt subraya que los hombres no sólo «viven» sobre la tierra, sino que «habitan el mundo». El mundo para Arendt es como nuestra «casa» y en ella además de nosotros hay cosas, objetos: «el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres». La característica esencial de este espacio radica en la posibilidad de unir y separar al mismo tiempo. La pluralidad debe estar presente en un verdadero espacio público, la posibilidad de escuchar opiniones distintas a las de uno mismo, «El ser visto y el ser oído por los otros deriva del hecho de que cada uno ve y oye desde una posición distinta. Éste es el significado de la vida pública». La política en Arendt radica en el hecho de ver y ser visto, pluralidad de perspectivas, pluralidad de mundos, intersubjetividad, esto es lo que verdaderamente reclama la política.

Partiendo de una de las tesis claves arendtianas, a saber, la de que ser y apariencia coinciden, en la esfera pública, el sujeto arendtiano es en tanto que aparece, o aparece en tanto que es. Lo que queremos decir con esto es que para Arendt, la identidad del yo se construye en relación con la pluralidad de perspectivas del espacio público. En esta misma línea, Forti¹⁰⁶³ afirma que: «sólo entrando en el mundo, en el espacio, sólo siendo visto, oído e identificado por los otros, el actor confirma su propio quién y ve reconocida la propia identidad». En la construcción de la propia identidad en la relación con los demás es también fundamental el ámbito de la realidad donde uno aparece para que sea reconocido por los otros. La postura subjetivista del quién requiere de una postura objetivista, de una realidad, de un espacio donde aparecer: «La realidad que surge de la suma total de aspectos presentada por un objeto a una multitud de espectadores. Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad humana»¹⁰⁶⁴.

El espacio público se constituye como condición de posibilidad de una realidad que se construye desde una pluralidad de perspectivas. Realidad y perspectiva se identifican. El «mundo» es, pues, aquello que tienen en común los que con «su nacimiento» se insertan en él. Frente a la esfera pública, el espacio donde la realidad del mundo se hace presente, Arendt opone la esfera privada.

La distinción entre esfera pública y esfera privada encuentra su fundamento en las distinciones clásicas entre *oikos* y *ágora* entre *idion* y *koinon*. En Arendt, lo privado remite a privación, es decir, a estar privado de los demás, en ese sentido, Arendt define lo «privado» en los siguientes términos: «Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una «objetiva» relación con los otros que proviene

¹⁰⁶³ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p. 331.

¹⁰⁶⁴ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 66.

de hallarse relacionado y separado de ellas a través del intermediario de un mundo común de cosas, estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida. La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás»¹⁰⁶⁵.

3. La crítica de la apoliticidad moderna

La esfera privada también tiene que ser pensada —dice Arendt— en relación con la noción de propiedad privada; no obstante, nos recuerda que la palabra «privada» en conexión con la propiedad, incluso en términos del antiguo pensamiento político, pierde de inmediato su privativo carácter y gran parte de su oposición a la esfera pública en general»¹⁰⁶⁶.

Por último, y en relación con la distinción entre esfera pública y esfera privada, la crítica arendtiana a la modernidad no puede olvidarse de lo que ella denomina la esfera de «lo social». Para Arendt, la esfera de «lo social», una «esfera híbrida» que destruye el espacio público y el espacio privado. La aparición de «lo social» es, en opinión de Arendt, la característica esencial de la modernidad, es el momento en el que la sociedad aparece como un híbrido, donde los intereses privados se confunden con los intereses públicos. La función pública pasa ahora a asumirla el sector privado y lo privado adquiere relevancia pública. En *La condición humana*, Arendt, escribe: «El auge de lo social coincidió históricamente con la transformación del interés privado por la propiedad privada en un interés público». La confusión entre lo público y lo privado ha traído una especie de inversión ontológica de primer orden entre necesidad y libertad. En semejantes circunstancias, lo social, la sociedad civil, no es más que un gran mercado, donde el *animal laborans*, una vez superada su etapa de aislamiento, se presenta como un gran mercader. Se produce un tránsito del ágora al mercado y, por su puesto, un cambio en la concepción de la política, que ya no consistirá en la búsqueda de la felicidad, sino que la política tendrá como finalidad asegurar la producción y el consumo, lo que traducido en categorías arendtianas sería asegurar el ciclo vital, producir las necesidades básicas para la supervivencia. Por otra parte, la sociedad política se ha convertido en una sociedad de masas, lo que nos lleva a preguntarnos si estamos asistiendo a la desnaturalización de la política o al fin de la política tal y como Arendt la entiende.

Tal y como hemos visto, la suya es una concepción muy particular de la política, que quedaría despojada de su «esencia» si la convertimos en una tarea de mera «gestión», «administración», «técnica», «burocracia». La política, para Arendt, no puede quedar reducida a gestionar o resolver intereses privados. Reducir la política a gestión, a administración supondría desnaturalizar la política, que tiene que ver con la pluralidad, con la acción, con la libertad, con

¹⁰⁶⁵ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 67.

¹⁰⁶⁶ *Ibidem.*, p. 69.

el poder. Hablar de política en términos de administración, gestión, en definitiva, en términos de burocracia, constituye según Arendt, un grave prejuicio para la política, en la *Introducción a la política* (I, Fragmento 2A y 2B), nos habla de los prejuicios y de los juicios contra la política y lo que la política es hoy, así como la distinción entre juicio y prejuicio. En ese sentido, escribe: «Pero los prejuicios se anticipan, van demasiado lejos, confunden con política aquello que acabaría con la política y presentan como una catástrofe como si perteneciera a la naturaleza del asunto y fuera, por lo tanto, inevitable»¹⁰⁶⁷.

Uno de los grandes miedos a la política es que ésta provoque la destrucción de la humanidad, puesto que han confundido gobierno con poder y el poder con violencia. La solución contra este miedo a la política, que no es sino otro grave prejuicio contra ella, consiste en deshacerse de la política, acabar con ella, reduciendo la política a administración y sus problemas a cuestiones burocráticas, convirtiendo a los ejércitos en burócratas, convirtiendo la política en una tarea de tecnócratas y burócratas. Arendt, al respecto, nos dice que «tras los prejuicios de la política se encuentra (...) el temor de que la humanidad provoque su desaparición a causa de la política y de los medios violentos puestos a sus disposición, y — unida estrechamente a dicho temor— la esperanza de que la humanidad será razonable y se deshará de la política antes que de sí misma, (mediante un gobierno mundial que disuelva el estado en una maquinaria administrativa, que resuelva los conflictos burocráticamente y que sustituya los ejércitos por cuerpos policiales)»¹⁰⁶⁸.

La política considerada como diálogo, discusión, deliberación o pluralidad es sustituida por la certeza de la ciencia y la técnica, convirtiendo la eficacia y la eficiencia en criterios fundamentales para la adopción de decisiones políticas. La pretensión de desembarazarse de la política bajo paradigmas de gestión y administración, lejos de producir el efecto deseado, produce nuevas formas de gobierno más despóticas. En ese sentido, afirma que Arendt escribe que «esta esperanza es de todo punto utópica si por política se entiende —cosa que generalmente ocurre— una relación entre dominadores y dominados. Bajo este punto de vista, en lugar de una abolición de lo político obtendríamos una forma despótica de dominación ampliada hasta lo monstruoso, en la cual el abismo entre dominadores y dominados tomaría unas proporciones tan gigantescas que ni si quiera serían posibles las rebeliones, ni mucho menos que los dominados controlasen de alguna manera a los dominadores»¹⁰⁶⁹. Arendt está aludiendo a una forma de gobierno caracterizada por un gran Estado burocrático.

¹⁰⁶⁷ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 49.

¹⁰⁶⁸ *Ibidem.*, p. 50.

¹⁰⁶⁹ Hanna Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 50.

En definitiva, Arendt crítica la concepción política de la modernidad que encuentra su fundamento en la técnica y la administración racional. La técnica y la burocracia impiden el desarrollo de las virtudes cívicas que se dan en la polis griega. La deliberación, la discusión, el debate, se sustituyen por decisiones técnicas que se apoyan en criterios de optimización racional. Arendt intentará sustraer la política a la necesidad, a la administración y a la burocracia, al entender que la despoltización en la modernidad ha traído consigo el advenimiento de una sociedad de masas regida por tareas administrativas y burocráticas. El proceso de burocratización, la falta de responsabilidad, la funcionalización y la masificación en la modernidad han intentado acabar con la política, y la burocracia no es más que el «gobierno de Nadie», que hace imposible pedir responsabilidades porque no hay nadie a quien se las pueda pedir. «La dominación burocrática, —*escribe Arendt*— la dominación a través del anonimato de las oficinas, no es menos despótica porque «nadie» la ejerza. Al contrario, es todavía más temible, pues no hay nadie que pueda hablar con este Nadie ni protestar ante él»¹⁰⁷⁰.

Sin embargo, sostiene Arendt que, si somos capaces de recuperar esa esfera pública, esa esfera de la participación, y entendemos la política como acción, como participación en los asuntos humanos, la esperanza en la humanidad y en el mundo no se desvanecerá¹⁰⁷¹.

Arendt nos recuerda que, en la historia de la filosofía política, no han sido pocas las pretensiones de ocultar el verdadero significado de la política, reduciendo la *praxis* a *poiesis* y el poder a dominio: «Eliminar a los hombres en tanto que activos es algo que ha ocurrido con frecuencia en la historia, sólo que no es a escala mundial —bien sea en la forma (...) de la tiranía, en la que la voluntad de un hombre exige vía libre, bien sea en la forma del totalitarismo moderno»¹⁰⁷².

Sin embargo, Arendt busca rehabilitar la política frente a la lógica representativa de los partidos políticos y sacar de la apatía y el conformismo a los ciudadanos. Entiende que el verdadero prejuicio de la política reside en el hecho de que la política no sirve para nada, de que política y corrupción van de la mano, y por último, la confusión entre poder y violencia, prejuicios que, en los tiempos que nos ha tocado vivir, están más presentes que nunca. «Pero lo que hoy da su tono peculiar al prejuicio contra la política es: la huida hacia la impotencia, el deseo desesperado de no tener que actuar eran entonces todavía prejuicio y prerrogativa de una clase social restringida que opinaba como Lord Acton que el poder corrompe y la posesión del poder absoluto

¹⁰⁷⁰ Ibidem.

¹⁰⁷¹ Ibidem.: «Pero si entendemos por político un ámbito del mundo en el que los hombres son primariamente activos y dan a los asuntos humanos una durabilidad que de otro modo no tendrían, entonces la esperanza no es en absoluto utópica».

¹⁰⁷² Arendt, Hannah., *¿Qué es la política?*, p. 50.

corrompe absolutamente (...) Nietzsche en su intento de rehabilitarlo (...) también confundió, o identificó, el poder, (...), con la violencia de la que sí puede apoderarse uno solo»¹⁰⁷³.

4. Poder y autoridad

En Arendt la noción de poder político remite a otras categorías: dominio, gobierno, fuerza, violencia. En *Los orígenes del totalitarismo*, asocia la categoría de poder a las de fuerza y violencia; sin embargo, más tarde separa la idea de poder de las de violencia. La ley es otra noción a la que se ha remitido la categoría de poder. Entendida ésta, como una manifestación del poder o bien como un instrumento que pone límites al poder. Estas ideas las podemos encontrar reflejadas dentro de la tradición de la filosofía occidental, en obras tan representativas como *La república* o *Las leyes* de Platón o *El espíritu de las leyes* de Montesquieu, por citar algunos ejemplos representativos. «Casi todos los filósofos políticos, precisa Hannah Arendt, o han fijado en la ley la manifestación del poder —en cuyo caso, sin embargo, «se ha visto el poder como un instrumento con el que dar vigor y fuerza a la ley»— o «han concebido la ley como un confin, un límite para poner coto al poder»¹⁰⁷⁴.

Frente a una concepción del poder que se sitúa bajo una lógica de medios-fines, como un instrumento para conseguir un fin, en opinión de Arendt, sólo Montesquieu entendió que el poder era divisible; fue el único que pensó la categoría del poder fuera de esta racionalidad de medios-fines.¹⁰⁷⁵

La concepción de poder que defiende Arendt se enfrenta directamente con una tradición de la filosofía política que no es capaz de distinguir el poder de otras categorías como potencia, fuerza, autoridad, violencia, etc. Hobbes entendía el poder como la disposición de una serie de medios para obtener un fin, éste estaba en manos del Estado, Weber, por su parte, entendía el poder como una capacidad de conseguir obediencia dentro de un grupo, «por poder debe entenderse (...) la posibilidad de encontrar obediencia mediante órdenes por parte de un determinado grupo de hombres y no tanto cualquier posibilidad de ejercitar potencia e influencia sobre otros hombres (...) A toda auténtica relación de poder es inherente un mínimo de voluntad de obedecer, es decir, un interés por la obediencia»¹⁰⁷⁶.

La tradición, además, ha relacionado la categoría de poder con la de Estado mediante la noción de soberanía. Esta relación poder, Estado, soberanía está presente en la historia de la filosofía política en autores como Bodino, el cual define la soberanía como el «poder absoluto y perpetuo

¹⁰⁷³ Ibidem, p. 51.

¹⁰⁷⁴ Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p. 363.

¹⁰⁷⁵ Hannah Arendt, *Karl Marx and the Tradition*, cit., p.45: «Escondida bajo la idea de la división tripartita de los poderes, pulsa una visión de la política según la cual el poder está separado de toda connotación violenta.

Montesquieu es el único que ha tenido un concepto de poder extraño a la tradicional categoría medio-fin».

¹⁰⁷⁶ Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, Madrid, 1993.

de una república», en Hobbes, donde el Estado es quien representa el poder total y absoluto que dicta las leyes y la moral, imponiendo su voluntad a los miembros de la comunidad, en Rousseau, para quien la soberanía reside en la «voluntad general». El poder y el dominio han sido arrojados por la categoría de «ley», la cual refiere a la idea de mandato, de orden de obediencia.

Así pues, las categorías de estado, gobierno, soberanía, representación, contrato son considerados como «absolutos metafísico-políticos» que pretenden subsumir la pluralidad, el cambio, lo contingente, aquello que puede ser de otra manera, bajo la categoría de la unidad, del todo. Arendt critica la tradición política moderna porque no es capaz de distinguir estos conceptos.

La autoridad es otra categoría central en el pensamiento de Arendt en relación con la política. Para Arendt radica en el reconocimiento por parte de aquellos de quien se espera obediencia sin necesidad de acudir a medios violentos. De ahí que escriba: «su rasgo específico es el reconocimiento indiscutible por parte de aquellos a los que se llama a obedecer, sin que sean necesarias ni la coerción ni la persuasión (...). Para poder conservar la autoridad se requiere respeto por la persona o por el cargo. El peor enemigo de la autoridad, por consiguiente, es el desprecio y el modo más seguro de sacudir las bases de la risa»¹⁰⁷⁷.

En *Crisis de la república*, Arendt afirma que la principal característica de la auctoritas radica en «el indiscutible reconocimiento por aquello a quienes se les pide obedecer; no precisa ni de la coacción ni de la persuasión»¹⁰⁷⁸; es decir, ni de la violencia ni del juicio. Por otro lado, en «¿Qué es la autoridad?», denunciará que ésta ha desaparecido del mundo, o como ella misma dice «se ha esfumado del mundo moderno». Arendt sitúa esta categoría política entre el poder y la violencia, entre la persuasión y la coacción. Sin embargo, nos advierte de que no podemos confundir autoridad con persuasión, ni autoridad con coacción.

La autoridad, vinculada al pasado, proporciona permanencia y estabilidad a la vida política. No debemos confundir tampoco en política entre autoridad y régimen autoritario, siendo este último una perversión y una deformación de la autoridad. Ahora bien, ¿qué relación, con significación política, podemos establecer entre poder, autoridad y violencia? Según Arendt, la autoridad se funda en la tradición, en el pasado, en el acto de fundación de la primera comunidad política. El poder remite al consenso, al acuerdo entre los hombres para actuar concertadamente, se vincula con el tiempo presente. Por último, la violencia, sustanciada en la racionalidad medios-fines, remite al futuro.

¹⁰⁷⁷ Hannah Arendt, “What is Authority?”, en *Between Past and Future*, op. cit., p. 106.

¹⁰⁷⁸ *CR*, pp. 146-148.

¿Dónde reside la autoridad? ¿Quién o quiénes son portadores de autoridad? La autoridad «puede residir en las personas — hay cosas como la autoridad personal que existe, por ejemplo, en la relación entre el progenitor y el hijo entre el enseñante y el alumno— o bien puede residir en los cargos públicos, como, por ejemplo, en el Senado romano (auctoritas in senatu) o en las funciones jerárquicas de la iglesia»¹⁰⁷⁹. En la antigua Roma, religión, autoridad y tradición era lo que mantenía unidos a los romanos en un cuerpo político, en contraste con la actualidad, en la que la autoridad, en términos político-jurídicos, reside en las leyes en la norma suprema (Constitución), en el gobierno.

Al final del ensayo de *¿Qué es la autoridad?*, Arendt subraya que la decadencia de Occidente, la crisis que estamos atravesando supone una crisis política ocasionada por el declive de la tríada romana. Para Arendt, la falta de autoridad acaba con la política.

5. Juicio y prejuicio político. El sentido de la política: la libertad

En la *Introducción a la política*, en el fragmento 2B, Arendt se ocupa de los prejuicios de la política y nos invita a reflexionar sobre los prejuicios que todos tenemos sobre la política. La importancia del prejuicio para la comprensión de la política es algo fundamental en Arendt: «Los prejuicios, que todos compartimos, (...) que podemos intercambiarlos en la conversación sin tener que explicarlos detalladamente, representan algo político en el sentido más amplio de la palabra (...) que los prejuicios tengan un papel tan extraordinariamente grande en la vida cotidiana y por lo tanto en la política es algo de lo que en sí no cabe lamentarse y que, en ningún caso, se debería cambiar»¹⁰⁸⁰.

Todos y cada uno de nosotros en nuestro proceso de aprehensión de una realidad partimos de una serie de conocimientos previos, conocimientos que además compartimos en algún caso con otras personas, haciendo posible el intercambio de opiniones, de ideas, etc. Este tipo de conocimientos (prejuicios) son una especie de precomprensión que va a determinar nuestro juicio sobre una realidad determinada, en nuestro caso, sobre la política. Todos tenemos una serie de prejuicios sobre la política que nos servirán de criterio para nuestros posteriores juicios acerca de qué sea la política. Los prejuicios forman parte de la condición humana. En opinión de Arendt, «el hombre no puede vivir sin prejuicios». La política está relacionada con los prejuicios, «ha tenido que ver con la aclaración y la disipación de los prejuicios». En política, el prejuicio se constituye en un criterio de juicio.

En *«Crisis de la cultura»*, Arendt sostiene que «la capacidad de juzgar es una facultad específicamente política, precisamente en el sentido que le dio Kant, es decir, la facultad de ver

¹⁰⁷⁹ Hannah Arendt, «¿Qué es la autoridad?», en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, pp.102-ss.

¹⁰⁸⁰ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 52.

las cosas no sólo desde el propio punto de vista sino desde la perspectiva de todos aquellos que nos rodean»¹⁰⁸¹. El acto de juzgar se fundamenta en el *sensus communis*, en el sentido de pertenencia a la comunidad política. Los prejuicios acompañan siempre a los hombres, remiten a experiencias personales, tienen un papel y relevancia social importante. En Arendt, el juicio es una facultad política, no en vano afirmará que: «el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar».

Arendt sostiene que el término «juzgar» tiene dos significados. Por un lado, alude a subsumir lo singular, particular y concreto bajo algo general y universal; por otro lado, se trata de realizar juicios sin criterios previos. «Este juzgar sin criterios no es bien conocido por lo que respecta al juicio estético o de gusto, sobre el que, como dijo Kant, precisamente no se puede «disputar» pero sí discutir y llegar a un acuerdo; y también lo vemos en la vida cotidiana cuando, ante una situación todavía no conocida, opinamos si esto o aquello la hubiera juzgado correcta o incorrectamente»¹⁰⁸².

En opinión de R. J. Bernstein, lo relevante en relación con las consideraciones arendtianas sobre el juicio, reside en «que supo discernir que cuando juzgamos particulares sin subsumirlos en normas predeterminadas estamos ejerciendo una capacidad mental. Una capacidad que cualquier persona puede ejercer con independencia de su preparación intelectual»¹⁰⁸³. ¿Cuál es la consecuencia política de esto?, la capacidad de juzgar no es patrimonio de unos pocos, sino que se trata de una capacidad que puede ejercer cualquier miembro que tenga un mínimo de *sensus communis*, de sentido de pertenencia a la comunidad; no se requiere por tanto ninguna gran capacidad intelectual, la capacidad de juzgar se hace extensible a todos los miembros de la esfera política.

En mi opinión, Arendt da un sentido político pleno al *sensus communis* al considerarlo como una condición de posibilidad de un espacio «entre hombres», de intersubjetividad, de reconocimiento pleno del otro, de garantía de pluralidad. Arendt sostendrá que «no es el Hombre, son los hombres quienes habitan este mundo. La pluralidad es la ley de la tierra». El juicio se relaciona con la condición de posibilidad de la acción, con la pluralidad. La actividad del juicio, en tanto que ejercicio político, requiere del intercambio de opiniones, de ideas, de gustos, requiere la presencia de los otros, de la práctica del *sensus communis*, de ese sentido de pertenencia y profunda amistad. El sentido común es fundamental, gracias a él los hombres, discuten, deliberan, se comunican.

¹⁰⁸¹ Arendt, Hannah., «Crisis de la cultura», en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996

¹⁰⁸² Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 54

¹⁰⁸³ R.J. Bernstein, «la responsabilidad, el juicio y el mal», en F. Birulés, *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2008, p. 62.

En relación con el prejuicio Gadamer, por su parte, afirmará que es necesario rehabilitar el concepto desacreditado por el iluminismo. El prejuicio es un presupuesto necesario que hace posible el juicio. El iluminismo, influenciado por el pensamiento cartesiano, dotó al prejuicio de un sentido peyorativo como un presupuesto falso o infundado. El valor hermenéutico-político de los prejuicios residirá en determinar cuál es la razón que justifica la necesidad de recurrir a los prejuicios para llegar a la comprensión y así poder distinguir entre «verdaderos» y «falsos» prejuicios.

En el fragmento 3A, de *Introducción a la política*, Arendt se pregunta por el sentido de la política. A lo que contesta que «el sentido de la política es la libertad». La pregunta por el sentido de la política tiene como punto de partida la experiencia vivida. Una vez más, la necesidad de comprender, de entender, en este caso ¿cuál es el sentido de la política?, parte de nuevo de las experiencias políticas, de los acontecimientos vividos. En ese sentido, escribirá: «Nuestra pregunta actual surge de experiencias políticas muy reales: de la desgracia que la política ya ha ocasionado en nuestro siglo y lo mucho que todavía amenaza ocasionar»¹⁰⁸⁴.

Llegados a este punto, tenemos que decir que hay una cierta contradicción en estas palabras de Arendt. Parece culpar a la política de los grandes males: guerras mundiales, totalitarismos, genocidios, exterminios, terrorismo, etc. De ahí que más adelante, en este mismo texto plantee de nuevo la misma pregunta pero con un tono mucho más radical: «¿tiene, pues, la política todavía algún sentido? La pregunta, así planteada, remite a dos contextos importantes: a la experiencia totalitaria y a la posibilidad de aniquilación total. En el primer caso se plantea la dialéctica libertad-política, «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»¹⁰⁸⁵. En la *polis* griega política y libertad se pensaban conjuntamente, eran las dos caras de la misma moneda, con la llegada de la modernidad, la política y la libertad son inconciliables. En el segundo caso, lo que está en juego no es la libertad, sino la propia vida, la pregunta por el mal, por la moderna posibilidad de aniquilación total, cuestiona la existencia de la propia política, «hace dudar de si bajo las condiciones modernas política y conservación de la vida son compatibles»¹⁰⁸⁶. Lo que hace que la lógica del pensamiento acabe por acabar con el peligro de la política. Para Arendt, la necesidad de comprender el sentido de la política parte de las experiencias políticas fundamentales que le han tocado vivir.

¹⁰⁸⁴ Ibidem, p. 62.

¹⁰⁸⁵ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 62.

¹⁰⁸⁶ Ibidem.

Arendt, en ese intento de búsqueda de sentido a lo político, destaca aún otro matiz en estas dos experiencias políticas: primera, desde la Antigüedad, sostendrá Arendt, «ya nadie creía que el sentido de la política era la libertad»¹⁰⁸⁷; para la modernidad, por su parte, «lo político únicamente vale como medio para proteger la subsistencia de la sociedad y (la) productividad del libre desarrollo social»¹⁰⁸⁸. Es, pues, un hecho, que la indisociabilidad entre libertad y política en la Antigüedad se ha hecho añicos; por otra parte, el fin de la política en la modernidad es asegurar la supervivencia y la productividad. Ante tal panorama, no nos sorprende que, tal y como pensaba Arendt entonces, y nosotros ahora, la política haya perdido su sentido: «Esta falta de sentido no es ninguna aporía ficticia; es un estado de cosas absolutamente real del que podemos darnos cuenta cada día si nos tomamos la molestia no solamente de leer los periódicos sino también de preguntarnos, en nuestro disgusto por el desarrollo de todos los problemas políticos importantes, cómo podríamos hacerlo mejor dadas las circunstancias. La falta de sentido en que ha caído la política en general se aprecia en que todos los problemas políticos particulares se precipitan a un callejón sin salida»¹⁰⁸⁹.

En Arendt, el núcleo de la política es el mundo y no el hombre, el «espacio entre» es donde los hombres se juntan, donde tienen lugar los asuntos humanos, ese mundo, ese «espacio entre» no puede darse sin ellos. Arendt recurre a la metáfora del milagro en el sentido político para introducirnos en dos categorías centrales en la política arendtiana, la natalidad y la acción, a lo que ya hemos aludido: «Para liberarnos del prejuicio de que el milagro es un fenómeno genuina y exclusivamente religioso, en el que algo ultraterrenal y sobrehumano irrumpe en la marcha de los asuntos humanos o de los cursos naturales, quizás convenga tener presente que el marco completo de nuestra existencia real: la existencia de la Tierra, la vida orgánica sobre ella, del género humano, se basa en una especie de milagro»¹⁰⁹⁰. En este contexto, Arendt inserta la categoría de la acción vinculándola a la natalidad: Arendt declara «el actuar (...) como vinculado a la condición básica de la natalidad». Frente a la mortalidad, Arendt opone la natalidad como categoría central de la existencia humana. «El nuevo comienzo que se da en el mundo con cada nacimiento sólo puede hacerse valer porque el nuevo llegado tiene la capacidad de hacer él mismo un nuevo comienzo, es decir, de actuar (...). Y puesto que actuar es además una actividad política por excelencia, bien podría ser que la natalidad represente (...) un hecho tan decisivo para el pensamiento político como, desde siempre, lo era la mortalidad, que impulsó el pensamiento metafísico y filosófico».

¹⁰⁸⁷ Ibidem, p. 63.

¹⁰⁸⁸ Ibidem.

¹⁰⁸⁹ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 64.

¹⁰⁹⁰ Ibidem.

La acción es inicio, comienzo, tomar la iniciativa. Con la acción se pone en marcha procesos, la libertad pensada como acción consiste en esa capacidad de poder iniciar algo, de comenzar un curso de cosas inesperadas, imprevisibles, improbables, contingentes. Frente al concepto de libertad entendida como libre albedrío, como la posibilidad de elegir entre dos alternativas, Arendt intenta recuperar el concepto de libertad política. El espacio propio de la libertad es la política, la libertad política se entiende como participación en los asuntos humanos, el ejercicio de la libertad se produce mediante la acción. En este sentido, los términos fundamentales que definen el sentido de la política en tanto que libertad son: «acción», «inicio», «comienzo», «novedad», «imprevisibilidad», «improbabilidad», «espontaneidad», «milagro». Acción, libertad y natalidad forman la tríada del sentido de la política en Arendt. Volviendo a la metáfora del milagro, Arendt afirma: «El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción»¹⁰⁹¹.

En el fragmento 3B, Arendt sostiene que tanto la pregunta por el sentido de la política como la desconfianza que ésta genera se remonta a Parménides y Platón. Del mismo modo, nos advierte de que también los intentos de justificar o determinar la política se remontan a una tradición antigua de la filosofía política. Con carácter general, las distintas justificaciones y determinaciones que tratan de aclarar qué es y en qué consiste el sentido de la política, entienden que la política es un medio que tiene como finalidad un fin último, un bien último, la felicidad. La política es, pues, algo inherente a la condición humana, tanto en su dimensión individual como en su dimensión social. La política ha de asegurar la vida humana, es la política la que posibilita que el individuo alcance los fines que se proponga, tanto ya sea en la esfera privada como en la pública.

«A estas respuestas les es común tener por obvio tener por obvio que allí donde los hombres conviven, en un sentido histórico-civilizatorio, hay y ha habido siempre política»¹⁰⁹². La presunción de que la política ha existido desde siempre trae, según las propias palabras de Arendt, otro gran error, la consideración de la naturaleza política del ser humano. En ese sentido, afirma que «para abonar tal obviedad se acostumbra a apelar a la definición aristotélica del hombre como ser político y esta apelación no es irrelevante porque la polis ha determinado decisivamente tanto la concepción europea de lo que es verdaderamente la política y su sentido»¹⁰⁹³. Arendt señala que la caracterización aristotélica del hombre como «animal político» hay que matizarla. ¿Qué quiso decir Aristóteles con esto?, Para Arendt, Aristóteles no se refería al hombre en general. Conviene recordar que tanto los esclavos como los bárbaros no

¹⁰⁹¹ CH, p. 324.

¹⁰⁹² Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 68.

¹⁰⁹³ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 68.

gozaban de ninguna condición política. Con esta expresión, Aristóteles, no quería decir en ningún caso que «todos los hombres fueran políticos o a que en cualquier parte donde viviesen hombres hubiera política, o sea, *polis*»; a lo que se refería Aristóteles, según Arendt, es que la polis significa la suprema forma de organización social y política en la que es posible la convivencia humana. Se trata de una «forma de vida marcada por la necesidad», por tanto, podemos concluir que, según Arendt, la política no es algo obvio, no es algo que exista desde siempre, o que se encuentre donde se dé convivencia humana.

Para Arendt, lo que caracterizará la forma de ser de la *polis* es la libertad. La *polis* es el espacio de aparición de la praxis de la libertad. Sin polis no hay libertad, sin libertad no es posible pensar la *polis*. «Ser libre y vivir en la polis eran en cierto sentido uno y lo mismo». Conviene ahora que nos detengamos en esta última afirmación: la polis es un espacio al que sólo el hombre libre tiene acceso, ¿Qué significa esto? El hombre para poder vivir en la polis ya tenía la condición de libre, vivir y participar en la polis requiere que el hombre se libere de las obligaciones de las necesidades de la vida. Ahora bien, ¿cómo lo hacía?, mediante la coacción y la violencia, eran los esclavos, animales laborantes, quienes se ocupaban de satisfacer las necesidades básicas de la vida. Esta forma de la liberación de la necesidad permite, pues, pensar la política en términos de poíesis, de medios-fines, en términos de dominación absoluta que se ejercía en el ámbito de lo doméstico, vincular política y violencia, poder y dominio.

En el mundo griego, la libertad se entendía, pues, en dos sentidos: en términos de no dominar ni ser dominado y como un espacio donde es posible estar entre muchos diferentes, pero iguales. La *isonomía*, la *isegoría* y la *koinonía*, principios que regían la asamblea griega, exigen también explicación. El término *isonomía* significaba igualdad ante la ley; ahora bien, esto no significa que todos sean iguales ante la ley, tal y como se entiende en la modernidad, sino que sólo aquellos que son iguales, los esclavos y los bárbaros no eran iguales, no poseían palabra), tienen derecho a participar en la política, es decir, tenían derecho a hablar en público. La *isegoría*, la igualdad ante la ley no tiene que ver nada con la justicia, se trata de tratar igual a los que son iguales. La polis es el único espacio donde el hombre puede ejercer su libertad.

La libertad acaba cuando se elimina el espacio público, el ágora, cuando los ciudadanos son expulsados del espacio común donde se delibera y se discute sobre asuntos públicos. «Se expulsaba a los ciudadanos a sus hogares y el espacio en que se daba el trato libre entre iguales, el ágora, quedaba desierto. La libertad ya no tenía espacio y esto significa que ya no había libertad política»¹⁰⁹⁴.

¹⁰⁹⁴ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p.71.

La libertad política es lo contrario a la libertad interior, la libertad de «querer», la libertad que tiene en la esfera privada su lugar privilegiado. La libertad interior es la consecuencia de la retirada del mundo de los asuntos humanos. Por el contrario, la libertad política se entiende como praxis, como participación en los asuntos públicos. La política supone un espacio de relación entre iguales. Su sentido es un acto poético de libertad. En Arendt, lo político empieza donde termina la necesidad y la violencia física y la coacción.

Por lo demás, subraya el papel negativo que los totalitarismos y las ideologías han jugado en la relación política y libertad. Lo terrible de los totalitarismos, sostendrá Arendt, «no es la negación de la libertad o la afirmación de que la libertad no es buena ni necesaria para el hombre; es más bien la convicción de que la libertad del hombre debe ser sacrificada al desarrollo histórico cuyo proceso puede ser obstaculizado por el hombre, únicamente si éste actúa y se mueve en libertad»¹⁰⁹⁵. Tanto los movimientos totalitarios como sus ideologías pretenden reducir, eliminar, la acción espontánea y libre sometiéndola al curso de las leyes de la naturaleza y de la historia. El modelo teórico que se oculta tras la máscara de los totalitarismos ha sustituido el concepto de política por el de historia, entendiendo la libertad como en un constante cambio, movimiento. Así es como las leyes de la historia y de la naturaleza son interpretadas como leyes del movimiento. La política, la praxis, la acción libre, espontánea e imprevisible es sustituida por el constante devenir de las leyes de la historia. En este sentido, Arendt afirma que: «en todos estos casos el concepto moderno de historia ha reemplazado al de política vigente desde siempre; los acontecimientos políticos y la acción política se disuelven en el devenir histórico y la historia se entiende en el sentido literal como un río»¹⁰⁹⁶.

Arendt relacionará la idea de libertad, ligada a la política, con la virtud de la valentía. La libertad significaba también salir de la esfera privada y atreverse a arriesgar la propia vida. No podemos olvidar que es en el seno del hogar, donde el hombre, dominado por la necesidad y la coacción, tenía cubiertas todas las necesidades básicas para la vida. Así, Arendt nos dice que «sólo era libre quien estaba dispuesto a arriesgar la vida». La praxis de la valentía sólo era posible si se abandonaba la vida privada y se adentraba en el mundo común, no obstante, conviene que aclaremos con Arendt que, «si bien en el mundo que se abre a los valientes y a los aventureros y los emprendedores surge ciertamente una especie de espacio público, éste no es todavía político en el sentido propio»¹⁰⁹⁷. La valentía, en tanto que virtud cardinal, libera al hombre de la esfera privada y lo sitúa en la esfera pública, donde lo que está en juego no es la propia vida, sino el mundo en común. Frente a la oscuridad y el silencio que caracteriza el ámbito de la esfera privada, el espacio público es un espacio entre iguales donde cada uno puede

¹⁰⁹⁵ Ibidem, p.72.

¹⁰⁹⁶ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 72.

¹⁰⁹⁷ Ibidem, p.74.

ser visto y oído por los demás. La luz, la publicidad, la presencia de los demás es condición de posibilidad de todo aparecer.

Las grandes aventuras, las grandes gestas de los héroes representan el espíritu agonal que se corresponde con la etapa homérica. La acción heroica necesita de la presencia de los demás, necesita de poetas e historiadores que cuenten sus hazañas. «Evidentemente este ámbito en el que irrumpen los emprendedores surge porque están entre iguales y cada uno de ellos puede ver y oír y admirar las gestas de todo el resto, gestas con cuyas leyendas el poeta y el narrador de historias podrá después asegurarles la gloria para la posteridad»¹⁰⁹⁸. Para Arendt, la comprensión política de la libertad pasa por entender la estrecha relación de lo político con lo homérico.

La idea de una *polis* libre, de la *isonomía*, la *isegoría* y la *koinonía*, remite a los tiempos de Homero; el nacimiento de la polis surgirá como respuesta a las epopeyas homéricas. Arendt nos remite al *Discurso funebre* de Pericles donde se refiere a Homero: «El nacimiento de la polis podía entenderse como una respuesta a estas experiencias, bien negativamente —en el sentido en que Pericles en su discurso se refiere a Homero: la polis debía fundarse para asegurar la grandeza de los hechos y palabras humanos una permanencia más fiable que la memoria que el poeta conservaba y perpetuaba en el poema—, bien positivamente —en el sentido en que Platón decía (en la Carta XI) que la polis ha nacido de los acontecimientos ocurridos en la guerra o en otras gestas»¹⁰⁹⁹.

Hechos y palabras, epopeyas y gestas bélicas configuran el espacio de la *polis* que sigue ligado a lo homérico. En todo este contexto, el concepto de libertad adquiere un nuevo significado: «la actividad más importante para el ser libre se desplazó del actuar al hablar, del acto libre a la palabra libre». Arendt pasará a denunciar que esta capacidad de hablar, de decir, propia del logos griego desaparecerá de la tradición del pensamiento político. Arendt sostendrá que la idea de libertad entendida como la capacidad de poder expresar las propias opiniones e ideas, sustituirá a la idea de libertad de la acción y del hablar en tanto que praxis. Esta idea de libertad vinculada al actuar se entiende como la capacidad de comenzar algo. Arendt afirmará que el término que mejor expresa la libertad en tanto que comienzo es la palabra *archein*. Por su parte, el término *prattein* remite a la idea de realizar y llevar a término la acción con la ayuda de los demás: «que la libertad de acción signifique lo mismo que sentar un comienzo y empezar algo,

¹⁰⁹⁸ Ibidem.

¹⁰⁹⁹ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 75.

nada lo ilustra mejor en el ámbito político griego que el hecho de que la palabra *archein* se refiera tanto a comenzar como a dominar»¹¹⁰⁰.

Del mismo modo, tanto la concepción romana de la libertad como la cristiana vinculan la idea de ser libre con el actuar en tanto que empezar, comenzar algo. La libertad de los romanos se fundamentaba en el acto de fundación como inicio, como comienzo. Por su parte, San Agustín fundamentó ontológicamente la libertad en el hecho de la natalidad al afirmar que el hombre mismo es inicio, comienzo.

A su vez, la filosofía política de Kant ve en la categoría de la espontaneidad, el concepto clave en su noción de libertad, que se entiende como la capacidad de poder-comenzar algo. Esto es así puesto que el fenómeno totalitario no sólo ha querido acabar con la libertad, sino también ha querido eliminar la espontaneidad del hombre amparándose bajo el paradigma del determinismo-cientificista. La acción libre es una acción espontánea, imprevisible, contingente, no sujeta a la lógica instrumental medios-fines, es una acción que requiere además la presencia de los otros, frente al aislamiento que caracteriza a la empresa totalitaria, la acción libre jamás puede tener lugar en el aislamiento, puesto que el que comienza algo requiere de la ayuda de los otros para llevar a cabo su acción a su fin. En este sentido toda acción es una acción en comunión con los otros; «es imposible actuar sin amigos y camaradas», como decía Platón en su Carta VII. Arendt pondrá de manifiesto la importancia de entender la acción política como una acción colectiva, donde el actuar concertadamente en la esfera pública confiere poder a quien la ejercita. La espontaneidad que caracteriza a la acción libre es imposible si no proviene de la capacidad de actuar.

Por lo que respecta a la libertad de decir, de hablar, Arendt parece sostener un cierto perspectivismo como fundamento onto-epistemológico de la realidad política, pues, como ella misma sostiene, «aquí de lo que se trata más bien es de darse cuenta de que 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. Sólo puede ver y experimentar el mundo tal como éste es «realmente» al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí sobre él, intercambian sus perspectivas»¹¹⁰¹.

La perspectiva apunta a la pluralidad y la diversidad del hablar sobre el mundo, el hablar, el decir del otro, completa la parte de la objetividad del mundo que le falta a la mirada del otro.

¹¹⁰⁰ Ibidem, p. 77.

¹¹⁰¹ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 79.

En Arendt, la libertad y la política no sólo están profundamente vinculadas, sino que la libertad es algo político, la libertad no es un medio político para alcanzar un fin supremo, la libertad es un fin en sí mismo. La libertad es política y la política es libertad. Por el contrario, la coacción y la violencia son medios de los que se ha servido la política, medios que no podemos considerar que pertenezcan a la política considerada en sí misma.

Para Arendt, el espacio de la política, donde es posible el hablar y el actuar de los muchos, donde se da la libertad de todos, sólo puede ser cuestionado desde un espacio que se sitúa más allá de la política. Arendt parece apuntar a la relaciones entre filosofía y política. En ese sentido afirma que «este espacio de lo político, (...), solamente puede cuestionarse —en un sentido que yace más allá de la esfera política— en el caso de que, como los filósofos en la polis, se prefiera el trato con pocos al trato con muchos y se tenga la convicción de que el libre conversar sobre algo no engendra realidad sino engaño, no verdad sino mentira»¹¹⁰².

Tanto Parménides como Platón habían defendido la idea de lo uno frente a lo múltiple, defendían la verdad del individuo frente a la verdad de la pluralidad apoyándose en criterios filosóficos (el ser, la idea), más que políticos. En este sentido, el ágora será sustituida por la academia platónica, la política deja de ser un fin en sí misma y se convierte en un medio para alcanzar un fin más elevado: la contemplación de las ideas. La libertad política dejará paso a la libertad del filosofar. La libertad de la academia se entendió como contrapuesta a la libertad del ágora.

Si la libertad política requería la liberación previa de las necesidades vitales y el control mediante la violencia y la coacción sobre la labor, la libertad del filosofar se logra mediante el dominio de uno sobre los muchos (filósofo-rey). El dominio de uno frente a los muchos sólo es posible mediante la violencia. La política en este contexto se convierte en administración, defensa y seguridad de la vida. El criterio de la acción política ya no es la libertad sino la competencia y la eficacia.

Para el primitivo pensamiento cristiano el carácter público es del todo intolerable. El criterio de acción se encuentra ahora en el ideal de santidad por lo que aquel que quiera hacer el bien a los demás debe ocultarse del espacio y de la luz de lo público. Los asuntos humanos no son abandonados por los primeros cristianos, pero éstos entienden que estos asuntos han de tratarse en el ámbito privado, interpersonal. Con San Agustín, el amor será el criterio político para asumir el peso de los asuntos humanos. La política sólo es un medio para un fin superior (la *visio Dei*).

¹¹⁰² Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 80.

Con la llegada de la modernidad los espacios de aparición de la política cambiaran de forma drástica. Para Arendt, lo que caracteriza a la política en la modernidad es que ésta queda reducida a un mero instrumento de la sociedad cuya función es la «administración de las cosas» y la gestión de la violencia. El telos de la política se encuentra en una causa exterior a ella. La irrupción de «lo social es el nuevo criterio regulador de la esfera pública»¹¹⁰³.

En semejante contexto, la tarea de la política debe limitarse a asegurar el crecimiento económico, facilitar la producción, garantizar la seguridad la vida de los individuos y proteger la propiedad. «Lo social» se erige como espacio de aparición de las dos grandes teorías político-económicas de la modernidad: el liberalismo y el marxismo. El mundo de la libertad dio paso al mundo de la satisfacción de necesidades, la praxis deviene en *poiesis*: «El gobierno, en cuya área de acción se sitúa en adelante lo político, está para proteger la libre productividad de la sociedad y la seguridad del individuo en su ámbito privado»¹¹⁰⁴.

La acción libre se ubica ahora en la esfera privada, del mismo modo los intereses de los temas tratados son privados, particulares, ni públicos ni comunes. Con la irrupción de «lo social», las actividades necesarias para la vida que tenían lugar en el ámbito de lo privado, son asumidas ahora por el nuevo espacio público social. Ahora bien, como dice Arendt: «Que esta esfera de lo particular, (...), se haya ampliado tan enormemente a causa del fenómeno de un espacio público social y unas fuerzas productivas sociales, no individuales, no modifica en nada el hecho de que las actividades exigidas para la conservación de la vida y la propiedad o para la mejora de la vida y el engrandecimiento de la propiedad, estén subordinadas a la necesidad y no a la libertad»¹¹⁰⁵.

Arendt va a criticar que la irrupción de la esfera de lo social no se ha traducido en más libertad, sino que por el contrario, sigue estando sujeta a la necesidad. El Estado-nacional en la modernidad es un constructo artificial que persigue fines utilitaristas: producción, seguridad, paz social, etc. El poder político y el derecho, se subordinan al poder económico; el incremento de la producción ha de estar vinculado a la expansión de los sectores generadores de bienes públicos¹¹⁰⁶. El gobierno de los Estados deja paso al gobierno de las grandes economías. Del ágora, espacio público de deliberación y discusión pública, se pasa al mercado, espacio publico-privado, donde se intercambian bienes y servicios. La racionalidad política da paso a la racionalidad medios-fines.

¹¹⁰³ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p.89: «Lo que ocurrió al iniciarse la Edad Moderna no fue que la función de la política cambiase (...) Lo que cambió más bien fueron los ámbitos que hacían aparecer la política. El ámbito de lo religioso se sumergió en el espacio de lo privado mientras que el ámbito de la vida y sus necesidades (...) recibió una nueva dignidad e irrumpió en forma de sociedad en lo público»¹¹⁰³.

¹¹⁰⁴ Ibidem.

¹¹⁰⁵ Ibidem, pp. 89-90.

¹¹⁰⁶ A.Doménech, *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Crítica, Barcelona, 1989, p.150.

Frente a la mentalidad moderna, donde los hombres se entregan a la libre producción de bienes y servicios para la consecución de la felicidad, En la antigüedad, la polis griega fue capaz de equilibrar los interés públicos y los intereses privados de los ciudadanos, quienes se esforzaban y entregaban todas sus energías para alcanzar el bien común, el fin último, la felicidad. Arendt subraya que «lo que la Edad moderna esperaba de su Estado y lo que éste ha cumplido sobradamente ha sido que los hombres se entregan libremente al desarrollo de las fuerzas productivas sociales, a la producción común de los bienes exigidos para una vida «feliz»¹¹⁰⁷. La «vida feliz» ya no consiste en la vida contemplativa, en la vida teórica; sino que por el contrario, la felicidad consiste en la producción de bienes necesarios para la vida. El criterio utilitarista marcará la acción «económico-política» de la razón de estado, el *homo politikós* ha dado paso al *homo oeconomicus*. La modernidad —diría Arendt— ha traído, digámoslo con Nietzsche, una «transmutación de todos los valores». Con la modernidad, la libertad se desplaza del ámbito público al ámbito privado, las tareas propias de la esfera privada son asumidas por un nuevo espacio público-privado: la esfera social.

En cuanto a la relación entre política y libertad, para el hombre moderno, «la libertad empieza allí donde acaba la política». El estado y la política son medios para garantizar los derechos y libertades individuales. A este respecto, Arendt afirma que «en la relación entre política y libertad, la Edad Moderna también entiende que la política es un medio y la libertad su fin; la relación misma, pues, no ha cambiado, si bien el contenido y la dimensión de la libertad si lo han hecho en extremo. (...) Ahora bien, esta definición de la política como medio para una libertad fuera de su ámbito, aunque de aparición frecuente en la Edad Moderna, es válida para ésta en una medida muy limitada»¹¹⁰⁸.

Con la modernidad, pues, han cambiado no sólo los espacios de aparición, sino también los sujetos políticos. La «economización de lo político» traerá consigo una despolitización y desmantelamiento de los Estados. Los nuevos sujetos «políticos» (bancos, multinacionales, organismos internacionales) se rigen por criterios económicos de eficacia-eficiencia, de coste-beneficio, el pueblo deja paso al individuo, a la persona privada, los nuevos espacios transitan entre las esferas privadas y económicas. El estado se despoja de su máscara y muestra su verdadero rostro, el de sociedad, cuya única «función política» es garantizar los derechos y libertades económicas para así asegurar el correcto funcionamiento de los mercados.

Si bien el liberalismo en su dimensión política se centra en la idea de que los seres humanos deben ser libres para seguir sus propios intereses, lo que supondrá poner límites y controles al Estado, esta dimensión del liberalismo hará suyas las tesis de la tradición republicana de la

¹¹⁰⁷ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 90.

¹¹⁰⁸ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 90-91.

necesidad de participación democrática en los asuntos públicos. Por el contrario, en su dimensión económica, el liberalismo entenderá que es el mercado y no el ágora el espacio de aparición de la acción social. El Estado habrá de garantizar el correcto funcionamiento del mercado. Desde este punto de vista, para el liberalismo la participación en los asuntos públicos no es necesaria, sería más bien considerada como un estorbo.

Frente al modelo de mercado, Arendt nos propone el modelo del ágora, frente a la subordinación de la política a la economía, la naturaleza autónoma de la política, frente a la reducción de la política a poíesis, la praxis.

Critica, en suma, la homogeneidad, la unicidad de la individualización, la subjetividad y la imperante atomización cuyo resultado ha sido la despolitización de la esfera pública y el alumbramiento de una nueva sociedad: la sociedad de masas. Y se mostrará contraria a la ecuación Estado=poder=violencia; a la relación entre política y violencia¹¹⁰⁹

Para Arendt, la violencia está regida por la categoría medio-fín, por una racionalidad instrumental. Arendt ve en el Estado Nación la institución que mediante el legítimo monopolio de la violencia, garantiza el intercambio de bienes y servicios dentro de una sociedad mercantil. Arendt escribirá a este respecto: «Finalmente el estado se organizó como fáctico “poseedor de la violencia»¹¹¹⁰.

Arendt pasa entonces a analizar las relaciones entre poder y violencia en la política, y en primer lugar, distingue entre poder y violencia. El poder para que pueda darse requiere de muchos, la violencia, por el contrario, es un fenómeno individual o algo que concierne más bien a pocos.¹¹¹¹

¿Qué pretende decir Arendt con estas palabras? Que el poder potencial inherente a todos los asuntos humanos se ha traducido en la modernidad en un espacio dominado por la violencia. De ahí que sostenga que poder y violencia parecen lo mismo, si bien es así en la modernidad, pero no lo son, pues donde se da el poder, no existe la violencia. En la edad antigua, el laborante estaba sujeto a la producción de las necesidades de la vida; la necesidad era pues una especie de violencia y dominación, necesidad que también en la modernidad es una forma de violencia. En este sentido, Arendt escribe que «en todas las sociedades premodernas podía uno liberarse de

¹¹⁰⁹ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 93: «Por lo que respecta a lo político (...) descubrieron en la violencia y la acción su auténtico contenido».

¹¹¹⁰ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 93.

¹¹¹¹ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 94: «Puesto que allí donde los hombres actúan conjuntamente se genera poder y puesto que el actuar conjuntamente sucede esencialmente en el espacio público el poder potencial inherente a todos los asuntos humanos se ha traducido en un espacio dominado por la violencia (...) Ahora bien, allí donde la violencia, que es propiamente un fenómeno individual o concerniente a pocos, se une con el poder, que es posible entre muchos, se da un incremento inmenso del potencial de violencia que, si bien impulsado por el poder de un espacio organizado, crece y se despliega siempre a costa de dicho poder».

éste obligando a otros a hacerlo mediante la violencia y la dominación. En la sociedad moderna, el laborante no está sometido a ninguna violencia ni a ninguna dominación, está obligado por la necesidad inmediata inherente a la vida misma. Por lo tanto, la necesidad ocupa el lugar de la violencia y la pregunta es cuál de las dos coerciones podemos resistir mejor, la de la violencia o la de la necesidad»¹¹¹².

La propia vida en el ámbito de «lo social»—dirá Arendt— está ligada a la idea de la necesidad, necesidad de satisfacer unas condiciones básicas para la supervivencia; por ello, la vida de la sociedad está dominada por la necesidad y no por la libertad. Esta idea de la necesidad, en opinión de Arendt, ha estado ligada a todas las filosofías de la modernidad. En Hobbes, la necesidad de fundar una comunidad política tiene su origen en el miedo a perder la propia vida; por lo tanto, será la necesidad de asegurar la propia vida y garantizar la paz, la consecuencia de la pérdida de libertad de los súbditos. En Locke será la necesidad de garantizar la vida, la libertad, entendida ésta como libertad individual, y la propiedad, la que origine la pérdida de una participación directa en los asuntos públicos. Arendt subrayará que la concepción de la política como un medio para conseguir un fin que por otro lado es exterior a él, ha provocado que el reino de los fines de paso al reino de los medios, donde la violencia es el instrumento legítimo de los estados para alcanzar el fin supremo: la supervivencia y la organización de la vida. Las condiciones de la modernidad habrían traído, según Arendt, la identificación de poder con la violencia.

En relación con la pregunta que había planteado, sobre cuál es el sentido de la política o si la política tiene todavía algún sentido, el sentido de la política remite como hemos visto a opiniones diferentes a lo largo de la historia; sin embargo, para Arendt, lo que ha cambiado es que los juicios sobre la política se han convertido en prejuicios. En este sentido escribirá que «El juicio y condena de lo político —dirá Arendt— a partir de la experiencia de los filósofos o de los cristianos, así como la corrección de tales juicios y la consiguiente justificación limitada de lo político— se ha convertido desde hace ya mucho en prejuicio»¹¹¹³. No obstante, para Arendt los prejuicios cumplen una función importante en la tarea de comprender el sentido de la política, de ahí que destaque su importancia, pues constituyen la antesala del juicio, aquello de lo cual todos partimos. Los prejuicios son necesarios para la vida humana, «sin ellos, dirá Arendt, ningún hombre puede vivir porque una vida desprovista de prejuicios exigiría una atención sobrehumana, una constante disposición, imposible de conseguir»¹¹¹⁴. Ahora bien, si como se apuntó páginas atrás los prejuicios desempeñan un papel importante en la comprensión de la realidad, no es menos cierto, advierte Arendt, el peligro de convertir los prejuicios en

¹¹¹²Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 95.

¹¹¹³Ibidem, p. 97.

¹¹¹⁴Ibidem, p.97.

ideologías, «cuando los prejuicios entran en abierto conflicto con la realidad»¹¹¹⁵. De ahí que sea necesario, como nos dice Arendt, «remitir los prejuicios a los juicios contenidos en ellos y los juicios, a su vez, a las experiencias que los originaron»¹¹¹⁶. Arendt pasará a continuación a enumerar los prejuicios de la política que han impedido una auténtica comprensión del sentido de la política.

Para Arendt, estos prejuicios son: la categoría medios-fines, «que entienden lo político según un fin último extrínseco a lo político mismo»¹¹¹⁷, la creencia de que el verdadero contenido de la política es la violencia, la convicción de que la dominación es la categoría central de la política. Tras estos prejuicios se esconde una desconfianza en la política que se acrecentó «desde la invención de la bomba atómica, el temor completamente justificado de que la humanidad pueda liquidarse a causa de la política y los instrumentos de violencia de que dispone»¹¹¹⁸. Equiparar política a violencia y poder a dominio, no sólo supone un desconocimiento del sentido de lo que estas categorías políticas significan; sino algo mucho más grave, la desaparición de la política en sí, tal y como Arendt la entiende.¹¹¹⁹

«De este temor surge la esperanza de que la humanidad será razonable y eliminará a la política antes que así misma»¹¹²⁰.

Arendt, por último, quiere advertirnos de un prejuicio no menos importante, el hecho de considerar al hombre como un *zoon politikón*. De ahí que afirme que «la idea de que siempre y en todas partes donde haya hombres hay política es ella misma un prejuicio»¹¹²¹.

Continuando en nuestra tarea de averiguar el sentido de la política en Arendt, la pregunta por el sentido de la política nos lleva ahora a la cuestión de la guerra, tratada en el fragmento 3C de *Introducción a la política (II)*. Arendt parte de la idea de que la guerra no es una invención nueva. La estrategia bélica de convertir el mundo en un desierto ya se daba en la Edad Antigua. El sentimiento de horror que invadió a la humanidad cuando las bombas atómicas cayeron sobre Hiroshima y Nagasaki, en palabras de Arendt, no fue «más que el punto culminante, (...), a que impulsaban los acontecimientos a un ritmo cada vez más vertiginoso»¹¹²². El fin de la estrategia bélica no es sino la capitulación del adversario, someter a dominio al otro. La violencia y la

¹¹¹⁵ Ibidem, p. 98.

¹¹¹⁶ Ibidem.

¹¹¹⁷ Ibidem.

¹¹¹⁸ Ibidem.

¹¹¹⁹ Ibidem.

¹¹²⁰ Ibidem.

¹¹²¹ Ibidem.

¹¹²² Ibidem, p.100.

fuerza son los instrumentos para conseguir tal fin. Para Arendt, aquellos que condenando la violencia condenaban la política «han dejado de tener razón»¹¹²³.

El mundo es una construcción humana, por lo que la destrucción del mundo y la aniquilación de la vida suponen acabar con una creación humana. Arendt, en su análisis de la cuestión de la guerra, al hacer corresponder la violencia de la guerra con la violencia de los procesos de producción humana, nos lleva a reflexionar sobre categorías que, en su crítica a la modernidad, ya están presentes en *La condición humana*, me estoy refiriendo a las categorías de la labor y del trabajo.

La violencia y la fuerza encuentran su modelo de destrucción en la misma idea de la producción. Basta recordar la metáfora del artesano empleada por Platón para la realización de su actividad poiética del mundo, o la figura del filósofo-rey que representa el dominio de Uno frente a los muchos. Labor y trabajo, vida y mundo se hallan presentes, de nuevo en este análisis crítico a la modernidad, que busca encontrar el sentido de la política desligándola de las categorías de violencia y dominio, algo presente en la modernidad. Arendt afirmará que: «la fuerza que destruye al mundo y ejerce violencia sobre él es todavía la misma fuerza de nuestras manos, que violentan la naturaleza y destruyen algo natural —acaso un árbol para obtener madera y producir alguna cosa con ella— para formar mundo»¹¹²⁴.

La guerra, como rostro del mal, es la expresión más acabada de un mundo donde la manipulación científica, tecnológica y cultural viola continuamente los límites de sus propias fronteras. La consecuencia que se deriva de todo esto es el inevitable extrañamiento del mundo y la expulsión y destrucción de la esfera política. La «ingeniería social» diseña el mal desde la innegable fuerza de los hombres, tanto la del *homo faber* como la del *animal laborans*. La violencia sólo es el medio que recorre las líneas dibujadas en ese proyecto artificial. En ese sentido, Arendt afirmará que «lo que es innegable es que la fuerza de los hombres, tanto productiva como la de la labor, es un fenómeno natural, que la violencia es una posibilidad inherente a dicha fuerza y, por lo tanto, también natural y, finalmente, que el hombre, mientras sólo tenga que habérselas con fuerza naturales, pertenece en un ámbito terreno-natural al que él mismo y sus fuerzas, en cuanto ser vivo orgánico, pertenece»¹¹²⁵.

La labor y el trabajo adquieren significación política, en tanto que la necesidad de la vida y la creación-destrucción del mundo para la elaboración de «objetos artificiales», requieren del uso de la violencia y la fuerza sobre la naturaleza, la necesidad y la producción de objetos impiden la libertad de la acción, en tanto que el hombre se halla sujeto al ciclo repetitivo de la naturaleza

¹¹²³ Ibidem.

¹¹²⁴ Ibidem, p. 101.

¹¹²⁵ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, pp. 102-103.

y a la cadena productiva medios-fines. Las actividades de construcción-destrucción responden sobre todo a «medidas políticas», y sólo en un contexto de labor y trabajo, toda «medida política» requiere de organización, planificación, control y dirección de «expertos políticos». Estas ideas favorecen que los «especialistas políticos» no encuentren ningún obstáculo en su labor. Es evidente que bajo estas condiciones lo que la modernidad logrará no sea sino un vaciamiento de la política. Arendt tratará, a través de su análisis de la cuestión de la guerra, desvelar las dinámicas que consideran que la violencia y la fuerza constituyen el verdadero contenido de la política, viendo en la eliminación de la política, la única posibilidad de acabar con la destrucción del mundo y la aniquilación de la vida.

La aniquilación total y el exterminio de masas se caracterizan por la total ausencia de espontaneidad y por la perfecta planificación y el cálculo; en una palabra, la política convertida en producción, la reducción de la *praxis a poiesis*. La guerra total, la de la aniquilación, es la guerra que caracteriza el fenómeno totalitario que supone la negación de la política y que Arendt duramente criticará. Este fenómeno utilizó gran cantidad de instrumentos de coacción con la finalidad de implantar el terror. La violencia se ha convertido en una técnica, como tal, la neutralidad axiológica se le presupone. La violencia como técnica es algo racional, si por racional entendemos razón instrumental. La bomba atómica lanzada sobre Hiroshima y Nagasaki, los bombardeos de los B-52 sobre Vietnam, fueron procesos regidos por la racionalidad medios-fines.

El uso de la violencia también se rige por los criterios de eficacia y eficiencia, los medios responden solamente a criterios instrumentales y racionales. La neutralidad axiológica que preside la acción técnica responde a dos modelos propios de la modernidad: la división del trabajo y la responsabilidad técnica. Lo que caracteriza este modo de hacer es la facilidad con la que los «objetos humanos» pierden su identidad, surge una especie de extrañamiento sobre el «sí mismo»

El modelo «político» que se esconde tras el fenómeno de la deshumanización y atomización de la sociedad no es otro que el modelo burocrático que Arendt define como «el gobierno de nadie». La acción burocrática está diseñada para buscar soluciones óptimas, lo que importa en el proceso de fabricación es la eficiencia y la reducción de los costes, la burocracia contribuye a la concepción poiética de la política, el trabajo es la actividad de la condición humana mediante la que se manifiesta.

La política convertida en *poiesis* ve en la ciencia y en la técnica sus dos instrumentos más poderosos. Especialistas y técnicos de la política llevarán a cabo todos y cada uno de los objetivos programados, desde esta concepción de la política el ideal del hombre viene representado por el científico y el *homo faber*: «El técnico no sabe por qué trabaja (...) Trabaja

porque tiene instrumentos que le permiten llevar a cabo determinada tarea, completar con éxito una nueva operación»¹¹²⁶. La ciencia es el paradigma que subyace de la separación medios-fines. La ciencia política adopta ahora la forma de *episteme* y los acontecimientos políticos se reducen a una explicación científica. Todo esto nos llevará inevitablemente a la conclusión de que la ciencia es el reino de los medios, de que la ciencia deviene tecnología. La relación teoría-praxis queda reducida a técnica y a la aplicación de técnicas que permitirá el dominio de los procesos políticos.

Si el *homo faber* se presenta como el modelo ideal del sistema de producción, el sistema de fábrica representa la metáfora del modelo teórico de la sociedad moderna. Taminiaux sostiene que Arendt, en su análisis de la acción, resalta la performatividad de la acción con el fin de distinguirla de la fabricación. Las notas distintivas de la fabricación son objetividad, duración, reificación, tangibilidad son distintos a los de la acción: palabras y acción.¹¹²⁷

Arendt relee los textos aristotélicos de la *Metafísica* y *Ética a Nicómaco* para sostener que el poder de la acción reside en su actualización, es decir, cuando se halla en acto, distinguiéndola del proceso de producción. En el libro I de la *Metafísica* Aristóteles distingue entre diversos modos de saber o modos de “estar en la verdad. La *techné* o *poiesis*, tras la *episteme*, es el segundo modo del saber después de la *empereía*, que constituye el primer modo. La principal característica de la experiencia o *empereía* es ser un saber basado en la organización de los datos de la sensación y que luego pasan a la memoria. La *techné* o *poiesis* se refiere a un «saber hacer», en el que el artesano tiene una cierta representación de cómo será el objeto una vez concluido el proceso de producción. Frente al «saber hacer» propio de la *techné*, Aristóteles muestra que hay otro tipo de saber referido a las acciones: la *phronesis*, que se refiere a aquellas actividades que se realizan por sí mismas y que no están ordenadas a un fin externo. A este tipo de actividades también se les designa como “*praxis*” y es una actividad (*energeia*).

La acción tal, y como la concibe Arendt, equivale a la *praxis*, entendida ésta como una actividad que no genera ningún producto tras de sí, sino que su fin coincide con su propia realización. La *praxis* no sigue el mismo tipo de racionalidad que la *poiesis* cuyo carácter es puramente instrumental, esto es, una vez concebido un modelo o fines específicos se ponen los medios para alcanzar el producto que es externo y a la vez marca el fin del proceso. Asimismo, a diferencia de la producción, que es una actividad que se realiza en soledad, de una forma aislada, la acción, requiere de la presencia de otros, no es atribuible a un autor o individuo, sino que es realizada por un grupo o comunidad. La acción se realiza siempre en una trama de relaciones

¹¹²⁶ Joseph Weizenbaum, *Computer Power and Human Reason: From Judgement to Calculation*, W.H. Freeman, San Francisco, 1976, pp. 272-273.

¹¹²⁷ Jacques Taminiaux, “¿«Performatividad» y “grecomanía”?”, en F. Birulés, *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2008, p. 85.

interpersonales, en la pluralidad, cuyos rasgos distintivos son: impredecibilidad, espontaneidad e irreversibilidad. En la *praxis*, *dinamis* y *energeia* se dan conjuntamente, frente a su separación en la *poiesis*.

El fenómeno de la globalización ha dado lugar a la aparición de un mundo interconectado, a la aparición de nuevos sujetos políticos, pero también a una despolitización del mundo que desde la modernidad se esconde bajo la lógica de la *poiesis* y la *techné*. La vindicación de la política se hace desde una determinada concepción de lo político. Para Arendt, la política no puede ser reducida a administración y gestión de los asuntos públicos; por el contrario, se caracteriza por las notas de participación, deliberación, no instrumentalidad, espontaneidad, imprevisibilidad y libertad.

Arendt destacará la importancia en la fundación de la polis de la acción y el discurso. La importancia del discurso, el debate, la deliberación en el ágora griega impide que pensemos la violencia como un contenido de la política. «Ser político, vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y persuasión, y no con la fuerza y la violencia».¹¹²⁸ La palabra y la violencia distinguen lo político de lo no político. La violencia no es constitutiva de lo político. Arendt afirmará que: «De lo que se trata aquí, pues, es de un mundo de relaciones humanas que no nacen del producir sino del actuar y el hablar, un mundo que en si no tiene final (...) este ámbito tan propiamente humano, que da forma a lo político en sentido estricto, puede ciertamente irse a pique pero no ha surgido de la violencia y su designio no es desaparecer a causa de ella»¹¹²⁹.

Frente a las teorías contractualistas que fundan el poder en el contrato, entendiendo por poder como una relación de mando-obediencia, Arendt defenderá que el poder se encuentra en la capacidad que tienen los hombres de reunirse y discutir, debatir, deliberar. Así pues, podemos decir con Arendt que: «Este mundo de relaciones no ha nacido por la fuerza o la potencia de un individuo sino por la de muchos que, al estar juntos, generan un poder ante el cual la más grande fuerza del individuo es imponente. Este poder puede ser debilitado por todos los factores posibles, (...); sólo puede liquidarlo definitivamente la violencia cuando es total y, literalmente, no deja piedra sobre piedra ni hombre junto a hombre»¹¹³⁰.

Por otra parte, situar la relación política bajo la racionalidad instrumental supone pensar la política en términos medios-fines; Sin embargo, para Arendt, la acción política es *praxis*, inicio, por lo tanto requiere libertad y pluralidad. La política en Arendt supone una concepción

¹¹²⁸ CH., p. 44, citado en Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, p. 212.

¹¹²⁹ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, p. 106.

¹¹³⁰ *Ibidem*.

antropológica, en la que el hombre lejos de ser un animal político como pensaba Aristóteles, adquiere su condición política en la praxis. El hombre, si bien está dotado de *lógos*, de palabra, no es un «animal político» por naturaleza. Y si la política es palabra y acción, diálogo, deliberación, comunicación, (hasta el punto de que algunos especialistas han querido ver en la propuesta arendtiana cierta raigambre habermasiana), no cabe, pues, pensar la política bajo el modelo de la guerra.

Arendt evocará la guerra de Troya como modelo de la guerra de aniquilación y se pregunta es: ¿Por qué recordar estos acontecimientos? «—sobre todo porque mediante la estilización de la guerra de Troya griegos y romanos definieron de un modo a la vez coincidente y contrapuesto lo que para sí mismos y en cierta medida también para nosotros significa propiamente la política así como el espacio que ésta debe ocupar en la historia»¹¹³¹. La importancia de rescatarla del olvido a través de la «memoria poética e histórica», hace que la guerra pueda ser un hecho reversible. Arendt destacará el gran esfuerzo de los griegos por «transformar la guerra de aniquilación en una guerra política», aunque como bien subraya, su incapacidad les condujo a la destrucción de las ciudades-estado. La política en la polis griega se forma en torno al *ágora* homérica, lugar de reunión, de discusión, de deliberación de los hombres libres. La palabra y la acción con su fuerza de persuasión y convicción son los medios que emplean los «hombres políticos» en el *ágora* griega. Por consiguiente, en su conceptualización de la política, «la guerra y la violencia asociada a ella fueron excluidas por completo de lo propiamente político»¹¹³². El clásico aforismo de que la guerra no es sino la continuación de la política por otros medios, en Arendt sufre una inversión ontológica importante, haciendo prevalecer la persuasión y la convicción frente a la violencia y la fuerza: «Para nosotros la guerra no es la continuación por otros medios de la política, sino a la inversa la negociación y los tratados siempre una continuación de la guerra por otros medios: los de la astucia y el engaño»¹¹³³.

Para Arendt, lo fundamental del relato homérico es la forma en la que la *polis* incorpora y transforma el espíritu agonal de la etapa homérica. Frente al modelo agonal, Arendt destaca el modelo deliberativo que sustituye el campo de batalla real por otro campo de batalla, el *ágora*, donde la acción heroica reside en la capacidad recíproca para convencer y persuadir, donde excluida la violencia, la única fuerza es la de las discusiones y debates interminables. En la polis griega, la *phronesis* era la virtud política fundamental, la que permitía al hombre el discernimiento político. La *phronesis*, en Aristóteles, es la capacidad de deliberar bien, de encontrar los medios adecuados para alcanzar el fin deseado. La deliberación constituye la

¹¹³¹ Ibidem, p. 108.

¹¹³² Ibidem, p. 109.

¹¹³³ Ibidem.

esencia de la prudencia. Si la deliberación constituye la esencia, ahora es necesario que determinemos cuál es la naturaleza de la deliberación.

Como hemos visto, en *Ética a Nicómaco*, libro III, Aristóteles afirma que el objeto de la deliberación pertenece al ámbito de la ética y de la política y, más concretamente, a las acciones que dependen de nosotros mismos. El principio de la deliberación es el fin de la acción. Este fin, el bien motor de la acción, es el bien realizable: «Deliberamos, entonces, acerca de lo que está en nuestro poder y es realizable [...] Y todos los hombres deliberan acerca de lo que ellos mismos pueden hacer [...] Deliberamos acerca de lo que se hace por nuestra intervención»¹¹³⁴. Aristóteles caracteriza la *phronesis* por oposición a la *episteme* y a la *sophía*. «Su peculiar ideal, su modelo para la aptitud específicamente política está la *phronesis* (...) que tiene tan poco que ver con la sabiduría que Aristóteles incluso la remarcó como opuesta a la sabiduría de los filósofos»¹¹³⁵.

6. La racionalidad política y la ley

La deliberación, que es la esencia de la *phronesis*, parece ser el prototipo ideal para fundamentar el modelo deliberativo de la *polis* griega frente al modelo agonal. Sin embargo, Arendt da un vuelco brusco, y en vez de optar por Aristóteles, lo hace por Kant, y por su capacidad del juicio como facultad política por excelencia. Esto parece entrar en contradicción con lo que hasta ahora había defendido: la vindicación de la política mediante la rehabilitación del modelo de la polis griega. La *phronesis* es una virtud, el juicio una facultad, una técnica. Parece, pues, que Arendt, al escoger a Kant frente a Aristóteles remite la política a una cuestión estética y no ética o política como hace éste. No obstante, esta es una cuestión muy controvertida que luego analizaremos cuando comentemos la teoría del juicio en Arendt. Kant llevará la virtud aristotélica de la *phronesis* del ámbito de la moralidad, pues, para él, la *phronesis* no es una virtud, sino una cierta habilidad técnica. En ese sentido, la *phronesis* determinará los medios necesarios para alcanzar el fin propuesto, por lo que (en términos aristotélicos) quedaría reducida a *techné*. Digámoslo ahora en términos políticos: la *praxis* deviene en *poiesis*; no obstante, si queremos analizar la construcción arendtiana de su teoría del juicio, que encuentra sus fuentes en Kant, se hace necesario releer el libro VI de *Ética a Nicómaco*, donde la *phronesis* como *praxis* deliberativa se estudia en relación con el resto de las virtudes dianoéticas: *episteme*, *techné*, *nous*, *sophía*.

¹¹³⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 3, 1112a 31-b 3.

¹¹³⁵ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 112.

De acuerdo con Ronald Beiner¹¹³⁶, la oposición entre Aristóteles y Kant dará lugar a que nos planteemos cuestiones importantes en torno a cuál debe ser el papel del espectador y del actor, a la relación entre el juicio estético y el juicio teleológico, lo cual nos sitúa ante la necesidad de iniciar de nuevo un diálogo inacabado entre el teleologismo aristotélico y el deontologismo kantiano. «Es en Kant en quien la reencontramos en primer lugar, en su alusión al sano entendimiento humano como una facultad de la capacidad de juicio. La llama «el modo de pensar más extendido» y la define explícitamente como la capacidad «de pensar desde la posición de cualquier otro», pero desgraciadamente esta capacidad política kantiana *par excellence* no desempeñan ningún rol en el desarrollo del imperativo categórico (...) y la razón legisladora no presupone a los demás sino únicamente a un yo-mismo (*selbst*) no contradictorio. La verdad es que en la filosofía kantiana la facultad política auténtica no es la razón legisladora sino la capacidad de juzgar, a la cual es propio poder prescindir de «las condiciones privadas y subjetivas del juicio»¹¹³⁷.

Para Kant, la capacidad política por excelencia, el juicio, no pertenece a la «razón práctica», sino a la «razón estética»; en ese sentido, y tomando como modelo a Kant y no a Aristóteles, parece que Arendt se «propuso transformar (...) los fenómenos políticos en fenómenos estéticos»¹¹³⁸. La estetización de la política parece fundamentar una teoría «pura» de la política, como dice Kated, «la política estetizada es la política pura, la política por la política»¹¹³⁹. Sin embargo, para Ronald Beiner, ese intento de hacer de una teoría formal del juicio como es la kantiana una teoría del juicio político «corre el riesgo de convertir la genuina apreciación de las apariencias políticas que apariencias en una estatización gratuita de la política»¹¹⁴⁰. Por nuestra parte, y continuando por esta línea interpretativa, podemos afirmar que la obra de arte, la polis griega, el ágora como espacio de libertad, requiere de la presencia-contemplación de otros, posición desde la cual se emite el juicio estético. El sentido del gusto fundamenta la facultad de juzgar y discernir entre lo que es correcto y lo que es incorrecto. Al igual que Kant, Arendt destaca que la facultad de juzgar ontológicamente requiere de la presencia de otros. Arendt subraya, tal y como hemos visto anteriormente, la importancia del juicio en la figura de Homero: «El poeta ciego, alejado de la acción y, por ello, capaz de una reflexión desinteresada, se convierte ahora en la figura emblemática de la facultad de juzgar»¹¹⁴¹.

¹¹³⁶ Ronald Beiner, «Hannah Arendt y la facultad de juzgar», en Hannah Arendt, *Conferencias sobre filosofía política de Kant*, p. 233.

¹¹³⁷ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, p.112.

¹¹³⁸ George Kated, «Arendt y el juicio», en F. Birulés, *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, p. 19.

¹¹³⁹ *Ibidem*, p. 21.

¹¹⁴⁰ Ronald Beiner, «Hannah Arendt y la facultad de juzgar», en Hannah Arendt, *Conferencias sobre filosofía política de Kant*, p. 239.

¹¹⁴¹ *Ibidem.*, p. 162.

Arendt ve en la imparcialidad y la independencia del juicio de Homero el precedente de la historiografía antigua: «Esta imparcialidad de Homero, que no es objetividad en el sentido de la moderna libertad valorativa, sino en el sentido de la total libertad de intereses y de la completa independencia del juicio de la historia —contra la cual consiste en el juicio del hombre que actúa y su concepto de la grandeza—, yace en el comienzo de la historiografía y no sólo de la occidental; pues algo así como lo que entendemos por historia no lo ha habido nunca ni en ningún sitio donde el ejemplo homérico no haya sido, al menos indirectamente, efectivo»¹¹⁴².

La capacidad de juzgar busca comprender, averiguar el sentido de las acciones. Tendrá, pues, la misma función que la narración de los grandes gestas en Arendt, el hecho de comprender, pues «conferir inteligibilidad es el sentido de la política»¹¹⁴³. Para Arendt, la política se manifiesta en su carácter fenoménico, de ahí que: «Las grandes cosas son evidentes por sí mismas», el poeta o el historiador sólo preservan la gloria que ya es visible para todos»¹¹⁴⁴. La capacidad del juzgar está relacionada con la facultad de narrar, juicio e historia se encuentran vinculados; si el juicio busca la inteligibilidad de los acontecimientos, entonces «el juicio incumbe al historiador, que confiere un sentido a los acontecimientos particulares o a las historias del pasado»¹¹⁴⁵.

En la *polis* griega, el hombre político es un hombre libre porque es el que posee la capacidad de discernimiento, de considerar todas las perspectivas posibles; verdad, política y perspectiva se dan cita en la capacidad de juicio. Ahora bien, la posibilidad de considerar todos los puntos de vista posibles en política, sólo es posible cuando se da la condición de la pluralidad, por lo tanto, esta libertad de lo político requiere de la presencia de otros con igual posición. En Arendt, la libertad es siempre libertad política, que coincide con la capacidad de juicio, de ser capaz de discernir entre lo que está bien y lo que está mal. La libertad es *initium*, además, como ella misma nos recuerda, «no tiene nada que ver lo más mínimo con nuestro libre albedrío ni con la *libertas* romana ni con el *liberum arbitrium* cristiano para todo esto»¹¹⁴⁶. La libertad, en Arendt, siempre es de los muchos, es un modo de vida que se presenta bajo la forma de estar y hablar juntos, «el individuo en su aislamiento nunca es libre»¹¹⁴⁷, el espacio de libertad es el espacio «entre», espacio que tiene lugar cuando los hombres se juntan y permanecen juntos para hablar y actuar. La libertad, pues, requiere de un espacio de aparición.

Para el pensamiento griego, la *polis*, el ágora, es el espacio de aparición de la libertad, tal y como nos dice Arendt, «la libertad estaba enraizada en un lugar, unida a él, delimitada

¹¹⁴² Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 108.

¹¹⁴³ Ronald Beiner, «Hannah Arendt y la facultad de juzgar», en Hannah Arendt, *Conferencias sobre filosofía política de Kant*, p. 175

¹¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 192-193.

¹¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 228.

¹¹⁴⁶ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 113.

¹¹⁴⁷ *Ibidem*.

espacialmente, y las fronteras del espacio de la libertad coincidían con los muros de la ciudad, de la polis o, más exactamente, de la ágora que ésta rodeaba»¹¹⁴⁸. El espacio de aparición de la libertad se da allí donde los hombres se reúnen compartiendo palabra y acción.

Si el *oikos*, el hogar, se caracteriza por ser una esfera prepolítica marcada por la necesidad, la violencia y la falta de libertad; la polis, el ágora, el espacio de aparición de lo político es el único espacio de aparición de la libertad, donde la violencia y la coacción que se dan en las relaciones entre los miembros de la esfera privada, es excluida de las relaciones entre los hombres que son iguales en libertad y condición. La *polis* será el espacio donde el nuevo héroe, el ciudadano ateniense, a través del discurso y la acción gane la fama que dé la inmortalidad. «La *polis* ahora, (...) esperaba ser quien se encargara por sí misma de hacer posible la lucha sin violencia y de garantizar la gloria, que hace inmortales a los hombres, sin poetas ni cantores»¹¹⁴⁹.

Mundo y pluralidad constituyen dos categorías esenciales en la tarea de determinar el sentido de la política en Arendt. El mundo, en Arendt, es el espacio en el que aparecemos cuando nacemos, es un bien común que todos los hombres comparten, por eso la destrucción del mundo supondría la destrucción de los hombres. El mundo que habitamos trasciende el aquí y el ahora, ya que posibilita un diálogo entre el pasado y el futuro. Su luz hace resplandecer la esfera pública; el mundo como artificio nos proporciona *permanencia, estabilidad y durabilidad*.¹¹⁵⁰ El mundo se constituye como un espacio de aparición donde pluralidad y acción se dan simultáneamente. En el mundo de los asuntos humanos ser y aparecer coinciden. En Arendt, la libertad sólo puede darse en ese espacio «entre» donde los hombres comparten experiencias, conviven y hablan juntos.

La experiencia de la guerra y la destrucción del mundo nos lleva a que centremos nuestra atención ahora en dos instrumentos jurídico-políticos: los tratados y las alianzas entre los pueblos en litigio. Arendt escribe sobre ellos que:

«Tratados y alianza (...) están íntimamente ligados con la guerra entre los pueblos y representan (...) la continuación por así decir natural de toda guerra»¹¹⁵¹.

Los Tratados, en un contexto de hostilidades, suponen un pacto, un acuerdo entre dos partes como mínimo, cuya finalidad es reglamentar una situación nueva que ambas partes ponen en común y que se comprometen a llevar a cabo. En sentido político, el tratado es un instrumento político que vincula a ambas partes, que se comprometen a garantizar «la pervivencia de un

¹¹⁴⁸ Ibidem.

¹¹⁴⁹ Ibidem, p. 115.

¹¹⁵⁰ Véase M. Canovan, M., *A Reinterpretation of Her Political Thought*, pp.105-110

¹¹⁵¹ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 118.

nuevo mundo». La importancia y significación política de los tratados y las alianzas entre los pueblos reside en la idea de «vínculo duradero», éste es el significado que los romanos atribuían al concepto de ley.

La ley es, pues, un vínculo que une a los hombres a través de acuerdos, pactos mutuos excluyendo así la acción violenta que nada tiene que ver con la política. Además como bien nos recuerda Arendt: «Hacer ley, este vínculo duradero que sigue a la guerra violenta, está ligado a su vez al hablar y replicar, es decir, a algo que, según los griegos y romanos, estaba en el centro de todo lo político»¹¹⁵².

Ahora bien, llegados a este punto, conviene prestar atención a las diferencias que existían entre griegos y romanos con respecto a las leyes y la actividad legislativa, en relación con el lugar que ocupan éstas en el ámbito de la política. Para el pensamiento romano, las leyes y la actividad legislativa pertenecían al ámbito de lo político; por el contrario, para los griegos, la ley, el *nomos*, era una especie de «artificio humano». Y del mismo modo, la labor del legislador era la propia de una especie de artesano, arquitecto, al que se le encargaba la construcción de un objeto. La *lex* romana era un vínculo que unía a las personas, la ley instaure relaciones entre los hombres que comparten un mundo común.

La noción griega de ley es un «objeto artificial», no proviene ni del acuerdo ni del pacto, no surge de donde los hombres actúan y hablan, por lo tanto no pertenece al ámbito político. Se trata de algo anterior, como tal pertenece al ámbito pre-político. Arendt hace una analogía entre los muros de la ciudad y la ley: «Así como los muros de la ciudad, (...), deben ser construidos antes de que pueda haber una ciudad identificable en su figura y sus fronteras, del mismo modo la ley determina la fisonomía de sus habitantes, mediante la cual se destacan y distinguen de otras ciudades y sus habitantes. La ley es la muralla levantada y producida por un hombre, dentro de la cual se abre el espacio de lo propiamente político, en que muchos se muevan libremente»¹¹⁵³.

Límite, condición de vida, esencia, son la razón de ser de la ley. La validez de la ley se circunscribe a la vida de la *polis*, fuera de ella no tiene razón de ser. La ley preside un espacio sin violencia, un espacio común que los hombres comparten. Si bien la ley supone renunciar a la violencia, Arendt sostendrá que en la propia esencia de la ley hay violencia. ¿Y esto por qué? La ley en Arendt es un producto humano, un objeto, un artificio producido por el legislador, no proviene de la acción, sino de la producción, la cual implica ese elemento de violencia inherente a todo proceso de fabricación. Arendt afirmará a este respecto que: «La ley (...) ha surgido de la

¹¹⁵² Ibidem, p. 120.

¹¹⁵³ Ibidem, pp. 121-122.

producción, no de la acción; el legislador es igual que el urbanista y el arquitecto, no que el hombre de estado y el ciudadano. La ley produce el espacio de lo político y contiene por lo tanto lo que de violento y violentador tiene todo producir»¹¹⁵⁴.

Arendt subraya que el *nomos* griego como algo producido se enfrenta a la *physis* a lo que es natural. Encontramos, pues, en su pensamiento político-jurídico una cierta presencia del debate sobre la justicia y la ley, sobre la oposición entre *physis* (naturaleza) y *nomos* (convención) que estuvo ya presente en el centro de reflexión de los sofistas. Éstos defendían que todas las leyes, normas sociales, valores morales e instituciones políticas son fruto de la convención humana, y por tanto no derivan de la naturaleza, se oponían a la tesis del fundamento natural de las leyes y costumbres, y a su pretendido origen en una ley eterna u orden universal.

El término *physis* procede de la raíz indoeuropea *bhû* que en sánscrito significa nacer, producir algo, brotar, si tomamos este término del latín *nascor*, su significado es el de nacer, general. En su primera acepción, pues, el término *physis*, designa tanto el origen como el desarrollo del proceso de una cosa. Este término podríamos relacionarlo con la alusión que Arendt hace a los términos *archein* y *prattein*, términos que a su vez se relacionan ontológica y jurídicamente con las categorías de natalidad y de praxis desvelando, como ahora mismo veremos, una tensión entre lo que produce estabilidad, lo permanente, la ley y el carácter novedoso, de inicio, de comienzo propio de la *praxis*.

El término *nomos*, por su parte, se suele traducir por «costumbre», «convención», «ley», y su significado se relaciona con la artificialidad, con lo producido, dicho en términos arendtianos. El significado de artificialidad aplicado al término *nomos* esta presente ya en Empédocles y en los filósofos atomistas, Demócrito y Leucipo. En este sentido Arendt escribe que «en tanto que algo hecho, está en oposición a lo natural, lo cual no ha necesitado de ninguna ayuda, ni divina ni humana, para ser. A todo lo que no es naturaleza y no ha surgido por sí mismo, le es propia una ley que lo una cosa tras otra, y entre estas leyes no hay ninguna relación, como tampoco la hay entre lo sentado por ellas»¹¹⁵⁵

En Arendt, lo producido se caracteriza por su permanencia, su durabilidad, su objetividad; por el contrario, la *praxis* se caracteriza por la novedad, tal y como anteriormente hemos apuntado. Es, pues, en ese sentido conveniente, establecer las distintas relaciones que se dan en la tensión entre política y ley. Para ello traemos aquí la acertada tesis que sostiene el profesor Alfonso Ballesteros¹¹⁵⁶, y que nosotros hacemos nuestra, en la que afirma que: «el *nomos*, además de

¹¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 122.

¹¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 122

¹¹⁵⁶ Alfonso Ballesteros, «Arendt: La gran tradición. La tensión entre acción y derecho en Hannah Arendt», en *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, nº 6, marzo-agosto, 2014, pp. 279-311.

buscar la permanencia en la memoria de las hazañas de los ciudadanos, trata de compensar un problema que es común a todas las nociones de ley y a todos los pueblos». Y en este punto la autora aborda un tema central, que además constituye un problema en su pensamiento. La ley se enfrenta al hecho de que «cada nuevo nacimiento pone en peligro la continuidad de la comunidad política, porque con cada nuevo nacimiento nace potencialmente un mundo nuevo». A partir de aquí podemos ver como Arendt pone de manifiesto que la categoría de la natalidad se convierte en el fundamento ontológico de la praxis política, pues «con cada nuevo nacimiento nace potencialmente un mundo nuevo». Para Arendt, en la medida en que hemos nacido, somos un nuevo inicio en el mundo y, por ello, somos capaces de llevar a cabo también nosotros «nuevos inicios», acciones novedosas e inesperadas en el mundo en que vivimos»¹¹⁵⁷.

La relación dialéctica entre *praxis* y *lex* se pone de manifiesto cuando la acción con su capacidad de inicio y de comienzo trata de alumbrar un «mundo nuevo», y la ley, por el contrario busca permanencia, estabilidad y durabilidad en la *polis*.

También el significado y la importancia de los tratados y las alianzas que, como hemos dicho constituirán el origen de las leyes, es distinta para griegos y romanos en el ámbito de la política exterior. Para Arendt, el concepto de política exterior es de origen romano, la romanización es un fenómeno de política exterior, en ese sentido Arendt afirmará que «la política de los romanos empezó como política exterior»¹¹⁵⁸. En este contexto de tratados y alianzas y de la reflexión sobre la guerra y su significado político, con el cual iniciábamos el análisis del sentido de la política, se puede afirmar con Arendt que «la guerra no es el fin sino el comienzo de la política, de un nuevo espacio político surgido en un tratado de paz y alianza»¹¹⁵⁹. La política exterior del pueblo romano aspiraba a crear mediante tratados y alianzas una gran «*Societas Romana*». Para Arendt, con el advenimiento de los totalitarismos y la guerra de aniquilación total, se ha desprovisto a las guerras de «lo propiamente político». En ese sentido subrayará que «Si las guerra son otra vez de aniquilación entonces ha desaparecido lo específicamente político de la política exterior desde los romanos, y las relaciones entre los pueblos han ido nuevamente a parar a aquel espacio desprovisto de la ley y de la política que destruye el mundo y engendra el desierto»¹¹⁶⁰.

Arendt vuelve a echar mano de la metáfora para describir la situación de la destrucción y aniquilación del mundo como la de un desierto, donde el sofocante calor acaba por secar el agua de los oasis, lugares donde poder refrescarse del calor, donde poder respirar todavía el aire de la política. La oscuridad de la guerra de aniquilación total y la cegadora tempestad del fenómeno

¹¹⁵⁷ Ibidem.

¹¹⁵⁸ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 124.

¹¹⁵⁹ Ibidem.

¹¹⁶⁰ Ibidem, p. 129.

totalitario se impone a la luz, en la que todavía todo el mundo puede ser visto y oído, al espacio de convivencia y libertad de la esfera pública.

Los griegos, por su parte, tenían una forma distinta de concebir la guerra y la conclusión de ésta. En este sentido, me parecen muy ilustrativas las siguientes líneas del profesor Alfonso Ballesteros: «En concreto, la autora (Arendt) considera que el modo griego de concluir las guerras es especialmente terrible, por lo que habla de «la específica crueldad de la historia griega». A juicio de la autora, como los griegos desconocían tanto la práctica de llegar a acuerdos con los enemigos derrotados al modo romano como la de establecer un gobierno sobre estos al modo tradicional, se vieron abocados a la aniquilación de los enemigos como modo de concluir las guerras»¹¹⁶¹.

El fragmento 3D de *Introducción a la política*, se inicia de nuevo con una cuestión: ¿Tiene la política todavía algún sentido? Arendt, en su respuesta, dada en el siglo pasado, nos sitúa de lleno en el mismísimo siglo XXI, al afirmar que es la violencia y la destrucción del mundo, (recuérdese Ucrania, Irak, Siria, Somalia) y no la palabra, la deliberación, la discusión y el debate, lo que constituyen las experiencias políticas fundamentales. Evidentemente Arendt se refería a conflictos del siglo pasado y que aquí ya hemos citado. Así escribirá que: «Las guerras y las revoluciones, no el funcionamiento de los regímenes parlamentarios y los partidos democráticos, constituyen las experiencias fundamentales de nuestro siglo»¹¹⁶².

Arendt denuncia una y otra vez que se reduzca la *praxis a poiesis*, el poder a dominio, equiparando la *praxis* a la violencia. Si las guerras y las revoluciones, como dice Arendt, constituyen las experiencias políticas fundamentales, entonces la violencia en nuestro terreno de acción, lo cual puede traer consigo la pérdida de sentido de la política. Por consiguiente afirma que «estamos inclinados a equiparar acción política con acción violenta. Esta equiparación puede ser funesta porque en las circunstancias actuales lo único que puede derivarse de ella es que la acción política acabe por no tener sentido»¹¹⁶³. Entender la acción política en términos de acción violenta, supone reducir la política a una racionalidad medios-fines, identificando poder con dominio; es decir, el poder requerirá de una serie de instrumentos violentos para alcanzar su fin: el dominio.

Arendt distinguirá en toda acción política fin, meta, sentido y principio. El sentido de una cosa es inherente a ella y se mantiene mientras dura la acción. El sentido de la acción es lo que permite comprender por qué ocurre y por qué se ha desarrollado de un modo y no de otro, el fin

¹¹⁶¹ Alfonso Ballesteros, «Arendt: La gran tradición. La tensión entre acción y derecho en Hannah Arendt», pp. 279-311.

¹¹⁶² Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 124.

¹¹⁶³ *Ibidem.*, p. 124.

es aquello que se persigue, «sólo hace su aparición en la realidad cuando la actividad que lo creó ha llegado a su término», las metas nos proponen, dice Arendt, criterios de valoración de la acción. Por último, está el motivo, aquello que pone en marcha una acción. Siguiendo a Montesquieu, Arendt le llamará principio de acción.

Para Arendt, los principios de acción no son los mismos en las distintas formas de gobiernos ni en las diversas épocas históricas. Arendt, a partir del análisis que Montesquieu realiza de los principios de acción y las distintas formas de gobierno, elabora su propia clasificación de principios y formas de gobierno. Montesquieu, en *El espíritu de las leyes*, afirma que cada forma de gobierno tiene un principio fundamental que la pone en movimiento. El principio fundamental de la monarquía es el honor que entraña ese afán por distinguirse. En la república, de acuerdo con Montesquieu, será la virtud, entendida como virtud política, como patriotismo, el principio motor fundamental. Por último, en la tiranía, el temor es el principio que inspira la acción.

Arendt, sin embargo, esboza una nueva clasificación de formas políticas de gobierno: el reino, la aristocracia y la república.

De acuerdo con Arendt, la clasificación de las formas políticas de gobierno se encuentra en experiencias políticas de la Antigüedad. La primera de estas formas de gobierno es el reino que podemos encontrar en la etapa de los grandes héroes. En ella, la figura del rey no es la de un tirano dominador, sino la de un *primus inter pares*, el primero entre sus iguales. La acción es el principio fundamental de esta primera forma de gobierno. La segunda forma de gobierno se ubica en la aristocracia de la polis, en ésta, la experiencia fundamental es la distinción mediante la que cada ciudadano se manifiesta mediante el discurso y la acción ante los otros, se «revela» un quién ante los demás miembros de la polis. Frente al héroe y sus acciones de la época de las grandes gestas bélicas que cantan los poetas e historiadores, frente al modelo de acción agonal la forma política de la aristocracia nos desvela un nuevo héroe y una nueva acción: el ciudadano y la deliberación. El modelo deliberativo, el campo de batalla y el campamento se trasladan al ágora de la polis. Por último, la tercera forma política, que se basa en el modelo de la república romana en la que el fin era el interés común, frente a los intereses particulares, Para Arendt, esta forma de gobierno parece ser la más duradera por que encuentra su fundamento en la igualdad y las leyes¹¹⁶⁴.

Tras examinar las distintas formas de gobierno, se mostrará partidaria de lo que denomina un «gobierno mixto», que Arendt entiende el gobierno mixto como el resultado de relacionar los

¹¹⁶⁴ Véase Alfonso Ballesteros, «Arendt: La gran tradición. La tensión entre acción y derecho en Hannah Arendt», pp. 279-311.

tres principios de acción de las distintas formas de gobierno: la acción, la distinción y la igualdad. Así, de acuerdo con Arendt, el gobierno mixto no significa otra cosa que la integración de «las tres experiencias fundamentales que caracterizan a los hombres en la medida en que viven juntos y existen en pluralidad». La apuesta por el llamado «gobierno mixto» pone de manifiesto que para Arendt la forma política de gobierno debe integrar los tres principios de acción: la acción pura, la igualdad y la distinción¹¹⁶⁵.

Arendt concluye el análisis de este fragmento 3D reelaborando las preguntas por el sentido de la «Las preguntas que vibran en la que marcó nuestro punto de partida son: Primero. ¿Tiene la política todavía algún fin? (...) Segundo. ¿Hay todavía en el campo de lo político metas en virtud de las cuales podamos orientarnos confiadamente? (...) Tercero. ¿No es la acción política, al menos en nuestro tiempo, precisamente una muestra del fallo de todos los principios, de manera que, en vez de proceder de uno de los muchos orígenes posibles de la convivencia humanas y alimentarse de sus profundidades, más bien se deja llevar por ellos en múltiples direcciones, elogiando hoy siempre lo contrario de lo que ayer sucedió?...»¹¹⁶⁶

Tras formular estas cuestiones, que Arendt tilda de «retóricas o exclamativas», nos advierte de la imposibilidad de dar respuesta a ellas, dado que la formulación de las mismas se encuentra en el marco de una tradición caracterizada y determinada por una racionalidad de medios fines, donde la acción política se halla bajo la categoría de la violencia.

Sostiene que el sentido de la política, aquel que remite a los contenidos de la misma, no han sido tenidos en cuenta desde la antigüedad clásica. La pregunta por el sentido, según Arendt, se ha reducido a la pregunta por los fines y las metas de la política; de ahí que convenga clarificar la diferencia entre fines, metas y sentido de la política, por lo que Arendt escribirá que: «Fines, metas y sentido de las acciones son tan poco idénticos entre ellos que en una misma acción podrían caer en unas contradicciones tales que precipitarían a los propios agentes a difícilísimos conflictos y envolverían a los futuros historiadores, encargados de explicar fielmente lo acontecido, en infinitas disputas interpretativas»¹¹⁶⁷.

La experiencia política a lo largo de la tradición ha pensado la acción política bajo las categorías de medios-fines, bajo las categorías de poder, de dominio, de dominar y ser dominado, de coaccionar y ser coaccionado, lo que nos puede llevar a concluir que bajo este modelo, la acción política se concibe como una acción violenta.

¹¹⁶⁵ Véase Alfonso Ballesteros, «Arendt: La gran tradición. La tensión entre acción y derecho en Hannah Arendt», pp. 279-311.

¹¹⁶⁶ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 135.

¹¹⁶⁷ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 137.

Política interior, política exterior, guerra, tratados y alianzas, relaciones internacionales, son categorías que nos ayudan a determinar el sentido de la política. En ese contexto y en contra de lo que afirmaba Clausewitz de que «la guerra es la continuación de la política por otros medios», Arendt sostendrá que la astucia ha sustituido a la violencia, y la política se convierte ahora en una continuación de la guerra por otros medios.¹¹⁶⁸

7. El republicanismo cívico arendtiano

La importancia de la propuesta política de Hannah Arendt reside en la necesidad de repensar la política moderna y contemporánea a la luz de los dos grandes imaginarios político-jurídicos: el mundo clásico (Grecia y Roma) y el mundo moderno (Revolución Francesa y Revolución Norteamericana).

El pensamiento político de Hannah Arendt podríamos situarlo en el marco de un «republicanismo cívico». Dentro de esta corriente de pensamiento político encontramos un republicanismo de corte clásico (Aristóteles, Polibio, Cicerón), un republicanismo moderno (Salutati, Vergerio, Barbaro, Palmieri, Bruni). No podemos olvidar dentro del republicanismo moderno a Maquiavelo y a los Padres Fundadores de la república norteamericana. Por último, el republicanismo contemporáneo o neorepublicanismo que en permanente diálogo con el legado clásico del republicanismo se alza como alternativa a las corrientes neoliberales (Pocock, Skinner, Pettit, Habermas). Si bien cada una de estas corrientes que acabamos de citar presentaría unas características propias, es posible encontrar una serie de tesis que defenderían todas, y que además, recoge el pensamiento político de Hannah Arendt¹¹⁶⁹. Estas tesis son:

1. Comunidad política como una comunidad de hombres libres e iguales, pero diferentes. Se trata de una «pluralidad de iguales».
2. El bien común es un bien plural que requiere de la participación de todos, no se trata de un bien particular que busca satisfacer las necesidades individuales.
3. La felicidad entendida como «vida buena» sólo es posible alcanzarla en la participación de los asuntos públicos.
4. Necesidad de una educación centrada en las virtudes cívicas. La educación es clave en la formación de ciudadanos activos, ciudadanos críticos que participan en la construcción de una sociedad justa.
5. Defensa de las virtudes cívicas: el valor, la prudencia, la moderación, la justicia, la amistad, la disciplina, el amor a la república, etc.
6. El ciudadano entendido como titular de derechos y deberes.

¹¹⁶⁸ Ibidem, p. 138.

¹¹⁶⁹ Véase Cristina Sánchez., *Estar (políticamente) em el mundo*, Batiscafo, 2015.

7. Necesidad de repensar las dimensiones de la ciudadanía.
8. Primacía del *bíos politikós*. De acuerdo con Arendt, el *bíos politikós* que se opone al *bíos teoretikós* implica el discurso (*léxis*) y la acción (*praxis*).
9. Frente al modelo bélico de entender la política (C. Schmitt), Arendt estaría más cerca del modelo deliberativo, del modelo del ágora (J. Habermas)
10. Principios que han de regir el movimiento asambleario: *isonomía, isegoría y koinonía*.
11. La política requiere de un espacio de aparición: la esfera de lo público.
12. Frente a un poder vertical se reivindica el poder horizontal
13. El poder se entiende «como la capacidad de actuar concertadamente», como contrapuesto a la fuerza y a la violencia. El poder es plural, un «fenómeno colectivo plural», la violencia, por su parte, es singular. El poder exige la presencia de los otros, de la comunidad política; la violencia destruye el poder, elimina la intersubjetividad.
14. La libertad como participación en la esfera pública se opone a la tiranía.
15. Autogobierno.
16. Autonomía de la política
17. La acción como categoría política es entendida como *praxis*, como una acción que tiene el fin en sí misma; por lo tanto, distinta de la producción (*poíesis o techné*)

En cuanto al pensamiento jurídico de Hannah Arendt, podemos destacar las siguientes ideas:

1. El punto de partida de Arendt, la fenomenología-hermenéutica de corte existencialista, le lleva a rechazar una comprensión del derecho en términos lógico-matemáticos.
2. Rechazo de la necesidad de justificar las leyes en un absoluto.
3. Rechazo de la fundamentación de los derechos humanos en la naturaleza o en la historia. La legalidad del totalitarismo encontró su fundamentación en las leyes que provenían de la naturaleza o de la historia.
4. El derecho que reclama su atención es el «derecho a tener derechos», el derecho a pertenecer a la comunidad política, a no ser expulsados del mundo.
5. En ese sentido, desde el punto de vista de la Declaración de los Derechos Humanos, el «derecho a tener derechos» presenta dos dimensiones: el derecho como sujeto político, como ciudadano a pertenecer a la comunidad política, y el derecho que todo hombre tiene por el mero hecho de ser hombre a pertenecer a la humanidad.
6. La ciudadanía constituye para Arendt el primer derecho fundamental, su privación (apátridas) afecta de forma directa a su condición humana. Para Arendt, el fundamento de los derechos humanos se encuentra en la convención.
7. El debate entre “*physis*” y “*nomos*”, entre naturaleza y convención está presente en su pensamiento jurídico. Para nuestra autora, el “*nomos*” es un producto humano, el *nomos*

se relacionan con el mundo como «artificio humano». La *lex* se vincula con lo que Arendt denomina el «entre».

8. La distinción entre «civilización» y «barbarie» es la lectura moderna de las relaciones entre «*physis*» y «*nomos*»
9. Lo jurídico y lo político son dos esferas distintas en el pensamiento de Arendt.
10. La tensión entre la estabilidad el «espíritu de novedad» expresa la relación entre derecho (estabilidad) y política (novedad)
11. El «derecho a tener derechos» se vincula con la categoría de la acción y la de natalidad, en tanto que se refiere a la capacidad de inicio, de comienzo.

Antes de finalizar este punto conviene hacer algunas matizaciones. Con respecto al modelo de democracia que Arendt defiende, el modelo de democracia participativa que encuentra sus fundamentos en la *polis* griega, no debemos olvidar que el modelo griego de democracia directa es susceptible de algunas críticas si lo comparamos con el modelo de democracia representativa. En primer lugar, la participación ciudadana es excluyente frente a la ciudadanía moderna que es incluyente. En segundo lugar, la libertad es entendida como participación en los asuntos públicos, pero sólo (y en esto radica la crítica) de aquellos que tienen la condición de ciudadanos, frente a la modernidad que entiende la libertad como titularidad de derechos y deberes. En tercer lugar, y en relación con lo anterior, en el modelo clásico la libertad sólo es posible en la esfera de lo público; con la llegada de la modernidad es algo propio del sujeto individual. La libertad pasa de la esfera pública a la esfera privada. En cuarto lugar, en el modelo ateniense el ciudadano participa directamente en los asuntos públicos; en el modelo representativo, el ciudadano delega el poder, delega su soberanía a sus representantes. No obstante, este modelo de democracia representativa ya está presente en el pensamiento romano.

En Roma, la ciudadanía hay que entenderla en este contexto de democracia representativa donde el pueblo con su participación delega su poder. En Roma el ciudadano ya no se entiende como aquel que participa en los asuntos públicos, sino el que es titular de derechos y deberes. El ciudadano adquiere un status jurídico que el estado ha de garantizar y proteger. Como vemos se trata de una ciudadanía menos excluyente. Pasamos de un ciudadano que participa de forma directa en la *polis* a un ciudadano que tiene reconocido un status jurídico que la *civis* romana tiene que proteger.

La modernidad tampoco está exenta de críticas. Con la llegada de la modernidad la ciudadanía incluyente adquiere distintos significados. Así en el marco del Estado absoluto y del desarrollo de la teoría de la soberanía, el ciudadano es considerado como un súbdito (Hobbes). El liberalismo democrático entenderá la noción de ciudadano como un titular de derechos naturales: vida, libertad y propiedad (Locke). Rousseau defenderá la idea de una educación para la participación cívica. Las teorías liberales del contrato social encuentran su legitimidad en la

idea de consenso. Kant por su parte, defenderá una educación política para la ciudadanía. La discusión, la deliberación y el debate propio del modelo clásico de entender la política como acción, como praxis, deja paso a la política como cálculo, previsión, competencia y productividad, en definitiva como *poiesis* o *techné*; por su parte, el estado, la comunidad política, la *polis* se convierte en sociedad, en mercado.

En la actualidad, las democracias de masas han transformado el estado en un gran mercado donde los ciudadanos se han convertido en grandes consumidores ávidos de seguridad, de placer y bienestar individual, aun a costa de su propia libertad. El hombre-masa, caracterizado por las notas de superfluidad, aislamiento, soledad, se convierte en el nuevo inquilino de las sociedades atomizadas resultado de un producto neoliberal. La sociedad, «lo social» que ha convertido el estado en una gran administración económica burocráticamente organizada se presenta como la solución a los problemas de producción, de trabajo, de consumo, de satisfacción y mantenimiento de las necesidades básicas para la vida. La pregunta es obvia ¿es posible la *polis*? La respuesta reza expuesta en el título de este trabajo: la *polis* imposible.

CAPÍTULO X. LAS CATEGORÍAS POLÍTICAS DE LA VITA ACTIVA. UN INTENTO DE RECAPITULACIÓN DEL PENSAMIENTO ARENDTIANO

1. *Vita activa (...) y vita contemplativa (...)*

En este capítulo pretendo analizar las principales categorías políticas arendtianas desde las que es posible pensar su crítica a la modernidad.

Como hemos tenido ocasión de mostrar, el punto de partida de la reflexión de Hannah Arendt no es la naturaleza humana, sino la condición humana. La concepción arendtiana del hombre y su insoluble unión a una dimensión público-política, para algunos, constituye una de las más originales aportaciones de su pensamiento¹¹⁷⁰. Hannah Arendt «es tajante en su distinción entre la cuestión relativa a la naturaleza humana y la interrogación sobre su «condición». Una condición que no puede transformarse mientras siga presente en la tierra, y se caracteriza por su «apertura al mundo»¹¹⁷¹. Su concepto de «naturaleza humana» puede resultar «problemático» y «problematizador». Por ello conviene distinguir entre «naturaleza humana» y «condición humana»

El término griego *physis* ha sido traducido por naturaleza. El debate entre *physis* y *nomos*, entre naturaleza y convención se inicia en la llamada ilustración griega para distinguir entre aquello que tiene un modo de ser que le es propio y aquello cuyo ser, o modo de ser ha sido determinado por convención (ley natural- ley positiva).

Aristóteles sostiene que existen varios sentidos del término «naturaleza»: la generación de lo que crece; elemento primero de donde emerge lo que crece; el principio del primer movimiento inmanente en cada uno de los seres naturales en virtud de su propia índole; elemento primario del que está hecho un elemento; la realidad primera de las cosas.¹¹⁷² Según estas definiciones, podemos entender por «naturaleza»: un principio del ser, un principio del movimiento, un elemento componente. Sin embargo, Aristóteles no advierte de que todas estas afirmaciones tienen algo en común: la naturaleza es «la esencia de los seres que poseen en sí mismos el principio del movimiento»¹¹⁷³. Naturaleza es «un principio y una causa de movimiento y de reposo para la cosa en la cual reside inmediatamente por sí y no por accidente»¹¹⁷⁴.

¹¹⁷⁰ Manuel Cruz, (compilador). *El siglo de Hannah Arendt*, Paidós, Barcelona, p. 119.

¹¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 119-120.

¹¹⁷² Aristóteles., *Metafísica.*, Δ 4, 1014 b 16-1015 a 12.

¹¹⁷³ Aristóteles., *Metafísica.*, Δ 4, 1015 a 13.

¹¹⁷⁴ Aristóteles., *Física.*, II 1, 192 b 20.

Lo que existe por naturaleza se contrapone a lo que existe por otras causas, por ejemplo a lo producido por el arte (*techne*)¹¹⁷⁵. Frente a este término, Arendt prefiere hablar de «condición humana».

En la filosofía griega el hombre es parte de la naturaleza. El hombre es un microcosmos dentro del universo que es un macrocosmos. Por tanto, la estructura del hombre será la misma que la del mundo. La naturaleza humana está relacionada con la estructura del mundo. La idea de orden y jerarquía es una constante en el pensamiento del estagirita. La concepción antropológica de Aristóteles está en relación con su concepción cosmológica. Por tanto, para conocer la *physis* humana deberemos conocer cómo es el cosmos. Aristóteles sostiene que: «la naturaleza es principio de movimiento de los seres naturales, inmanente a ellos, en cierto sentido, en potencia o acto»¹¹⁷⁶.

Teleología y unidad de la materia caracterizan las notas que caracterizan la naturaleza. Del mismo modo, la teoría hilemórfica define al hombre como compuesto de materia (cuerpo) y forma (alma). Aristóteles, al igual que toda la tradición presenta al hombre como una sustancia compuesta de cuerpo y alma. La concepción antropológica de Aristóteles pretende salvar el dualismo antropológico de su maestro Platón y entiende que el hombre es una unidad esencia. El alma conforma la materia en un cuerpo vivo humano. El cuerpo sólo por el alma es precisamente un cuerpo vivo¹¹⁷⁷. La teoría hilemórfica sostiene que el alma es la forma del cuerpo, es su principio esencial y constitutivo, que configura la materia para convertirla en un cuerpo humano vivo. El cuerpo es la materia que recibe la determinación para ser único e individual. El hombre es entendido como compuesto de materia y forma, pero lo que realmente hace al hombre ser lo que es, es decir, lo que conforma al ser humano es su forma.

Para Aristóteles, el alma es principio de vida y de conocimiento, el alma humana es un alma racional. Así, el hombre es un animal que posee *lógos*. El hombre es ante todo un ser racional, un ser social, un ser con capacidad de decir, de comunicar, de conocer.

Según Aristóteles todos los seres vivos tienen alma, pero el ser más elevado del universo es el que tiene un alma más elevada, la que es racional, y esa es precisamente la del hombre, su esencia. Aristóteles ve en el *lógos* la esencia del hombre. Cuerpo y alma constituyen una única sustancia y tienen entre sí la misma relación que la materia y la forma. Pero lo que distingue al

¹¹⁷⁵ *Ibid*, II 1, 192 b, 18.

¹¹⁷⁶ Aristóteles, *Metafísica*, V 4, 1015 a 13-19. En el libro II de la Física afirma: «Todo ser natural posee en sí mismo un principio de movimiento y de reposo [...] lo que parece indicar que la naturaleza es el principio o causa del ser movido o del estar en reposo de las cosas en que se encuentra primariamente, en virtud de sí misma y no accidentalmente [...] El segundo sentido de naturaleza será la forma y la esencia en todas las cosas que poseen un principio de movimiento».

¹¹⁷⁷ Aristóteles, *De Anima*, II 1, 412 a 20- 413 a 4.

hombre del resto de seres vivos es la característica principal de su alma, la racionalidad. Por su lógos, el hombre busca racionalmente su fin. Pero, ¿cuál es ese fin al que tendemos por naturaleza? ¿Cuál es el fin último al que se ordenan el resto de bienes? La felicidad. Pero, ¿en qué consiste la felicidad? La felicidad para Aristóteles es la actividad del alma conforme a la virtud. La felicidad consiste en vivir bien y obrar bien¹¹⁷⁸.

El vivir bien y el obrar bien es lo que diferencia la vida animal de la vida humana. Vivir bien significa actuar, decidir. Pero ese vivir y obrar bien viene determinado por la capacidad racional del hombre, por su *lógos*.

Mediante el *lógos*, el hombre conoce y manifiesta la justicia. Como ya se citó: «la naturaleza no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene don de palabra. Mientras que la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los animales, el poder de la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre que sólo él tiene sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y de la participación comunitaria de los seres vivos que poseen este sentido constituyen la familia y la polis»¹¹⁷⁹.

Las características del hombre sirven a Aristóteles para articular su filosofía práctica. Ahora bien, lo que determina la ética y la política es precisamente el lógos, que hace del hombre un ser social que no puede vivir en soledad. Esto nos lleva a ver como ética y política están íntimamente unidas.

Frente a la idea de «naturaleza humana» que sostiene el estagirita, —escribe Arendt— que: «La condición humana abarca más que las condiciones bajo las que se ha dado la vida al hombre. Los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia»¹¹⁸⁰. Es importante subrayar que si bien estas condiciones restringen la libertad del ser humano, no la anulan, de ahí que sea preciso que distingamos entre «estar condicionado» y estar determinado».

«Estar condicionado» es distinto de «estar determinado», «estar condicionado significa que no se tiene libertad absoluta, pero que tenemos la suficiente libertad para ser responsables de nuestros actos, por el contrario, «estar determinado» significa negar absolutamente la libertad. Sigue Arendt diciéndonos: «Además de las condiciones bajo las que se da la vida en la Tierra, y en parte fuera de ellas, los hombres crean de continuo sus propias y autoproducidas condiciones que, no obstante su origen humano y variabilidad, poseen el mismo poder condicionante que las

¹¹⁷⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I 7, 1097 b 23-1098 a 18.

¹¹⁷⁹ Aristóteles, *Política.*, I 1, 1253 a 2-18.

¹¹⁸⁰ Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 23.

cosas naturales»¹¹⁸¹. Arendt parece sostener la imagen de un «hombre creador», un «homo faber» de las condiciones de su propia existencia. «Cualquier cosa que toca o entra en mantenido contacto con la vida humana asume de inmediato el carácter de condición de la existencia humana»¹¹⁸².

Rescatando la idea con la que hemos iniciado la discusión, conviene recordar la insistencia de Arendt en no confundir la «condición humana» con la «naturaleza humana». «Para evitar el malentendido: la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana»¹¹⁸³. Arendt afirma que parece que fue San Agustín, el primero que consideró, «el problema de la naturaleza humana», se sostiene aquí que los intentos por definir ¿Qué es el hombre?, terminan remitiendo a Dios¹¹⁸⁴. La pregunta clave no es la pregunta por el qué, que lógicamente nos remitiría a una respuesta «esencialista» o «substancialista»; sino por el quién, pues es esta cuestión la que nos remite al ámbito de la acción y el discurso, que es el lugar donde se revela la identidad del agente, la narratividad de la acción¹¹⁸⁵.

Por lo demás, la noción *vita activa* ha de ser pensada en relación con la expresión *vita contemplativa*.

La expresión *vita activa*, en Arendt, se refiere a tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Define cada una de ellas de la siguiente manera:

«Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la vida»¹¹⁸⁶.

«Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un “artificial” mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites alberga cada una de las

¹¹⁸¹ Ibidem, p. 23.

¹¹⁸² Ibidem, p. 23.

¹¹⁸³ Ibidem, pp. 23 y 24.

¹¹⁸⁴ Ibidem p. 24.

¹¹⁸⁵ Véase en Anabella Di Pego, «La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur» en *Revista de Filosofía y teoría política*, 43, pp.45-78.

¹¹⁸⁶ Ibidem, p. 21.

vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad»¹¹⁸⁷.

Por último, «la acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de las cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*- de toda la vida política»¹¹⁸⁸.

Las tres actividades y sus correspondientes condiciones están relacionadas con nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad. La labor asegura la vida de la especie, el trabajo y su producto concede permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal. La acción crea la condición para el recuerdo. Labor, trabajo y acción están relacionados con la natalidad. La acción mantiene la relación más estrecha con la natalidad, posee la capacidad de *initium*, de comenzar algo nuevo, de actuar; la acción es la actividad política por excelencia y tiene su origen en el término griego *arjé*.

El objetivo principal de la investigación de los filósofos presocráticos era el *arjé*, la naturaleza o *physis*. El *arjé* era el principio o esencia última de todas las cosas. Naturaleza y *physis* son sinónimos de *arjé*. En el sentido que aquí nos ocupa, el de *initium*, de comenzar algo nuevo, de actuar, encontramos la siguiente analogía: el término *physis* viene del verbo griego en infinitivo *fei* que significa nacer, crecer, desarrollarse, salir hacia fuera, es decir, indica una fuerza interna que impulsa a crecer y desarrollarse. Los filósofos presocráticos buscaban esa fuerza que tiene la naturaleza de las cosas y del Universo que las hace nacer, desarrollarse y morir.

La *vita activa* en Arendt hace referencia a la acción, es lo propio del político; la *vita contemplativa* hace referencia a la contemplación, que es lo propio del filósofo.

La *vita activa* ha sido considerada inferior a la *vita contemplativa*, que nos pone en contacto con lo eterno, lo trascendente, nos aleja del mundo de los asuntos humanos. La contemplación se alcanza a través del aislamiento, la soledad. La contemplación de la verdad sólo es posible en absoluta quietud. Mientras que la *vita contemplativa* nos aleja de la pluralidad, de la esfera de lo público, de lo común, de la política y nos pone en relación con la unidad, la eternidad, la inmortalidad y la trascendencia, la *vita activa* quiere alcanzar la inmortalidad, huir del olvido.

¹¹⁸⁷ Ibidem, p. 21.

¹¹⁸⁸ Ibidem, p. 22.

En este sentido Arendt nos dice que: «la forma de vida activa es «laboriosa», la contemplativa es pura quietud; la activa se despliega en público, la contemplativa en el «desierto»; la activa se consagra a «la necesidad del prójimo», la contemplativa a la «visión de Dios»¹¹⁸⁹. Seguidamente nos cita a Hugo de San Victor¹¹⁹⁰. (Duae sunt vitae, activa et contemplativa. Activa est in labore, contemplativa in requie, Activa in publico, contemplativa in deserto. Activa in necessitate proximi, contemplativa in visione Dei)¹¹⁹¹.

Arendt contrapone ambos tipos de vida, destacando aquello que le llamó especialmente la atención: «Lo que me interesó de la vida activa era la noción contraria de completa quietud de la vida contemplativa resultaba tan abrumadora que, en comparación con esta calma, desaparecían las demás diferencias entre las distintas actividades de la *vita activa*»¹¹⁹². No se cansa de repetir una y otra vez que no se considera un filósofo: «yo no pertenezco al círculo de los filósofos. Deseo mirar la política, por así decirlo, con los ojos despejados de cualquier filosofía»¹¹⁹³. De esta afirmación podemos extraer dos ideas: por un lado, el rechazo de una tradición de la filosofía occidental que conocía bien, y por otro lado, una vindicación de la política. Al respecto Arendt apunta: «La mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo»¹¹⁹⁴.

Para Arendt, la filosofía occidental prima la vida contemplativa frente a la vida activa, ha entendido el pensar como una actividad superior al actuar, la actividad de pensar requiere la distancia, el alejamiento del mundo sensible, del mundo de las apariencias, de las opiniones, en definitiva de la esfera pública. El pensar es concebido como retirada del mundo común, de todo lo visible. El filósofo reduce la pluralidad a la unidad.¹¹⁹⁵

En una conferencia pronunciada en 1957 en torno a las tres actividades de la condición humana se preguntaba por la vida activa en los siguientes términos: «Mi pregunta es la siguiente: ¿En qué consiste una vida activa? ¿Qué hacemos cuando actuamos? Al formular esta pregunta presupondré la validez de la vieja distinción entre una *vita contemplativa* y una *vita activa*, que encontramos en nuestra tradición de pensamiento filosófico y religioso hasta el umbral de la Edad Moderna, y presupondré también que cuando hablamos de contemplación y acción no sólo hablamos de ciertas facultades, sino también de dos formas distintas de vida»¹¹⁹⁶.

¹¹⁸⁹ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 32.

¹¹⁹⁰ Hugo de San Victor.

¹¹⁹¹ *Ibidem*, p. 32.

¹¹⁹² *Ibidem*, p. 33.

¹¹⁹³ Véase la entrevista televisada que le hizo Günter Gauss el 28 de octubre de 1964.

¹¹⁹⁴ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 242.

¹¹⁹⁵ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 30.

¹¹⁹⁶ Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1985, p. 89.

Dice Arendt que la expresión *vita activa* está cargada de tradición¹¹⁹⁷. El punto de partida de ésta se encuentra en el proceso y posterior condena de Sócrates, el conflicto entre filosofía y política, entre el hombre sabio y el hombre prudente, entre el filósofo y la *polis*. «El abismo entre filosofía y política se abrió históricamente con el juicio y la condena de Sócrates, [...]. Nuestra tradición de pensamiento político comenzó cuando la muerte de Sócrates hizo que Platón perdiera la fe en la vida dentro de la polis [...]. El hecho de que Sócrates no hubiese sido capaz de persuadir a los jueces acerca de su inocencia y sus méritos, [...] hizo que Platón dudara de la validez de la persuasión»¹¹⁹⁸.

Pensamiento y acción, teoría y praxis han sido pensados por la tradición como dos modos de vida separados. Para Arendt: «Los varios motivos de compromiso activo en las cosas de este mundo, por un lado, y el pensamiento puro que culmina en la contemplación, por el otro, corresponden a dos preocupaciones humanas distintas, ha sido manifiesto desde que «los hombres de pensamiento y los de acción empezaron a tomar diferentes sendas»¹¹⁹⁹, esto es desde que surgió el pensamiento político de la escuela de Sócrates»¹²⁰⁰.

En mi opinión, para Arendt, la vida del espíritu posibilita la vida activa, constituye su condición de posibilidad.

La tradición del pensamiento filosófico, teológico y científico de Occidente ha considerado la actividad teórica (filosofía) superior a la actividad práctica (política). La metafísica occidental desde Parménides hasta Nietzsche pasando por Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Marx, etc., consideró la superioridad de la *vita contemplativa* frente a la *vita activa*, el conocimiento frente a la acción.

Desde un punto de vista ontológico, Parménides, en el proemio de un poema de sabor mítico, nos da a entender lo que debe considerarse una «revelación» filosófica. La idea fundamental del poema nos dice que existen dos vías o caminos: la vía de la verdad, la vía del ser, de la unidad, de lo que es, en la que el propio Parménides expone su doctrina filosófica, y la vía de la opinión, de la *doxa*, de la falsedad, de la apariencia, del no-ser». «Desde Parménides hasta el fin de la filosofía, todos los pensadores coincidían en que, para tratar estas cuestiones, el hombre debía separar su espíritu de los sentidos, tanto del mundo ofrecido por ellos, como de las sensaciones»¹²⁰¹.

¹¹⁹⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 25.

¹¹⁹⁸ Hannah Arendt, *La promesa de la política*, paidós, Barcelona, 2008, p. 44.

¹¹⁹⁹ Véase F. M. Cornford, “*Plato’s Commonwealth*”, *Unwritten Philosophy* (1950), p. 54.

¹²⁰⁰ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 30.

¹²⁰¹ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 39.

En la misma línea se expresa Platón en «la alegoría de la caverna», donde expone su teoría de las ideas, Platón distingue dos mundos: el mundo sensible caracterizado por el devenir, el cambio, la pluralidad, la mortalidad, la contingencia, etc., se trata de un mundo de apariencias, de sombras, de opiniones, de falsedad, es el mundo de los asuntos humanos. Por otra parte, el mundo inteligible o mundo de las ideas se caracteriza por la eternidad, la inmutabilidad, el ser, la necesidad, etc. Se trata del mundo verdadero, el mundo que ha de alcanzar aquel que pretenda gobernar la polis, el filósofo-rey. En la antigua discusión metafísica entre Ser (auténtico) y (la mera) Apariencia, para descubrir si algo es verdadero, el filósofo debe salvar el mundo de las apariencias.¹²⁰² Del mismo modo distingue entre el conocimiento sensible u opinión (*doxa*) y el conocimiento inteligible o ciencia (*episteme*). La contemplación de las ideas, del orden del ser, es necesaria para las tareas de gobierno. La *vita activa*, la política se subordina a la *vita contemplativa*, a la filosofía.

Sin embargo, para Arendt, la *doxa* no significaba conocimiento falso o aparente sino que: «La palabra *doxa* no significa meramente opinión, sino también esplendor y fama. Como tal está en relación con el espacio político, que es la esfera pública en la que cada cual puede aparecer y mostrar quién es. Declarar la propia opinión guardaba relación con ser capaz de mostrarse uno mismo, de ser visto y oído por los demás. Para los griegos éste era el gran privilegio ligado a la vida pública y lo que faltaba en la privacidad del hogar; donde ni se es visto ni se es oído por los demás»¹²⁰³.

Por su parte, Aristóteles, en *Ética a Nicómaco*, distingue cuatro vidas:

1. «La voluptuosa (*biòs apolaustikós*)»¹²⁰⁴, centrada en el placer;
2. «La crematística (*biòs khrematistès*)»¹²⁰⁵, centrada en la riqueza;
3. «La política (*biòs politikós*)»¹²⁰⁶, centrada en la acción, en la praxis;
4. «La contemplativa (*biòs theorétikós*)»¹²⁰⁷, centrada en la actividad teórica, en la *sophía*, en la contemplación.

En Aristóteles, la felicidad es entendida como *sophía*, sabiduría, como contemplación. Representa por tanto, un modo de vida totalmente alejado de la vida política, ni tan siquiera de la vida pública. En este sentido, la búsqueda de la felicidad supone la retirada de la esfera pública, de la esfera política, de los asuntos humanos. Aristóteles prima la vida conforme a la sabiduría (*vita contemplativa*) frente a la *praxis* (*vita activa*)¹²⁰⁸, en este sentido dice Arendt:

¹²⁰² Ibidem, p. 47.

¹²⁰³ Hannah Arendt, *La promesa de la política*, p. 54.

¹²⁰⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1095b17.

¹²⁰⁵ Ibidem, 1096a5-6.

¹²⁰⁶ Ibidem, 1095b18.

¹²⁰⁷ Ibidem, 1095b19.

¹²⁰⁸ Ibidem, 1178a8-9.

«Aristóteles distinguió tres modos de vida (*bioi*) que podían elegir los hombres, o sea, con plena independencia de las necesidades de la vida y de las relaciones que originaban. [...] Esas tres formas de vida tienen en común su interés por lo «bello», [...]: la vida del disfrute de los placeres corporales en la que se consume lo hermoso; la vida dedicada a los asuntos de la polis, en la que la excelencia produce bellas hazañas y, por último, la vida del filósofo dedicada a inquirir y contemplar las cosas eternas...»¹²⁰⁹.

San Agustín, al modo platónico distinguió «dos ciudades». Dice así el texto agustiniano:

«Dos amores fundaron dos ciudades: el amor propio hasta el desprecio de Dios fundó la ciudad terrena. Y el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo fundó la ciudad celestial...»¹²¹⁰. En la ciudad terrena se encuentra la *vita negotiosa o actiosa*, en la ciudad celestial reside la *vita contemplativa*, la *visio Dei*. La misma crítica que realiza Nietzsche a la metafísica platónica es válida para la metafísica cristiana a la que Nietzsche llama «platonismo para el pueblo».

Arendt afirma que la expresión *vita activa* se entiende en relación con la expresión a la que se enfrenta, *vita contemplativa*. «El cristianismo, con su creencia en el más allá, cuya gloria se anuncia en el deleite de la contemplación¹²¹¹, confiere sanción religiosa a la degradación de la *vita activa* a una posición derivada, secundaria; pero la determinación del orden coincidió con el descubrimiento de la contemplación (*theoria*) como facultad humana, claramente distinta del pensamiento y del razonamiento...»¹²¹².

La división platónica del mundo en mundo sensible (apariciencia) y mundo inteligible (ser) encuentra su correlato en la división kantiana entre «fenómeno» y «noúmeno». El término «fenómeno» deriva del griego *phainomai* (brillar, mostrarse, aparecer), apariciencia, lo que aparece (aunque no en sentido engañoso). Dicho término se relaciona con lo la esfera de los asuntos humanos, con la naturaleza fenoménica del mundo. Por el contrario, el término «noúmeno» deriva del griego *noúmenon*. En la filosofía griega equivale a *noetós*, lo inteligible, por oposición a lo sensible, la «cosa en sí». Al respecto podemos leer en Arendt: «En la obra de ningún filósofo han desempeñado un papel tan crucial y decisivo el concepto de apariciencia, y por consiguiente el de ilusión (*Erscheinung* y *Schein*), como en la de Kant. Su noción de «cosa en sí», algo que es pero que no se muestra aunque sí origina apariciencias, puede interpretarse, y de hecho así ha sido, según la tradición teológica: Dios es «algo»[...]. Sólo se puede conocer lo que aparece, lo que es dado a la experiencia en la forma de «me-parece»; pero los pensamientos también «son», y algunos objetos del pensamiento, a lo que Kant llama «ideas», a pesar de que

¹²⁰⁹ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 26.

¹²¹⁰ San Agustín, *De Civitate Dei*, XIV, 28.

¹²¹¹ *Ibidem*, XIX, 19.

¹²¹² Hannah Arendt, *La condición humana*, pp. 28-29.

nunca son dados a la experiencia y, por lo tanto resultan incognoscibles, como Dios, la libertad y la inmortalidad...»¹²¹³.

Arendt pretende invertir los valores de la metafísica occidental. En su vindicación de la política, critica los que entendemos como pilares fundamentales de la tradición filosófica occidental. La metafísica occidental desde Platón dividía el mundo en dos: mundo verdadero y mundo aparente, siendo el mundo verdadero superior al mundo aparente. El mundo verdadero se caracterizaba por la unidad, la necesidad, la eternidad, la inmutabilidad, y el mundo aparente se caracterizaba por la pluralidad, la mortalidad, el cambio; el mundo verdadero era el mundo del ser, de la verdad, el mundo aparente era el mundo del devenir, de la opinión. Cada uno de estos mundo se caracterizaba por dos tipos de vida, el mundo verdadero es el mundo de la *vita contemplativa*, del *biòs theoretikós*, el mundo aparente es el mundo de la *vita activa*, del *biòs políticos*.

Arendt reivindica el mundo aparente, el mundo de los fenómenos frente al mundo del ser al que considera falso, proclamando «la ley de la Tierra», el *amor mundi*. En estas ideas podemos observar una cierta reminiscencia de la crítica de Nietzsche a la filosofía occidental, la «transmutación de todos los valores», el *amor fati*, etc.

Frente a la *vita contemplativa* afirma la pluralidad, la libertad y la natalidad como categorías políticas esenciales de la *vita activa*. Afirma que la pluralidad humana es la condición básica de la acción, tiene el doble carácter de igualdad y distinción.

La acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*) nos permiten la entrada en el mundo humano, esta inserción -dice Arendt- es como un segundo nacimiento. «Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*) «comenzar», poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino). Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción»¹²¹⁴. En este sentido, Arendt nos remite a san Agustín: «En orden a que hubiese tal comienzo, fue creado el hombre antes del cual nadie había»¹²¹⁵. Estas ideas han de ser relacionadas con la categoría de natalidad a la que antes aludíamos.

Tanto la acción como la natalidad traen lo inesperado, lo imprevisible, lo contingente. La libertad frente a la necesidad es una constante en el pensamiento político de Arendt. La natalidad supone la llegada, la aparición del agente en el ámbito de la esfera política. La acción está relacionada con la idea de comienzo, con natalidad, categorías políticas que encuentran su

¹²¹³ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, pp. 64-65.

¹²¹⁴ *Ibidem*, p. 201.

¹²¹⁵ Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, p. 81 (3).

anclaje en categorías físicas de raigambre aristotélica (materia, forma, potencia, acto, movimiento, tiempo, etc.)

2. La reivindicación de lo público

El pensamiento arendtiano de lo público y lo privado hay que situarlo dentro de una fenomenología de la acción. Arendt, al igual que Aristóteles, distingue entre *vita activa* y *vita contemplativa*, entre esfera pública (*polis*) y esfera privada (*oikos*), y relaciona la *vita activa* con el *biòs politikós*, es decir con una vida dedicada a los asuntos públicos, y la vida contemplativa con una vida alejada de los asuntos públicos, una vida dedicada a la contemplación.

Las tres actividades que constituyen la vida activa: labor, trabajo y acción, tienen lugar en un espacio propio. La labor y el trabajo se dan en un espacio privado, la acción se da en un espacio público. La esfera privada se identifica con el hogar doméstico, con la familia. En ella tiene lugar la labor, las relaciones que tienen lugar en este espacio de aparición están regidas por la violencia. Dentro de esta esfera no existe ni la igualdad ni la libertad; sólo en el espacio público podemos hablar de relaciones de igualdad, ya que sólo en ella se garantiza la pluralidad¹²¹⁶.

La esfera privada es la esfera de la necesidad y comprendería la labor y el trabajo. Como apunta Sánchez, “una de las características relevantes de la esfera doméstica, que Arendt llevará hasta sus últimas consecuencias en su análisis de lo social, es su asimilación con la actividad económica. En la polis la economía no era considerada un asunto político ya que no estaba relacionada con la libertad, sino que era una actividad instrumental vinculada a la administración y la satisfacción de necesidades vitales”...¹²¹⁷

La casa es el lugar donde se llevan a cabo las actividades necesarias para la supervivencia. El ágora, la plaza pública es el espacio de los asuntos humanos, de las actividades políticas, donde el ser humano lleva a cabo su vida política.

Para los griegos de la época clásica ser ciudadano, ser libre significaba ocuparse de los asuntos públicos y hacerlo mediante la deliberación, es decir, discutiendo abiertamente, intercambiando argumentos, razones y opiniones hasta alcanzar acuerdos comunes entre todos. La asamblea griega se regía por tres principios:

1. *Isonomía* o igualdad ante la ley
2. *Isegoría* o igualdad de palabra
3. *Koinonía* o comunidad de cooperación para alcanzar el bien público.

¹²¹⁶ Cristina Sánchez, «Hannah Arendt», en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, Vol. 6, Alianza Madrid, 1995, p. 167.

¹²¹⁷ *Ibidem*, pp.167-168.

Se distinguía claramente entre lo particular (*idion*) y lo común (*koinon*), y se entendía que el ciudadano que sólo atendía a lo propio era un «idiota» en el sentido originario del término: «en nuestra ciudad —dijo Pericles— nos ocupamos a la vez de los asuntos públicos y de los privados, y gentes de diferentes oficios conocen suficientemente la cosa pública; pues consideramos que no es un hombre pacífico, sino inútil, al que nada participa en ella...»¹²¹⁸. La esfera de lo público es la esfera de la libertad que comprendería lo que Arendt llama la acción, esto es, la política.

Las ideas que aquí estamos apuntando son de clara raigambre aristotélica, que posteriormente interpretará y actualizará Hannah Arendt. En este sentido podemos ver como en la *Política*, Aristóteles comienza con una analogía entre la esfera privada, la casa (*oikós*) y la esfera pública, la ciudad (*polis*) en la que destaca las principales diferencias entre una y otra¹²¹⁹.

Para Aristóteles, la esfera privada y la esfera pública son diferentes por su origen y por su naturaleza.

Así podemos leer: «la casa es la comunidad natural para satisfacer todas las necesidades diarias»¹²²⁰. Ahora bien, esta comunidad natural procede de dos comunidades que se producen de modo necesario en la naturaleza: «en primer lugar se unen necesariamente los que los unos sin los otros no pueden existir»¹²²¹. Así se unen «la hembra y el macho para la generación como los animales y las plantas»¹²²². Y también el amo y el esclavo buscando su preservación y su conservación: «para su seguridad»¹²²³. La mujer puede, y suele, cumplir esa doble función: entre los bárbaros la hembra y el esclavo tienen el mismo puesto»¹²²⁴.

En conclusión, «de esas dos comunidades nace la casa»¹²²⁵. Y de la asociación de varias surge la aldea: «la primera comunidad de más —de diversas, de numerosas— casas para —satisfacer necesidades no cotidianas es la aldea»¹²²⁶. Y finalmente, «la comunidad perfecta de varias —de diversas, de numerosas— aldeas es ya la ciudad que surgió para vivir, pero existe para vivir bien»¹²²⁷. A la luz de estos textos se pone de manifiesto la idea que hemos apuntado con anterioridad y que Hannah Arendt distinguía en la esfera privada: la finalidad de la casa es la subsistencia, la satisfacción de las necesidades básicas; sin embargo, tal y como veremos

¹²¹⁸ Véase Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Gredos, Madrid, 1982.

¹²¹⁹ Citado en el excelente trabajo de Luis G. Soto, *Teoría de la justicia e idea del derecho en Aristóteles*, Marcial Pons, Madrid 2011, p. 189.

¹²²⁰ Aristóteles, *Política*, 1252b13-14.

¹²²¹ *Ibidem*, 1252a26-27.

¹²²² *Ibidem*, 1252a27-28.

¹²²³ *Ibidem*, 1252a31.

¹²²⁴ *Ibidem*, 1252b5-6.

¹²²⁵ *Ibidem*, 1252b9-10.

¹²²⁶ *Ibidem*, 1252b.

¹²²⁷ *Ibidem*, 1252b27-30.

después, la esfera de lo social, la «comunidad» adoptará la función de la esfera privada y perseguirá el bienestar común. «La distinción entre la esfera privada y pública de la vida corresponde al campo familiar y político, [...]; la aparición de la esfera social, que rigurosamente hablando no es ni pública ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación-estado»¹²²⁸.

Si realizamos una lectura atenta de los textos aristotélicos veremos cómo la ciudad-estado, la *polis*, es una realidad contingente; la casa, por el contrario es una realidad necesaria. Resumiendo podríamos decir que la casa es un resultado necesario y la ciudad, en cambio, un resultado contingente¹²²⁹. Desde un punto de vista aristotélico, se ponen de manifiesto categorías metafísicas de primer orden como materia-forma, potencia-acto.

Desde un punto de vista arendtiano, es patente la dicotomía político-jurídica entre necesidad-libertad; entre una esfera de naturaleza prepolítica (*oikos*) y otra de naturaleza eminentemente política (*polis*). Arendt afirmará que la característica esencial de la esfera privada será que en dicho espacio los hombres viven juntos llevados por sus necesidades y exigencias¹²³⁰. Así pues para Arendt, el origen de la familia se encuentra en la necesidad, y ésta es la que dirige todas las actividades realizadas en su seno¹²³¹. Por el contrario, la esfera de lo político tiene su origen en la libertad. La esfera privada es el espacio de la desigualdad, la esfera pública es el espacio de la igualdad.

En Aristóteles, la razón de ser de la casa y la ciudad es el hombre entendido como «animal social» El fragmento antes citado en *Pol.,1253a 7-18*, representa el fundamento de la antropología aristotélica y una ontología de la acción. El término griego *lógos* significa tanto la acción de pensar como la de hablar; el *lógos* es lo que diferencia al hombre del resto de los animales. Sin embargo, para Arendt, la definición aristotélica del hombre como *zoon politikon*, se opone a la asociación natural de la vida familiar; únicamente se la puede entender —dice— si añadimos una segunda definición de hombre como *zoon logon ekhon* («ser vivo capaz de discurso»)¹²³².

En *La condición humana*, Arendt trata de recuperar el concepto de vida activa frente a vida contemplativa y distingue tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Estas tres actividades componen el contenido de la expresión vida activa. Sin embargo, no hay que olvidar que para Arendt, pensar y actuar se constituyen una unidad.

¹²²⁸ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 41.

¹²²⁹ Luís G. Soto, *Teoría de la justicia e idea del derecho en Aristóteles*, p. 190.

¹²³⁰ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 43.

¹²³¹ *Ibidem*.

¹²³² Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 40.

Tal y como ya hemos apuntado en este trabajo, el concepto de «práctica» suponía para Aristóteles dos cosas diferentes: *poiesis* y *praxis*. La distinción entre *poiesis* y *praxis* suponía para él distinguir entre las actividades instrumentales y las acciones que tienen en sí mismas su propio sentido. Una ‘actuación instrumental’ (*poiesis*) es aquella que se efectúa para alcanzar un fin previsto. El sentido de estas actuaciones reside fuera de ellas, en el fin alcanzado. La ‘acción con sentido propio’ (*praxis*) en cambio es aquella que conlleva nuestra propia realización, la satisfacción de una necesidad vital. La ‘actuación productora’ supone un ‘proceso’ que conlleva un transcurso de tiempo hasta que alcanza su fin. El fin y el proceso no se dan en la actuación productora simultáneamente. Sólo cuando el proceso de producción ha terminado aparece el fin realizado. La ‘acción creadora de sentido’ no es un proceso sino que es un fin en sí misma. La acción y su sentido coinciden. Mientras la acción se realiza, se realiza su sentido y su fin, en otro caso desaparecen. Por eso la palabra ‘fin’ es inadecuada y debe reservarse para el resultado de la actuación instrumental o productiva. Dichos conceptos se han manejado para explicar la crítica de Arendt a Marx, ya que éste, según Arendt no distinguió correctamente labor de trabajo, y esta diferencia parte de la clásica distinción aristotélica entre producción y acción.

Una vez hemos establecida la analogía entre la casa y la ciudad, Aristóteles reflexiona sobre «lo político» en relación con «la economía». Entiende la economía como administración doméstica, y este es un punto central que retomará y del que partirá Hannah Arendt en su crítica a la modernidad. Las ideas aristotélicas sobre la crematística, lo que modernamente denominamos economía sustituirá el gobierno del estado por el gobierno y la administración de la economía. Lo político dejará paso a lo económico, el advenimiento y auge de lo social producirá una disolución de la esfera privada y la esfera pública y provocará la eliminación de la línea que separa el *oikos* de la *polis*. Veamos cuales son las ideas aristotélicas de las que partirá Hannah Arendt en su posterior crítica a la modernidad.

En Aristóteles, conviene subrayar que lo que denominamos «economía» forma parte de lo político, que está dentro del ámbito de la política: «Pues toda ciudad se compone de casas»¹²³³. Aristóteles afirma que dentro de cada una de las casas se establecen relaciones: «las partes primeras y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el esposo y la esposa, el padre y los hijos»¹²³⁴. En cada una de las casas se producen relaciones político-jurídicas distintas. Amo-esclavo, esposo-esposa, padre-hijos. Relaciones Aristóteles las denomina «heril», «conyugal» y «procreadora»¹²³⁵, y que podemos reunir las bajo un mismo denominador común: sujeto dominador y sujeto dominado¹²³⁶. En estas relaciones se establecen estructuras jurídicos-

¹²³³ Aristóteles, *Política*, 1253b2-3.

¹²³⁴ *Ibidem*, 1253b5-7.

¹²³⁵ *Ibidem*, 1253b9-10.

¹²³⁶ Luís G. Soto, *Teoría de la justicia e idea del derecho en Aristóteles*, pp. 194-195.

políticas, relaciones de poder, de dominación, que justifican y legitiman el uso de la violencia. Estas estructuras de dominación adquirirán una forma distinta en la modernidad.

En relación a este binomio entre necesidad-libertad, igualdad-desigualdad, violencia libertad, Arendt afirma que: «lo que dieron por sentado los filósofos griegos [...], es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica de la vida privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad...»¹²³⁷.

Arendt se esfuerza en distinguir el modelo clásico del modelo político de la modernidad en relación con los problemas que estamos estudiando. Señala «No obstante, la fuerza prepolítica con la que el cabeza de familia regía a parientes y esclavos [...], nada tiene que ver con el caótico «estado de naturaleza» de cuya violencia, según el pensamiento político del siglo XVII, sólo podía escapar el hombre mediante el establecimiento de un gobierno que con el monopolio del poder y de la violencia, aboliera la «guerra de todos contra todos», «manteniéndolos horrorizados»¹²³⁸. Por el contrario, el concepto de gobernar y ser gobernado, de gobierno y poder en el sentido en el que lo entendemos, así como el regulado orden que lo acompaña, se tenía por prepolítico y propio de la esfera privada más que de la pública»¹²³⁹.

La *polis* es el «reino de la igualdad», la familia es el reino de la desigualdad». «La *polis* se diferenciaba de la familia en que aquélla sólo conocía «iguales», mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado»¹²⁴⁰. Por tanto Arendt nos dice que la libertad dentro de la esfera doméstica no existe.

En Arendt, la libertad constituye la esencia de la igualdad. «La igualdad, lejos de estar relacionada con la justicia, como en los tiempos modernos, era la propia esencia de la libertad»¹²⁴¹. La separación entre lo público y lo privado que existía en el mundo antiguo, no existe en el mundo moderno. «Con el ascenso de la sociedad, esto es, del «conjunto doméstico» (*oikía*) o de las actividades económicas a la esfera pública, la administración de la casa y todas las materias que anteriormente pertenecían a la esfera privada familiar se han convertido en interés «colectivo» [...] La desaparición de la zanja que los antiguos tenían que saltar par

¹²³⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 43-44.

¹²³⁸ En esta cita, Arendt se refiere a las teorías contractualistas, concretamente al modelo absolutista de Tomás Hobbes y a su *Leviatán*.

¹²³⁹ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 44.

¹²⁴⁰ *Ibidem*, p. 44.

¹²⁴¹ *Ibidem*, p. 45.

superar la estrecha esfera doméstica y adentrarse en la política es esencialmente un fenómeno moderno»¹²⁴².

En una línea interpretativa similar, Berti afirma que «Aristóteles, antes de abordar el verdadero objetivo de la política, que consiste en analizar cómo hay que gobernar la ciudad, se dedica a analizar cómo hay que gobernar la familia. El estagirita —dice Berti— llama al arte de gobernar la familia [...] «economía», que significa «administración familiar» y tiene poco que ver con la economía en sentido moderno. Lo único que tienen en común la economía antigua y la moderna es que ambas se ocupan de la administración de las riquezas con el fin de cubrir las necesidades...»¹²⁴³. Sigue Berti diciendo que: «en la economía antigua, la adquisición de la riquezas está vinculada a la llamada «sociedad civil», lo que Hegel llamó *Bürgerliche Gesellschaft*, un conjunto de individuos que opera par enriquecerse y se caracteriza por la acumulación indefinida; y puesto que la sociedad civil incluye a todos los habitantes de la sociedad política, la economía moderna también se denomina «economía política»¹²⁴⁴.

«La familia —prosigue Berti— consta de tres relaciones: la relación entre el amo y los siervos (esclavos), la relación entre marido y mujer, la relación entre marido y mujer y la relación entre padre e hijos, la economía a la que se refiere Aristóteles es la administración familiar, la cual consta de tres partes: la despoteia o arte de gobernar a los esclavos, el arte de gobernar a la esposa y el arte de gobernar a los hijos, a lo que añade una cuarta parte: el arte de adquirir riquezas»¹²⁴⁵

Conviene que nos detengamos a analizar el concepto de sociedad civil, concepto que podemos asimilar al de un «gran espacio doméstico». La aparición del Estado como organización política, como un ente autónomo trae consigo la necesidad de distinguir entre Estado y sociedad civil.

En *La riqueza de las naciones* (1776), Adam Smith sostiene que la economía se ha convertido en el principio motor de lo social. Este aspecto será duramente criticado por Arendt, puesto que esto significa que la economía sustituye a la política, que la administración burocrática asume las funciones de la esfera doméstica, que la satisfacción de necesidades prima sobre la libertad, la producción sobre la acción. Para Smith, el Estado tiene su origen en el conflicto de intereses entre los miembros de la sociedad, su fin principal es asegurar la producción y el crecimiento económico del que depende la riqueza de las naciones. Para Arendt esto supondrá la despolitización en pos de la economización, sacrificar el espacio político para convertir el Estado en un Estado benefactor, en un Estado del bienestar. De ahí que el Estado deba limitarse

¹²⁴² Ibidem, p. 45.

¹²⁴³ Enrico Berti, *Aristóteles*, Gredos, Madrid, 2012, p. 39.

¹²⁴⁴ Ibidem, pp. 39-40.

¹²⁴⁵ Ibidem.

a satisfacer las necesidades básicas de los individuos y limitar su actuación a facilitar la producción, respetar las leyes, proteger la propiedad, etc.¹²⁴⁶.

Por el contrario, prosigue Smith, la sociedad civil es una especie de mercado, de sociedad comercial compuesta de individuos que se mueven por interés propio y una propensión al intercambio, surgido a su vez de la búsqueda del mutuo beneficio.

En sus *Principios de la Filosofía del Derecho* (1821), Hegel entiende la sociedad civil como un sistema de necesidades que integra la economía, las relaciones laborales, las asociaciones, etc. Para Hegel, la sociedad civil es una esfera insuficiente, requiere del Estado, representante del interés común y del bien público, para satisfacer las necesidades. En este sentido, Arendt afirmará que la emergencia de la sociedad desde la esfera del hogar doméstico a la luz de la esfera pública, trae consecuencias importantes, por un lado elimina la línea que separaba lo privado y lo político, quedado lo puramente económico, pero también cambia el significado de estas dos nociones para la vida del individuo y la del ciudadano¹²⁴⁷. Para Arendt, «el hecho histórico decisivo es que lo privado moderno en su más apropiada función, la de proteger lo íntimo, se descubrió como lo opuesto no a la esfera política, sino a la social, con la que sin embargo se halla más próxima y auténticamente relacionando «La palabra “público” significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible»¹²⁴⁸.

En segundo lugar, el término «público» significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él»¹²⁴⁹. Arendt nos advierte que no podemos equiparar este mundo con el de la Tierra o el de la naturaleza. Arendt. Se esta refiriendo a un mundo que está relacionado con los productos, los objetos fabricados por el hombre. La esfera pública, al igual que el mundo común, nos pone en relación.¹²⁵⁰

En Arendt, la esfera pública es el espacio de aparición de pluralidad de perspectivas y aspectos del mundo común. Quienes están en él —dice Arendt— ocupan distintas posiciones, mantienen distintas opiniones. «Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente»¹²⁵¹. Se trataría de una «comunidad de diálogo», de una «comunidad de interlocutores», donde las personas están dispuestas a dialogar unas con otras en pie de igualdad, aportando razones suficientes que defiendan los distintos puntos de vista. Este espacio público que describe Arendt parece encontrar una fundamentación, tener cierta relación

¹²⁴⁶ Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza Editorial, Madrid, 2011.

¹²⁴⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, pp. 48-49.

¹²⁴⁸ Ibidem, p. 59.

¹²⁴⁹ Ibidem, p. 61.

¹²⁵⁰ Ibidem, p. 61.

¹²⁵¹ Ibidem, p. 66.

con las éticas procedimentales de la década de los setenta del siglo pasado (Apel, Habermas, Rawls). Para Arendt, la «realidad mundana» sólo es posible allí donde las cosas son vistas desde diferentes perspectivas, sin cambiar su identidad.

Frente a la multiplicidad de significaciones del espacio público, pasemos ahora a la esfera privada.

Para Arendt, «vivir una vida privada [...] significa [...] estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de una realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una realidad «objetiva» relación con los otros que proviene de hallarse relacionado y separado de ellos a través del intermediario de un mundo común de cosas [...] La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás»¹²⁵². Es evidente que en el mundo griego, los que estaban recluidos en la esfera privada, esclavos, esposa, hijos menores no «existían»; pues no aparecían en la escena pública, donde todos podían verlos y oírlos. Sin embargo, la realización de las distintas actividades de éstos en el ámbito de lo doméstico era condición de posibilidad del espacio de lo público. En este sentido podemos afirmar que la satisfacción de las necesidades en el ámbito de la casa garantiza la posibilidad de la participación en el espacio de lo público, garantiza «la igualdad» de los que son iguales; pero no garantizaría la de los que son desiguales, aquellos que no tienen la condición de ciudadano. En el momento actual que estamos atravesando, y en consonancia con la crítica que Arendt realiza a la modernidad, tendríamos que preguntarnos hasta qué punto, los que se hayan ocultos, es decir, trabajadores sin contrato, trabajadores sin papeles, inmigrantes, etc., condicionan un gobierno de la economía y un desgobierno de la política.

En Arendt «el espacio privado [...] es el ámbito de la necesidad y de «aquello que debe ser protegido de la luz pública». Así, público y privado parecen remitir, en primera instancia, a dos ámbitos antológicamente diferenciados, a dos principios y a dos sedes de actividades distintas. Lo público remite a la acción y al discurso; lo privado a la reproducción y al trabajo. Lo público es lo aparente y manifiesto; lo privado, lo oscuro que debe ser ocultado, sustraído a la mirada de los demás. Lo público es el espacio de la libertad, de la capacidad de inicio, de algo nuevo; lo privado, el ámbito de la necesidad y la reproducción.»¹²⁵³.

Lo privado en el pensamiento aristotélico según Arendt remite al ámbito de la casa y de la familia. «Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikia*) y la familia. El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía

¹²⁵² Ibidem, p. 67.

¹²⁵³ Véase N. Rabotnikof, *El espacio público: caracterización teórica y expectativas políticas*.

«además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *biòs politikòs*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*idion*) y lo que es comunal (*koinon*)»¹²⁵⁴. No es mera opinión o teoría de Aristóteles, sino simplemente un hecho histórico, que la fundación de la polis fue precedida por la destrucción de todas las unidades organizadas que se basaban en el parentesco, tales como la *phratria* y la *hyle*»¹²⁵⁵.

En su crítica a la modernidad, Arendt sostiene que la sociedad de masas acabó no sólo con la esfera pública, sino también con la esfera privada. Al analizar la cuestión de la propiedad privada en relación con las esferas de lo público y lo privado, afirmará que dicha relación no se ha comprendido bien «debido a la moderna ecuación de propiedad y riqueza por un lado y carencia de propiedad y pobreza por el otro»¹²⁵⁶. Para Arendt no es posible equiparar riqueza y propiedad, pues tal y como ella dice «son de naturaleza por completo diferente»¹²⁵⁷. Con anterioridad a la Edad moderna, la propiedad era algo sagrado; por el contrario, la riqueza en sus orígenes nunca fue sagrada. Con la finalidad de que se entiendan mejor las palabras de Arendt, conviene que volvamos a Aristóteles. En términos generales, podríamos decir que Aristóteles denominó crematística a la adquisición de recursos y la producción de la riqueza. No obstante, para Aristóteles «resulta evidente que no es la misma cosa la economía que la crematística»¹²⁵⁸. La diferencia está en que la crematística tiene por objeto «adquirir» y la economía «utilizar»¹²⁵⁹. Distingue entre una crematística natural y otra no natural. Una primera forma de crematística tiene por objeto la adquisición de «los recursos almacenables necesarios para la vida y útiles para la ciudad o la casa»¹²⁶⁰. Para Aristóteles, la abundancia de estos recursos constituiría «la verdadera riqueza»¹²⁶¹. Esta crematística tendría un carácter natural y como dice Aristóteles interesaría «a los que administran la casa y a los que gobiernan la ciudad»¹²⁶².

Por el contrario, la crematística no natural es aquella que se basa en el trueque, el comercio, el trabajo asalariado, etc. La crematística natural y la no natural coinciden en «hacer uso de la propiedad —la adquisición, la posesión»¹²⁶³; aunque son distintas en su uso, es decir, lo que

¹²⁵⁴ Werner Jaeger, *Paideía. Los ideales de la cultura griega* (1945), FCE, México, vol. III, p. 111.

¹²⁵⁵ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 39.

¹²⁵⁶ *Ibid.*, p. 69.

¹²⁵⁷ *Ibid.*, p. 70.

¹²⁵⁸ Aristóteles, *Política*, 1256a10-11.

¹²⁵⁹ *Ibidem*, 1256a 11-12.

¹²⁶⁰ *Ibidem*, 1256b28-30.

¹²⁶¹ *Ibidem*, 1256b30-31.

¹²⁶² *Ibidem*, 1256b38.

¹²⁶³ *Ibidem*, 1257b37.

se adquiere y se posee, se usa en la crematística natural para satisfacer las necesidades naturales y en la segunda, para incrementar la hacienda y la riqueza.¹²⁶⁴

Berti, por su parte, afirma que el problema que Aristóteles planteaba era qué relación existía entre la crematística con el arte de gobernar a la familia.¹²⁶⁵ Tal y como hemos dicho más arriba, Aristóteles, diferenciaba entre dos tipos de crematística: natural y no natural. Sigue Berti diciéndonos que para explicar mejor la diferencia entre una y otra, Aristóteles introduce una distinción entre «valor de uso» y «valor de cambio», que luego será retomada por economistas de la talla de Adam Smith, David Ricardo, así como su mayor crítico, Marx¹²⁶⁶. Dice Aristóteles: «cada objeto de propiedad tiene un doble uso. Ambos usos son del mismo objeto, pero no de la misma manera. Uno es el propio del objeto, y el otro no. Por ejemplo, el uso de un zapato: como calzado y como objeto de cambio. Y ambos son utilizaciones del zapato...»¹²⁶⁷.

Arendt sostiene que lo sagrado de lo privado se identificaba con lo sagrado de lo oculto, es decir, del nacimiento y la muerte.¹²⁶⁸ Para Arendt, lo privado es lo que está oculto a la vista de los otros, lo oscuro, lo que ha de ocultarse de la esfera pública. Además afirma que «si ser político significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, carecer de un lugar privado (como el caso del esclavo) significaba dejar de ser humano»¹²⁶⁹.

Según Arendt, la riqueza privada es *condition sine qua non*, condición de posibilidad para poder ser admitido en la vida pública, es evidente que la vida pública sólo es posible cuando se tienen cubiertas las necesidades básicas. La propiedad viene a cubrir las necesidades de la vida, y por tanto, tal y como afirma Arendt «ser potencialmente libre para trascender la propia vida y entrar en el mundo que todos tenemos en común»¹²⁷⁰.

3. La emergencia de lo social como negación de lo político

Para determinar el significado de «la esfera social» en el pensamiento de Arendt, y su importancia en su crítica a la modernidad, conviene empezar diciendo que la esfera de lo social adquiere una significación plena en relación con la esfera privada y la esfera pública. Y es que la irrupción de lo social elimina la antigua distinción entre lo privado y lo público. En este sentido, escribe Arendt que: «La emergencia de la sociedad —el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos— desde el oscuro interior del hogar a la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo público,

¹²⁶⁴ Luis G. Soto, *Teoría de la justicia e idea del derecho en Aristóteles*, Madrid, Marcial Pons, 2011, pág. 205-206.

¹²⁶⁵ Enrico Berti, *Aristóteles*, pp. 52 y ss.

¹²⁶⁶ *Ibidem.*

¹²⁶⁷ Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, I 9, 1257 a 7-15.

¹²⁶⁸ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 70.

¹²⁶⁹ *Ibid*, p. 71.

¹²⁷⁰ *Ibid*, p. 72.

sino que también cambió casi más allá de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano»¹²⁷¹.

La mayoría de los estudiosos en el pensamiento de Arendt destacan la dificultad de mantener no sólo la distinción que realiza entre lo privado y lo público, sino también entre lo público y lo social¹²⁷². Por otra parte, algunos autores ponen de manifiesto la artificiosidad que la categoría arendtiana de «lo social» y le critican que es muy difícil separar o distinguir «lo social de lo político». Dice Berstein al respecto que: «no es posible establecer de modo coherente esta distinción. A pesar de que podamos elogiar la distinción, lo social y lo político están inextricablemente conectados. No basta con contestar a la pregunta de Mary McCarthy diciendo que en épocas distintas debemos examinar exactamente qué es lo que aparece en el ámbito de lo público. La cuestión es si ahora se puede disociar o separar consistentemente lo social de lo político»¹²⁷³. Insistiendo en la dificultad de disociar o separar lo social de lo político, Albrecht Wellmer pide a Arendt que lo ilustre con un ejemplo. «Desearía pedirle que nos dé un ejemplo de un problema social de nuestra época que al mismo tiempo no sea un problema político»¹²⁷⁴. Arendt le contesta con el siguiente ejemplo: «Tomemos el problema de la vivienda. El problema social es ciertamente el de una vivienda adecuada. Pero la cuestión de si esta vivienda significa integración o no es sin duda político»¹²⁷⁵. La obsesión arendtiana por encontrar un concepto «puro» de la política, por separar «lo social» de «lo político» está presente en todo su pensamiento.

Escribe Cristina Sánchez que: «En la Edad moderna, la clásica distinción entre lo público y lo privado se ha oscurecido por la aparición de una esfera híbrida entre estas dos esferas: la esfera de lo social. La irrupción de lo social se debe a la extensión de las relaciones de mercado, a la transformación del interés privado por la propiedad en un interés público»¹²⁷⁶. Por tanto, podemos afirmar que la categoría de «lo social» y su significado surge de la esfera privada. De ahí que se relacione con el ámbito económico, de las relaciones de producción y las necesidades. La aparición de esta esfera implica cambio de significado tanto par la esfera de lo privado como para la esfera de lo público. Altera las funciones propias de cada esfera y provoca un trasvase de funciones desde la esfera de lo privado hacia la esfera de lo público. Los sujetos que integraban la esfera privada, así como las actividades y funciones que allí realizaban, se integran ahora en la esfera de lo público, aparece una «gran administración doméstica» que se ocupará de los asuntos que antes tenían lugar en el espacio del hogar doméstico, de la

¹²⁷¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, pp. 48-49.

¹²⁷² Cristina Sánchez, “Hannah Arendt”, en Fernando Vallespín, (ed.). *Historia de la teoría política, Vol. VI*, p.172.

¹²⁷³ Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, p.152.

¹²⁷⁴ *Ibidem*, p. 153.

¹²⁷⁵ *Ibidem*.

¹²⁷⁶ Cristina Sánchez, “Hannah Arendt”, en Fernando Vallespín, (ed.). *Historia de la teoría política, Vol. VI*, p. 172

familia¹²⁷⁷. Por tanto, «lo social» vendría a equipararse a lo que conocemos con el nombre de Estado del Bienestar.

El término Estado del Bienestar (*Welfare State*) o «Estado social», también es conocido otros nombres: «Estado social de derecho», «Estado benefactor», «Estado asistencial», «Estado providencia», etc. Como podemos observar los distintos términos por los cuales ha sido conocido el estado del bienestar, responden claramente a las funciones que se realizaban en el seno del hogar doméstico, actividades que tenían como finalidad satisfacer las necesidades. El Estado del Bienestar se caracteriza por las siguientes notas¹²⁷⁸:

1. Intervención del Estado en los mecanismos del mercado para proteger a determinados grupos de un mercado que funciona bajo sus propias reglas.
2. Política de pleno empleo, imprescindible porque los ingresos de los ciudadanos se perciben a través del trabajo productivo o de la aportación del capital.
3. Institucionalización de sistemas de protección, para satisfacer necesidades básicas.
4. Intitucionalización de ayudas para aquellos que no pueden estar en el mercado de trabajo¹²⁷⁹.

Sin embargo, conviene advertir que el Estado del Bienestar ha ido progresivamente convirtiéndose en un Estado benefactor que con grandes dosis de paternalismo y un enorme intervencionismo han acabado socavando los fundamentos del estado democrático por diversas razones.¹²⁸⁰ Conviene repensar un término que, según algunos, la crisis que estamos viviendo ha sido desmantelado; y según otros, ha de ser replanteado a la luz de los acontecimientos vividos. Para algunos autores, el Estado del Bienestar traería algunos problemas que merece la pena que de forma sucinta destaquemos aquí:

1. El paternalismo del Estado del Bienestar reduciría la iniciativa privada. La sociedad civil se convierte es una especie de cliente que espera que el estado resuelva todos sus problemas.
2. El aumento de funciones y competencias del Estado trae consigo burocratización, aumento del poder administrativo, tecnificación, decisionismo y un gobierno de expertos, sin ningún tipo de responsabilidad política.
3. La forma política no es la democracia, sino la burocracia.
4. Separación cada vez mayor entre gobernados y gobernantes.
5. La economía y la estadística se convierten en las ciencias políticas por excelencia.

¹²⁷⁷ Ibidem, p. 172-173.

¹²⁷⁸ Véase *El Estado del Bienestar*, Generalitat de Catalunya, 1996, pág. 17-20. Citado en Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 2005.

¹²⁷⁹ Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 2005, pp. 71-ss.

¹²⁸⁰ Ibidem.

Todo ello conduce a un evidente «desgobierno de la política» y un «gobierno de la economía», anulando así la esencia y el fundamento, según Arendt, de la política: la acción. *El homo oeconomicus* y su espacio, el mercado han ido colonizando bajo la esfera de lo social, el hábitat del *homo políticos*. Estas ideas van a ser claves en la crítica que posteriormente realizará Arendt a la modernidad.

Sostiene Cristina Sánchez que «lo social», por tanto, es sinónimo del Estado del Bienestar. La ciencia imperante no es la ciencia política, sino la economía; la forma política no es la democracia, sino la burocracia, entendida ésta como el «gobierno de nadie»¹²⁸¹. Tal y como venimos diciendo se puede apreciar como los rasgos o caracteres que distinguían a lo privado y lo público se confunde bajo la esfera de «lo social». «No se trata —escribe Arendt— simplemente de cambiar el acento. En el sentimiento antiguo, el rasgo privativo de lo privado, indicado en el propio mundo [...]; literalmente significaba el estado de hallarse desprovisto de algo, incluso de las más elevadas y humanas capacidades. Un hombre que sólo viviera su vida privada [...], no era plenamente humano [...] Sin embargo, parece incluso más importante señalar que el sentido moderno de lo privado está tan agudamente opuesto a la esfera social —desconocida por los antiguos, que consideraban su contenido como materia privada— como a la política, propiamente hablando [...] El hecho histórico decisivo es que lo privado moderno en su más apropiada función, la de proteger lo íntimo, se descubrió como lo opuesto no a la esfera política, sino a la social»¹²⁸².

Como se ha indicado desde un punto de vista aristotélico, la distinción entre lo público y lo privado se corresponde con el ámbito de la *polis* y el ámbito del hogar, el ámbito de la libertad y el ámbito de la necesidad, la acción frente a las cosas y la producción, la felicidad pública frente a la felicidad privada. El espacio de lo privado está dirigido a la satisfacción de las necesidades básicas de la vida y la producción de objetos. Arendt prima el ámbito de lo público y de la política frente a lo privado. El ámbito de lo público es el ámbito de la acción, el ámbito de la libertad. La *polis* es el espacio de la libertad, de la palabra y la acción. «Este ámbito de grandes empresas y aventuras [...] sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad».

A partir de la emergencia de «lo social», se produce la «pérdida del mundo», del mundo político tal y como Arendt lo entiende. Las categorías de «acción», «pluralidad», «natalidad», «libertad», «intersubjetividad» dan paso a las de «necesidad», «individualidad», «producción», «poder», «violencia», etc. La esencia de lo político, la acción, acaba sucumbiendo bajo la dictadura de la racionalidad instrumental, a la racionalidad medios-fines, a los designios que

¹²⁸¹ Cristina Sánchez, «Hannah Arendt», en Fernando Vallespín, (ed.). *Historia de la teoría política*, Vol. VI, p. 173.

¹²⁸² Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 49.

impone la aplicación técnica. La política deja de ser un modo de vida para convertirse en una técnica, cuyos nuevos parámetros son los de coste-beneficio.

El mundo de la libertad da paso al mundo de la necesidad. La racionalidad comunicativa ha sido sustituida por la racionalidad de medios-fines. La razón humana en la sociedad de masas ha quedado instrumentalizada, se convierte en instrumento de dominación. La emergencia de «lo social», bajo la máscara de la satisfacción de necesidades de supervivencia y consumo, se manifiesta como lógica de la dominación en la cual «el pensar» deja de ser un camino para comprender y se convierte en razón instrumental en busca de la utilidad y el dominio de otros. No importa la comunicación, ni la deliberación ni el debate; lo que importa realmente es la reproducción del sistema, y se impone, pues una lógica utilitarista. «La perplejidad del utilitarismo radica en que éste se encuentra atrapado en una interminable cadena de medios y fines sin llegar a algún principio que puede justificar la categoría medios y fin, esto es, la propia utilidad establecida como significado genera la significación»¹²⁸³.

Escribe Manuel Cruz que: «Es la ausencia de limitación de cadena de medios-fines, eso que Nietzsche llamó el *Zweckprogressus in infinitud*. Este estado de cosas sólo habría acabado de cobrar cuerpo en la modernidad, fundamentalmente por la acción del capitalismo, el Estado moderno y la sociedad e masas, pero derivó en locura y la barbarie con el totalitarismo. El capitalismo y su expansión imperialista significó la imposibilidad de limitar por sí mismo el proceso de producción y consumo, y fue acompañado desde sus inicios de los valores de la productividad y el utilitarismo; con el totalitarismo se consuma, sin embargo, el proceso de maximización del poder y de minimización de la responsabilidad, y la transformación de todo lo humano en pura cosificación»¹²⁸⁴. No hay que olvidar que las dos grandes corrientes filosófico-políticas que subyacen a la modernidad, el liberalismo y marxismo, operan bajo la categoría de «lo social», en la que el ámbito de lo económico prima sobre el ámbito de lo político. «Lo característico de la política en la modernidad, aquello de lo que Arendt reniega con todas sus fuerzas, es precisamente la reducción de la política a un mero subsistema «funcional» [...] El hecho de buscar el telos de la política en la instrumentalización [...] El marxismo poniéndola al servicio de la marcha de la historia y el liberalismo concibiéndola como anciliar para la satisfacción de intereses individuales. [...] Y el trasfondo sobre el que operan las dos grandes corrientes de la modernidad, el liberalismo y el marxismo, no es otro que «lo social», el proceso de expansión de la economía cuyas leyes no dejarán de colonizar la política»¹²⁸⁵.

¹²⁸³ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 179. En este sentido, Weber distinguirá entre una «racionalidad instrumental», basada en la adecuación medios-fines y propia del paradigma de las ciencias naturales, y una «racionalidad sustantiva», sensible ante la libertad humana.

¹²⁸⁴ Manuel Cruz, (compilador). *El siglo de Hannah Arendt*, p. 126.

¹²⁸⁵ *Ibidem*, pp. 118-119.

Arendt, por su parte, renunciará con todas sus fuerzas a una «reducción funcionalista» de la política. La política para ella es autónoma. Con la finalidad de entender bien la categoría de «lo social», nos advierte de que hay que distinguir bien entre el mundo greco-latino y el mundo moderno. En el primero no existe nada parecido a lo que se entiende por «lo social»; por el contrario, en la modernidad se vislumbra una sociedad de masas, «lo social» se masifica por la irrupción del capitalismo. Esta situación provoca que, el ciudadano de la *polis*, lejos de arropar lo común, la *koinonía*, niegue este estatus en aras de afirmar su individualidad, su subjetividad, dando lugar a una situación alienante. La sociedad capitalista se rige por una racionalidad medios-fines, una sociedad tecnocrática que resulta ingobernable. La política da paso a la economía, el ágora al mercado.

La categoría de «lo social» es de suma importancia para Arendt, pues a través de ella disecciona los procesos de alienación de la sociedad de masas que hacen que se pierda el sentido de la política, el sentido de pertenencia a la comunidad. Lo político pierde peso por la pérdida del poder discursivo, la intersubjetividad de la acción comunicativa desaparece.

En el mundo griego existe una clara distinción entre *polis*, organización política, vida pública y la asociación natural del hogar, (la familia). «Antes de la moderna desintegración de la familia, este interés y opiniones comunes estaban representados por el cabeza de familia, que gobernaba de acuerdo con dicho interés e impedía la posible desunión de sus miembros. La asombrosa coincidencia del auge de la sociedad con la clara decadencia de la familia indica claramente que lo que verdaderamente ocurrió fue la absorción de la unidad familiar en los correspondientes grupos sociales»¹²⁸⁶. La «esfera de lo social» es un hecho de la Modernidad y de su forma política: la nación-estado¹²⁸⁷. Las actividades encaminadas a la satisfacción de necesidades y de supervivencia de la especie son ahora competencia de la nación-estado.

Así, la política da paso a la economía¹²⁸⁸. La ciencia política se convierte en ciencia de la administración. Asistimos al nacimiento del gobierno de la economía política, lo que significa un gobierno de la burocracia, de la administración y gestión de satisfacción de necesidades. Dice Arendt: «Como sabemos por la más social forma de gobierno, esto es por la burocracia (última etapa de gobierno en la nación-estado, cuya primera fue el benevolente despotismo y absolutismo de un solo hombre), el gobierno de nadie no es necesariamente no-gobierno; bajo ciertas circunstancias, incluso puede resultar una de sus versiones más crueles y tiránicas»¹²⁸⁹.

¹²⁸⁶ Hannah Arendt, *La condición humana*, pp. 50-51.

¹²⁸⁷ *Ibidem*, p. 46.

¹²⁸⁸ *Ibidem*, p. 47.

¹²⁸⁹ *Ibidem*, p. 51.

En la modernidad lo político y lo social no tienen las diferencias del mundo grecolatino. Lo social y lo político se complementan, aunque la primacía de lo social es un hecho. La sociedad moderna elimina la pluralidad de la acción, la sociedad espera de todos sus miembros una conducta impuesta por una serie de normas que pretenden «uniformizar» a sus miembros. La espontaneidad y la contingencia de la acción desaparecen. «Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de la acción, como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y varias normas, todas las cuales tienden a «normalizar» a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente»¹²⁹⁰.

Con el auge de la sociedad de masas, la esfera de lo social controla a todos sus miembros. La igualdad en la modernidad significa sólo reconocimiento legal y político que surge de la conquista de la esfera de lo público.¹²⁹¹ Se basa en el conformismo y es posible porque la conducta ha reemplazado a la acción.

En las ciudades-estado griegas, los que eran iguales participaban en los asuntos públicos; la esfera pública era el lugar donde los hombres se mostraban tal y como eran. En el mundo moderno, el «conformismo» da lugar a que «los hombres se comportan y no actúan con respecto a los demás»¹²⁹². Todo esto «yace en la raíz de la moderna economía, cuyo nacimiento coincidió con el auge de la sociedad»¹²⁹³.

Las ciencias sociales, especialmente la economía, la psicología y la estadística experimentan un notable auge. Las actividades humanas se mueven bajo parámetros de observación, cuantificación y experimentación. Los dos elementos que permitieron la diferenciación e independencia del saber o conocimiento científico respecto del saber filosófico, y determinaron la aparición de la «ciencia moderna» fueron la experimentación y la matematización de lo real. El objetivo del conocimiento no es determinar qué son las cosas, sino como se comportan. El triunfo de la esfera de «lo social» en la Edad Moderna, la sustitución de la acción por la conducta, de la economía por la psicología, se reduce al hombre a una mera conducta observable, como dice Arendt: «Si la economía es la ciencia de la sociedad en sus primeras etapas, cuando sólo podía imponer sus normas de conducta a sectores de la población y a parte de su actividad, el auge de las «ciencias del comportamiento» señala con claridad la etapa final

¹²⁹⁰ Ibidem, p. 51.

¹²⁹¹ Ibidem, p. 51.

¹²⁹² Ibidem, p. 51.

¹²⁹³ Ibidem, pp.51-52.

de este desarrollo, cuando la sociedad de masas ha devorado todos los estratos de la nación y la «conducta social» se ha convertido en modelo de todas las fases de la vida». ¹²⁹⁴

Las ciencias sociales han contribuido también a la alienación del hombre de igual forma que lo hace la emergencia de «lo social» en la «sociedad de masas».

La emergencia de lo social y la asunción por su parte de las funciones propias de la esfera privada y de las actividades de organización propias de la esfera pública, ha dado lugar a la eliminación de las barreras que separaba lo público de lo privado. «Desde el auge de la sociedad, desde la admisión de la familia y de las actividades propias de la organización domestica en la esfera pública, una de las notables características de la nueva esfera ha sido una irresistible tendencia a crecer, a devorar las antiguas esferas de lo político y privado...» ¹²⁹⁵

En la esfera privada es donde se garantizaban las necesidades de la vida, la supervivencia y la continuidad de la especie. En esta esfera el hombre existe en tanto que especie humana; el verdadero ser humano sólo es posible en la esfera de lo público, como esfera de aparición de los asuntos humanos, donde el ser humano se muestra a los demás. «Una de las características de lo privado [...] era que el hombre existía en esta esfera no como verdadero ser humano, sino únicamente como espécimen del animal de la especie humana. Ésta era precisamente la razón básica del tremendo desprecio sentido en la antigüedad por lo privado» ¹²⁹⁶. El auge de la sociedad ha hecho cambiar de opinión sobre esta esfera, aunque no ha transformado su naturaleza. ¹²⁹⁷

La esfera de lo social ha convertido la sociedad en una sociedad de trabajadores, asumiendo las funciones propias de la esfera doméstica: satisfacción de necesidades para la vida. La esfera de «lo social» asume la organización política de la esfera doméstica: «La nueva esfera social transformó todas las comunidades modernas en sociedades de trabajadores y empleados; en otras palabras, quedaron enseguida centradas en una actividad necesaria para mantener la vida» ¹²⁹⁸.

Recapitulando diremos que para Arendt, el fin de lo político es una consecuencia directa del auge de la esfera de «lo social», o lo que es lo mismo, del avance de la esfera de la necesidad, en detrimento de la esfera de la libertad. La emergencia de lo social diluye la distinción público-privado.

¹²⁹⁴ Ibidem, p. 55.

¹²⁹⁵ Ibidem, p. 56.

¹²⁹⁶ Ibidem, p. 56.

¹²⁹⁷ Ibidem, p. 56.

¹²⁹⁸ Ibidem, p. 56.

Por otro lado, hoy en día, la distinción entre lo político y lo social, entre la esfera política y la esfera social ha desaparecido completamente. La prudencia doméstica de la que hablaba Aristóteles, como una ciencia del gobierno de la familia, ha dejado paso a una gigantesca familia cuyos asuntos competen a una gran administración doméstica (el Estado-nación). La ciencia social por excelencia es la economía política. Hoy lo político ha sido devorado por lo social. En Arendt, La idea de «necesidad» será la nota dominante que acompaña a la esfera de «lo social» en todas sus dimensiones

4. Labor

En el primer capítulo de *La condición humana*, Arendt define cada una de las tres actividades fundamentales de la vida humana correspondientes a las tres actividades fundamentales bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra.

Arendt dedica un capítulo a cada una de estas actividades; sin embargo, todas ellas están íntimamente relacionadas y cada una de estas actividades remite a la otra, del mismo modo que cada una de las esferas de la vida (esfera privada, esfera pública y esfera social) se relacionan entre sí. Sin este tipo de relación sería imposible alcanzar una comprensión total de estas categorías.

Arendt empieza por distinguir entre labor y trabajo, ya nos advierte que tal distinción no es usual: «La distinción que propongo entre labor y trabajo no es usual. La evidencia a su favor es demasiado grande para no tenerla en cuenta, y, sin embargo, es un hecho histórico que salvo unas cuantas observaciones aisladas, que además ni si quiera desarrollaron los autores en sus teorías, apenas hay en la tradición premoderna del pensamiento político o en el amplio cuerpo de las modernas teorías sobre la labor que las sustente»¹²⁹⁹.

Estas distinciones encuentran su antecedente en la clásica distinción aristotélica entre producción y acción, entre *poíesis* y *praxis*.

La producción es una actividad práctica que tiene su finalidad en algo externo (el producto); mientras que la acción es una actividad práctica que tiene su fin en ella misma. La técnica se ocupa de las estrategias y los medios para la producción de algo, un fin. La técnica se ocupa de medios, no del fin. Aristóteles, en los capítulos 3 y 4 del libro VI, de *Ética a Nicómaco*, expone la ciencia y la técnica en relación con la prudencia.

Al tratar la prudencia, Aristóteles enumera las características del hombre prudente: ser capaz de deliberar bien sobre sí mismo, ser capaz de deliberar no sobre los fines particulares sino sobre la

¹²⁹⁹ Ibidem. p. 98.

vida buena, su objeto no son las cosas inmutables, como aquello de lo que se ocupa la ciencia sino las cosas mutables, las cuales dependen de nosotros, estas cosas no proceden por demostración puesto que en su ámbito todo puede ser de otra manera; por tanto, estas cosas no son objetos de ninguna técnica, puesto que prudencia y técnica pertenecen a géneros distintos.

La obsesión arendtiana por determinar bien el significado, así como la distinción entre labor y trabajo, le llevará a realizar un análisis de carácter etimológico. En ese sentido, escribe: «En contra de esta falta de evidencia se presenta el hecho simple y pertinaz de que todas las lenguas europeas, antiguas y modernas, contienen dos palabras no relacionadas etimológicamente para lo que hemos llegado a pensar como la misma actividad: de esta forma, el griego distinguía entre *ponein* y *ergazesthai*, el latín entre *laborare* y *facere o fabricari*, el francés entre *travailler* y *ouvrer*, el alemán entre *arbeiten* y *werken*»¹³⁰⁰. Arendt señala que en todos los casos, la labor implica experiencias corporales (fatiga, incomodidad, etc.), y en la mayoría de casos se utiliza para indicar dolores del parto.¹³⁰¹ Una diferencia entre labor y trabajo la encontramos en la necesidad, «necesidad de subsistir». Siguiendo en esta misma línea, Arendt escribe: «Así la distinción de Locke entre manos que trabajan y cuerpo que labora es algo reminiscente de la diferencia griega entre *cheirotechnes*, artesano al que corresponde la palabra alemana *Handwerker*, y aquellos que, como los «esclavos y animales domésticos atienden, atienden con sus cuerpos a las necesidades de la vida», en griego *to somati ergazesthai*, trabajan con sus cuerpos (incluso aquí, labor y trabajo ya se tratan como idénticos, puesto que la palabra usada no es *ponein*, «labor», sino *ergazesthai*, «trabajo»). Dice Arendt que el término «labor» no designa nunca el producto acabado; mientras que la palabra «trabajo» se refiere al producto acabado¹³⁰². El desprecio por la labor en la antigüedad, escribe Arendt, hizo que esta distinción no se tuviera en cuenta.

No podemos olvidar que la esfera privada es el espacio de la necesidad; mientras que la esfera pública es el ámbito de la libertad. Además, el *animal laborans* realiza sus actividades en la esfera doméstica, actividades realizadas en el mundo griego por esclavos. Conviene también tener en cuenta que, las actividades encaminadas a la satisfacción de necesidades para la vida constituyen una condición de posibilidad para la política por parte de los que son libres.

Sigue diciéndonos Arendt que la forma de entender el mundo de los antiguos es diferente a la forma de entenderlo los modernos. Los antiguos consideraban que era necesario tener esclavos debido a sus actividades eran útiles para la vida, condición necesaria de la labor. Tal y como hemos visto más arriba este es el fundamento desde el cual se defiende y se intenta justificar la

¹³⁰⁰ Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, p. 93.

¹³⁰¹ *Ibidem*.

¹³⁰² Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 98.

institución de la esclavitud, laborar, dice Arendt, significa estar sujeto a la necesidad, a la servidumbre inherente a su condición humana.

En la Edad Moderna, escribe Arendt, nos encontramos con la diferencia entre labor productiva y labor improductiva, un poco después, la diferenciación entre trabajo experto y trabajo inexperto, finalmente, trabajo manual e intelectual. De las divisiones de las actividades humanas, sólo la distinción entre labor productiva e improductiva es la que nos interesa, advierte Arendt. Tanto Smith como Marx coinciden en condenar la labor improductiva.¹³⁰³

Para Arendt, la distinción entre labor y trabajo reside en que la labor no deja nada tras de sí, el esfuerzo realizado se consume, se pierde.

Sin embargo, escribe Arendt: «La época moderna en general y Marx en particular, anonadados, por decirlo así, por la productividad sin precedente de la humanidad occidental, tuvieron la casi irresistible tendencia a considerar toda labor como trabajo y a referirse al animal laborans en términos mucho más adecuados al homo faber, confiando en que sólo era necesario un poco más para eliminar por completo a la labor y a la necesidad»¹³⁰⁴.

Volviendo sobre el análisis que hace Arendt, podemos decir que la clave para distinguir la labor del trabajo, según Arendt, reside en la categoría de la «productividad». La labor no produce nada, no deja nada tras de sí, sólo produce vida; en cambio, el trabajo produce objetos, artificios humanos. En este sentido, escribe Arendt: «Sin embargo, un hecho más significativo a este respecto, ya observado por los economistas clásicos y claramente descubierto por Marx, es que la propia actividad laboral [...] posee una “productividad” suya, por fútiles y no duraderos que puedan ser sus productos. Dicha productividad no se basa en los productos de la labor, sino en el «poder» humano [...] A diferencia de la productividad del trabajo, que añade nuevos objetos al artificio humano, la productividad del poder de la labor sólo produce objetos de manera incidental y fundamentalmente se interesa por los medios de su propia reproducción; puesto que su poder no se agota una vez asegurada su propia reproducción de más de un proceso de vida, si bien no «produce» nada más que vida»¹³⁰⁵.

La labor, pues, sólo «produce» algo que inmediatamente se consume, algo efímero, fútil. No obstante, la labor produce fertilidad, produce vida. «Mediante la opresión violenta en una sociedad de esclavos o de explotación en la sociedad capitalista de la época de Marx, puede canalizarse de tal modo que la labor de unos pocos baste para la vida de todos»¹³⁰⁶. La labor

¹³⁰³ Ibidem, p. 102.

¹³⁰⁴ Ibidem, p. 102.

¹³⁰⁵ Ibidem, p. 103.

¹³⁰⁶ Ibidem, p. 103.

constituye al mismo tiempo tanto la condición de posibilidad como de imposibilidad de la vida política.

Con el auge de «lo social» en la modernidad, todo el laborar es «productivo»; por tanto desaparece la distinción entre labor y trabajo. «Desde el punto de vista puramente social, que es el de la Época Moderna pero que cobró su mayor y más coherente expresión en la obra de Marx, todo laborar es «productivo», y la anterior distinción entre las «tareas domésticas» que no dejan huella y la producción de las cosas lo suficientemente duraderas para su acumulación pierde validez [...] la distinción entre labor y trabajo desaparece por entero; todo trabajo se convertiría en labor debido a que las cosas se entenderían no en su mundana y objetiva cualidad, sino como resultado del poder de la labor y de las funciones del proceso de la vida»¹³⁰⁷.

Sostiene Arendt que la diferencia entre labor y trabajo encuentra mayor significación en el carácter de la cosa en el mundo. «Parece que la diferencia entre labor y trabajo [...] se convierte simplemente en una diferencia de grado si el carácter mundano de la cosa producida —su lugar, función y tiempo de permanencia en el mundo— no se tiene en cuenta. La diferencia entre un pan, cuya “expectativa de vida” en el mundo es apenas más de un día, y una mesa, que fácilmente puede sobrevivir a generaciones de hombres, es mucho más clara y decisiva que la distinción entre un panadero y un carpintero»¹³⁰⁸ Es pues el consumo, la permanencia y la durabilidad de la cosa lo que parece distinguir entre la labor y el trabajo.

Los productos del trabajo —escribe Arendt— y no los de la labor son garantía de permanencia y durabilidad. Arendt compara los bienes de consumo, necesarios para la vida, con los objetos de uso¹³⁰⁹. Así, «su adecuado uso no los hace desaparecer y dan al artefacto humano la estabilidad y solidez sin las que no merecería confianza para albergar a la inestable y mortal criatura que es el hombre»¹³¹⁰. La durabilidad, estabilidad y utilidad de los productos del trabajo, dan prueba de nuestra actividad en el mundo; por el contrario, la labor no deja nada tras de sí.

Por el contrario, frente a la durabilidad de las cosas del mundo, productos del trabajo, los productos de la labor son fútiles. «El peligro radica en que tal sociedad, deslumbrada por la abundancia de su creciente fertilidad y atrapada en el suave funcionamiento de un proceso interminable, no sea capaz de reconocer su propia futilidad, la futilidad de una vida que «no se fija o realiza en una circunstancia permanente que perdure una vez transcurrida la labor»¹³¹¹.

¹³⁰⁷ Ibidem, pp. 103-104.

¹³⁰⁸ Ibidem, p. 107.

¹³⁰⁹ Ibidem, pp. 107-108.

¹³¹⁰ Ibidem, p. 157.

¹³¹¹ Ibidem, p. 142.

Como podemos ver, la vida misma es fútil, no deja nada tras de sí, la durabilidad del producto constituye una garantía ontológica.

Siguiendo en esta línea de relacionar comparativamente labor y trabajo con sus respectivos productos, diferenciando los bienes de consumo de los objetos de uso, Arendt se centra ahora en los «productos» de la acción y del discurso, que constituyen las relaciones humanas.

La pluralidad humana constituye la condición sine qua non del discurso y la acción, teniendo el doble carácter de la igualdad y la distinción.¹³¹² ¿Qué notas distintivas poseen los «productos» de la acción y el discurso? Para Arendt, los «productos» de la acción y del discurso son la intangibilidad la escasa durabilidad, la mayor futilidad que lo que se produce para el consumo. «Dejados en sí mismos, no sólo carecen de la tangibilidad de las cosas, sino que incluso son menos duraderos y más fútiles que los que producimos para el consumo»¹³¹³.

Como hemos visto en apartados anteriores, el ser humano no está determinado; sino sólo condicionado. Por ello tiene necesidades. Ha de alimentarse, descansar, procurarse vivienda, vestidos, etc. Estas actividades las realizaba el hombre a través de la labor. Pero no podemos olvidar, que al no estar determinados por la naturaleza, sino sólo condicionados por ella, el hombre desarrolla nuevas formas de satisfacer sus necesidades, al tiempo que inventa otras nuevas, a través del trabajo. Esta diferencia con respecto a los otros seres de la naturaleza, nos referimos a los animales, es la que da lugar a una forma de producción humana específica que resulta del esfuerzo de su trabajo: el artificio humano, el objeto producido.

En las actividades que constituyen la condición humana: la de la labor, el trabajo y la acción, el ser humano establece una serie de relaciones con las condiciones que posibilitan cada una de ellas: la vida, el mundo y la pluralidad.

En primer lugar, la labor establece una relación no violenta con la naturaleza, el esfuerzo del cuerpo genera los bienes necesarios para satisfacer las necesidades para la supervivencia de la especie; por tanto su relación, en tanto que formamos parte de la naturaleza tiene un carácter natural y no violento. En el trabajo, la relación del hombre con la naturaleza tiene un carácter violento, El trabajo es una actividad humana mediante la cual el ser humano transforma la naturaleza. Podríamos decir que el trabajo humano traza la línea que va de las necesidades a la satisfacción de esas necesidades. Mediante la acción y el discurso, el hombre sigue manifestándose en su relación con el mundo exterior a través de la actividad del pensamiento.

¹³¹² Ibidem, p. 200.

¹³¹³ Ibidem, p. 108.

Arendt invita a no olvidar que, digámoslo en términos kantianos, somos seres que pertenecemos al «reino de los fines», al «reino de la libertad». Si sólo nos pensamos como animal laborans u homo faber, si sólo nos comprendemos como seres de consumo y de producción, como hombres masa (labor y trabajo), seremos en términos arendtianos seres superfluos, perdiendo dignidad y valor, pasaremos a tener precio, pudiendo ser sustituidos como piezas de un enorme engranaje (sociedad totalitaria, sociedad de masas, funcionalismo) por cualquiera o cualquier cosa.

La acción, en términos arendtianos, es inicio, comienzo, tiene un sentido creador en el que se manifiesta la libertad humana como respuesta a cualquier expresión totalitaria. En *Vita activa*, título en alemán por la que es conocida su obra *La condición humana*, Arendt expone una ontología fenomenológica de la acción humana, en ella encontramos toda una teoría de la acción. En palabras de Serrano de Haro: «La condición humana es una fenomenología descriptiva de la acción del hombre [...] destaca la profunda heterogeneidad de los órdenes en que se articula la acción del hombre. Labor ininterrumpida del cuerpo en la provisión y consumo de los bienes perecederos —primer orden de acción— diseña un ciclo cerrado sobre sí mismo, en el que la vida natural, la nuda vida, prolonga su precariedad sin dejar otro resultado ni fin ulterior. El trabajo de las manos y de la inteligencia manual —segundo orden— crea, en cambio, objetos duraderos que resisten al contacto con el cuerpo y al paso de los días...[...] pero hay todavía un tercer orden de la realidad de la realidad que, aunque se despliega en el espacio artificial creado por el trabajo, es correlato de una nueva forma de acción: la acción como praxis ciudadana, en la que ciertos hombres, sustrayéndose a la dominación violenta de unos por otros y de todos por la naturaleza, discuten y deciden en pie de igualdad...»¹³¹⁴.

Pasemos ahora a analizar qué relación se establece entre la labor y su condición: la vida.

Dice Arendt que: «las cosas menos duraderas son las necesarias para el proceso de la vida [...] en palabras de Locke, todas esas «buenas cosas» que son «realmente útiles para la vida del hombre», para la necesidad de subsistir», tienen por «lo general breve duración...»¹³¹⁵ Consideradas en relación con el mundo, son cosas de escasa durabilidad, son las menos mundanas, son producidas y consumidas en relación con un movimiento cíclico de la naturaleza. «La vida —escribe Arendt— es un proceso que en todas partes consume lo durable, lo desgasta, lo hace desaparecer, hasta que finalmente la materia muerta, resultado de pequeños, singulares y cíclicos procesos de vida, retorna al total gigantesco círculo de la propia naturaleza,

¹³¹⁴ Agustín Serrano de Haro, «Un pensamiento lúcido en tiempos de oscuridad: Hannah Arendt», en Manuel Garrido et alii (coords.): *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 432-437.

¹³¹⁵ *Ibidem*.

en el que no existe comienzo ni fin y donde todas las cosas naturales giran en inmutable e inmortal repetición¹³¹⁶

Como se viene sosteniendo, mortalidad y natalidad son dos categorías fundamentales en Arendt que pueden explicar las distintas actividades de la condición humana, categorías, que adquieren la condición de políticas cuando las relacionamos con la acción. Además, remiten a otras de clara raigambre aristotélica como son la de temporalidad, la memoria, el movimiento, la potencia, el acto etc.

El texto reproducido más arriba nos remite claramente a la idea de temporalidad. Respecto al proceso de producción, consumo, de nacimiento y muerte, decía Aristóteles que, no todo lo que es, está en el tiempo; pero todo lo que está en el tiempo es susceptible de destrucción: «Por lo tanto todo cuanto es susceptible de destrucción o generación; y en general todo cuanto a veces es y a veces no es tendrá que ser necesariamente en el tiempo»¹³¹⁷. Para Aristóteles, hay cosas que están fuera del tiempo, la eternidad, por ejemplo pertenece a las cosas que no están en el tiempo. Si prestamos atención nos daremos cuenta de que la categoría de temporalidad y movimiento, nos trasladan a otras categorías claramente políticas en Arendt, como son las de *biòs theoreticus* (quietud, unidad, permanencia, eternidad, inmortalidad, etc.) y las de *biòs politikós* (acción, pluralidad, mutabilidad, mortalidad, vida, etc.)

Para Aristóteles, como para Arendt, todos los asuntos humanos tienen un recorrido cíclico, esto es, se repiten constantemente. Esta idea de circularidad proviene de la naturaleza. La naturaleza tiene un anclaje circular, el *laborans* se halla atado a la naturaleza, sujeto al reino de la necesidad, el *homo faber* en el proceso de producción se encuentra alienado, se convierte en cosa. Marx dirá al respecto que la reificación (cosificación) u objetivación, la conversión de todo lo que existe en cosa, incluido el trabajador, es la base del modo de producción capitalista.

En el tiempo humano es clave la categoría de memoria; por tanto, tal y como hemos visto, podemos decir que para Aristóteles, como para Arendt, recordar y rememorar son dos actividades diversas. El objeto de la memoria es el pasado, la facultad de la memoria es tratada por Arendt en *La vida del espíritu*, donde remite al pasado, la voluntad al futuro, el objeto del futuro remite al ámbito de las opiniones. Para Aristóteles, la memoria tiene un peso importante en el proceso cognoscitivo, Aristóteles afirma que todo conocimiento empieza por la experiencia. Desde la experiencia se forman las imágenes, que son indispensables para la formación de conceptos. No se puede tener el concepto de ninguna cosa, si antes no se tiene una imagen. La facultad para poseer imágenes es la fantasía o la imaginación. Arendt define la

¹³¹⁶ Ibidem.

¹³¹⁷ Aristóteles, *Física*, Gredos, Madrid, 221b26-30.

memoria como «el poder que tiene el espíritu para hacer presente lo que es irrevocablemente pasado, y por tanto ausente a los sentidos: ha sido siempre el ejemplo paradigmático más plausible de la capacidad del espíritu para hacer presente lo invisible»¹³¹⁸.

La memoria está relacionada con la facultad del pensamiento. El pensamiento requiere recuerdo¹³¹⁹. La memoria posibilita que se recuerden las propias acciones. Para Arendt, el recuerdo vincula la política con la historia. Una acción política pasa a la historia cuando es recordada y narrada.

Su propósito fundamental en *La condición humana*, es «nada más que pensar en lo que hacemos»¹³²⁰. El tiempo presente y el futuro son el tiempo de la praxis¹³²¹. La acción se desenvuelve en el tiempo, el tiempo de la narración, el tiempo humano. La narración ha de poseer una unidad de acción y de tiempo. Por ello, el tiempo es un elemento fundamental de la narración.

La idea de tiempo humano de Aristóteles es retomada posteriormente por Heidegger cuando habla de temporalidad. La temporalidad es el ser del *dasein* y el *dasein* es el hombre. La categoría de Dasein no es otra cosa que la traducción en términos heideggerianos del concepto de praxis. El hombre es praxis y el tiempo humano es el tiempo de la praxis¹³²². Dichas ideas serán recogidas por Arendt en su categoría política de «acción».

Tal y como hemos afirmado, la labor, el trabajo y la acción sólo pueden adquirir significación plena en relación de una con otras, pues todas ellas forman la condición humana.

La vida remite a la categoría de temporalidad, a la idea de nacimiento y de muerte. «El nacimiento y la muerte de los seres humanos no son simples casos naturales, sino que se relacionan con un mundo en el que los individuos, entidades únicas, no intercambiables e irrepetibles, aparecen y parten. Nacimiento y muerte presuponen un mundo que no está en constante movimiento, pero cuya cualidad de durable y de relativa permanencia hace posible la aparición y desaparición, que existía antes de la llegada de cualquier individuo y que sobrevivirá a su marcha final»¹³²³. Son varias las ideas clave que aparecen aquí; sin embargo, nos detendremos en analizar las ideas de natalidad y mortalidad.

La natalidad es una categoría política que Arendt desarrolla a través de la acción. Escribe Arendt: «El nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el

¹³¹⁸ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*. Paidós, Barcelona, 2002, p. 244.

¹³¹⁹ Hannah Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, Herder, Barcelona, 2006, p. 474.

¹³²⁰ Hannah Arendt, *Hannah. La condición humana*, p. 18.

¹³²¹ Enrico Berti, *Ser y tiempo en Aristóteles*, Biblos, Buenos Aires, p. 79.

¹³²² *Ibidem*, p.115.

¹³²³ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 110.

recién llegado posee la capacidad de comenzar algo nuevo, es decir de actuar. Este sentido de iniciativa, un elemento de acción, y por tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas: Más aun, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico»¹³²⁴.

La natalidad como metáfora política, en Arendt adquiere la condición de actividad política y se constituye como una llegada, como un principio; con el nacimiento viene al mundo la posibilidad de un nuevo comienzo creador.

A la luz del pensamiento griego, natalidad significa simple reproducción de la vida. La natalidad no es un momento de la naturaleza, la natalidad interrumpe en el proceso natural. La natalidad no es sólo «reproducción de la vida», irrumpe el proceso de decadencia, de degeneración y de ruina. Escribe Arendt que «la principal característica de esta vida específicamente humana, cuya aparición y desaparición constituye acontecimientos mundanos, consiste en que en sí misma está llena siempre de hechos que en esencia se pueden contar como una historia [de nuevo aparece aquí la idea que apuntábamos más arriba de la identidad narrativa], establecer una biografía; de esta vida, *bios*, diferenciada del simple *zoe*, Aristóteles dijo que «de algún modo es una clase de praxis»¹³²⁵.

Sigue diciendo Arendt que: «Sólo dentro del mundo humano, el cíclico movimiento de la naturaleza se manifiesta como crecimiento y decadencia [...] la característica común del proceso biológico en el hombre y del proceso de crecimiento y decadencia en el mundo, consiste en que ambos son parte del movimiento cíclico de la naturaleza»¹³²⁶ La diferencia entre trabajo y labor reside en que el trabajo llega a su fin cuando el producto, el objeto esta acabado, mientras que el laborar se encuentra sujeto, prescrito, determinado por el proceso de la vida. Por tanto, sólo en la acción podemos hablar de natalidad, de pluralidad, de política, de libertad. «El laborar —escribe Arendt— siempre se mueve en el mismo círculo, prescrito por el proceso biológico del organismo vivo, y el fin de su “fatiga y molestia” sólo llega con la muerte de este organismo»¹³²⁷.

La vida es movimiento, *energeia*, algo que contiene una fuerza de inicios potencia que busca ser acto. El nacimiento, la natalidad, huye de la necesidad, de la violencia en la que se hallan el laborar y el trabajo. La natalidad se inscribe en la pluralidad. Nacer constituye un proceso, un

¹³²⁴ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 23.

¹³²⁵ *Ibidem*, p. 111.

¹³²⁶ *Ibidem*.

¹³²⁷ *Ibidem*.

actividad, un llegar a ser, un apotencia como0 hemos dicho, el ser es capaz de acción, de ser acto.

Las ideas de Arendt en torno a la natalidad encuentran su fundamento en el concepto de amor que desarrolló en su tesis doctoral.

A diferencia de Heidegger, para quien el hombre era «un ser para la muerte», el hombre es «un ser para el nacimiento». El nacimiento marca un principio, un comienzo. El nacido es un recién llegado, su actuación, su acto en el mundo viene marcada por la espontaneidad, por la contingencia, por la imprevisibilidad, su actuación en el mundo se realiza en condiciones de pluralidad, ante los otros que ven y oyen y son visto y oídos. En el nacimiento, lo nuevo, es entrega fértil, lo que se hace, la acción. Todo nacimiento es inicio y comienzo.

La política se basa en la pluralidad de los hombres. Entre la natalidad y la mortalidad tiene lugar toda una identidad narrativa, una historia que merece ser contada para ser recordada una razón narrativa con significación política. En la categoría de la natalidad se expresa la idea de lo que está todavía en potencia, de lo que todavía no es, de lo que comienza, aquello que puede llegar a ser. En el poder de iniciar algo nuevo hallamos el fundamento antropológico de la libertad.

Arendt critica la igualdad entre la labor y el trabajo, entre consumo y durabilidad. La labor somete al animal laborante a la necesidad, a la repetición del proceso, al «eterno retorno» de lo mismo, como parte de la naturaleza, queda sujeto a una «eterna necesidad impuesta por la naturaleza» que imposibilita la libertad de creación, de comienzo, de inicio, en definitiva, de acción, categoría política por excelencia. Sostiene Arendt que «cuando Marx insiste en que el «proceso de la labor acaba en el producto», forja su propia definición de este proceso como el «metabolismo entre el hombre y la naturaleza» en el que queda «incorporado» el producto, consumido y aniquilado por el proceso vital del cuerpo»¹³²⁸. Al definir el trabajo como «metabolismo del hombre con la naturaleza», Marx no logra diferenciar el trabajo de la labor. La labor no deja nada atrás, el resultado de su esfuerzo se consume, pero es clave porque su razón de ser reside en la necesidad de reproducir la vida. La «productividad» de la labor de unos pocos permite que sea suficiente para la vida de todos, tanto en un modo de producción esclavista como en un modo de producción capitalista.

Esta labor productiva es valorada a partir de la sociedad capitalista a la que Marx critica. Para Arendt, Marx confunde estas dos categorías porque la idea de repetición y de reproducción que subyace en la labor, también se halla presente en el trabajo. En la actividad de la labor rige la

¹³²⁸ Ibidem, p.115.

dominación y la violencia para someter a la naturaleza. Del mismo modo podemos decir que en la política también habrá un cierto componente de dominación y violencia.

En su crítica a la modernidad, Arendt señala el auge de la labor y el triunfo del animal laborans y sus características en el modo de producción capitalista de la modernidad: soledad, aislamiento, sujeción a las necesidades. Crítica que el objeto del trabajo, la mercancía, la cosa producida, queda reducida a un bien de consumo, poniendo así los cimientos de una sociedad consumista.

Escribe Arendt: «La actitud de Marx con respecto a la labor, que es el núcleo mismo de su pensamiento, fue siempre equivocada. Mientras fue una «necesidad impuesta por la naturaleza» y la más humana y productiva de las actividades del hombre, la revolución, según Marx, no tiene la misión de emancipar a las clases laborales, sino hacer que el hombre se emancipe de la labor; sólo cuando ésta quede abolida, el «reino de la libertad» podrá suplantar al «reino de la necesidad». Porque el «reino de la libertad sólo comienza donde cesa la labor determinada por la necesidad y la extrema utilidad», donde acaba «el gobierno de las necesidades físicas inmediatas»¹³²⁹. Arendt pone de manifiesto el error de Marx a través de las categorías de «revolución», «reino de la libertad» versus «reino de la necesidad», animal político versus animal laborante, acción frente a labor.

La categoría de «revolución» en el pensamiento de Arendt se encuentra en los pensamientos de Copérnico. Dice así: «el movimiento regular sometido a las leyes y rotatorio de las estrellas, el cual, desde que sabía que escapaba a la influencia del hombre y era, por tanto irresistible, no se caracterizaba ciertamente ni por la novedad ni por la violencia. Por el contrario, la palabra indica un movimiento recurrente y cíclico»¹³³⁰. Esta categoría que nace en el ámbito de las ciencias naturales, Arendt lo incorpora a su pensamiento político para referirse a las revoluciones modernas: la revolución francesa y la revolución americana.

Para Arendt, en Marx, la emancipación no es sólo política, sino que se trata de una emancipación del hombre de la labor. Pues, tal y como hemos dicho, sólo así el «reino de la necesidad» es suplantado por el «reino de la libertad». Para Marx, el trabajo, actividad productiva o praxis, constituye la esencia del hombre, el hombre es esencialmente trabajo. Las relaciones sociales que el hombre puede establecer en su trabajo pueden resultar alienantes. El término “alienación” en Marx procede de la filosofía hegeliana, significa extrañamiento, escisión, salida de sí, exteriorización. Por ello, esta alienación produce una situación de enajenación, de falta de libertad. En todas las formas de alienación (religiosa, política,

¹³²⁹ Hannah Arendt, Hannah.: *La condición humana*, p.116.

¹³³⁰ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, p. 43.

económica, etc.), el hombre deja de ser dueño de sí mismo, de sus propios actos, para ser controlado por fuerzas externas que, objetivándose, y le despojan del producto de su trabajo. La solución a la situación de la clase proletaria, víctima de explotación, opresión e injusticia, sólo se resolverá, según Marx, con la revolución socialista. Del mismo modo que el modelo de propiedad feudal entró en colisión con la propiedad industrial capitalista y aquélla desapareció, lo mismo sucederá cuando el capital entre en colisión con el trabajo. El modelo comunista es el resultado del proceso revolucionario, encargado de superar la propiedad privada que aliena a los trabajadores. Por último, Marx insiste en que la superación del trabajo alienado y la organización del trabajo de una manera racional y digna, se constituye como un modo de acceder a la verdadera libertad.

Según Arendt, Marx «define al hombre como *animal laborans* y luego lo lleva a una sociedad en la que su mayor y más humana fuerza ya no es necesaria. Nos deja con la penosa alternativa entre esclavitud productiva y libertad improductiva»¹³³¹. Para Arendt, Marx fundamenta todo su pensamiento en la comprensión del laborar y procrear como dos modos del mismo proceso del proceso de la vida. Sigue diciéndonos Arendt que para Marx, «la labor era la «reproducción de la propia vida de uno» que aseguraba la supervivencia del individuo y procreación de la propia especie»¹³³². En Marx se aprecia una relación de igualdad de la producción con la fertilidad.

Para la pensadora alemana la sociedad de consumo es una sociedad dominada por el *animal laborans*. Labor y consumo forman parte del mismo proceso. En una sociedad basada en el consumo; la actividad fundamental del *animal laborans* es la de ocupar su tiempo en consumir, en devorar lo producido.

A continuación, Arendt pasa a estudiar lo privado (de la propiedad y la riqueza). Distingue entre propiedad y riqueza. «Lo que la época Moderna defendía con tanto ardor no era la propiedad, sino la búsqueda sin trabas de más propiedad o apropiación; contra todos los órganos que apoyaban la «muerta» permanencia de un mundo común, libraba sus batallas en nombre de la vida, de la vida de la sociedad»¹³³³. Esta diferencia entre «lo privado» y la riqueza es clara en el mundo clásico que Arendt vindica una y otra vez. «Lo privado» en el mundo griego suponía tener un lugar en alguna parte del mundo, ser cabeza de familia que junto con otras familias formaban parte de la esfera de lo político. La esfera privada es un espacio sagrado, la esfera privada es aquello que debe permanecer oculto, a la vista y oídos de los otros, la esfera privada es el espacio de aparición de el *animal laborans*, es el lugar propio de la necesidad, de la dominación, es un espacio prepolítico. «No hay duda de que, debido a que el proceso natural de

¹³³¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 116.

¹³³² Ibidem, p.117.

¹³³³ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 121.

la vida se localiza en el cuerpo, no existe actividad más inmediatamente ligada a la vida que la laborante»¹³³⁴. El ámbito de la necesidad, que se da en la esfera privada, impide la libertad propia de la esfera pública.

Siguiendo en la tarea de distinguir entre la propiedad y la riqueza, afirma que «a Locke no le satisfacía la tradicional explicación del la labor [...] Lo que verdaderamente le interesaba era la apropiación, y lo que había de buscar era una actividad de apropiación del mundo, cuyo carácter privado debía estar al mismo tiempo fuera de duda y disputa». Lo más privado, defiende Arendt, son las actividades necesarias en el proceso de la vida.¹³³⁵

Por otra parte, Marx relaciona la fuerza del trabajo con la riqueza; del mismo modo, Locke relaciona la riqueza con la labor del cuerpo humano. Tanto Marx como Locke vinculan la riqueza con las acciones. «De la misma manera que Marx introdujo una fuerza natural. «La fuerza de la labor» del cuerpo, para explicar la productividad de la labor y el progresivo proceso de crecimiento de la riqueza [...] Marx tenía en común con Locke su deseo de ver el proceso de crecimiento de riqueza como un proceso natural que, de manera automática, seguía sus propias leyes y se hallan al margen de decisiones y propósitos. La única actividad implicada en este proceso era «una actividad corporal»¹³³⁶. Sólo en la Época Moderna la idea de riqueza es aceptada totalmente.

Con el auge de la esfera de lo social, en la modernidad, la actividad del animal laborans deja de ser privada, para convertirse en pública. Según Arendt, el interés por lo social da lugar a la confusión, cuanto no, desaparición entre la esfera privada y la esfera pública.

Nos dice Arendt que: «La única actividad que corresponde estrictamente a la experiencia de no mundaneidad o, mejor dicho, a la pérdida del mundo tal como ocurre bajo el dolor, es la labor, donde el cuerpo humano, a pesar de su actividad, vuelve sobre si mismo, reconcentra sólo en estar vivo, y queda apesado en su metabolismo con la naturaleza sin trascender o liberarse del repetido ciclo de su propio funcionamiento»¹³³⁷. Como vemos la labor, el trabajo del cuerpo no deja nada tras de sí, a diferencia del trabajo, creador de productos, de mercancías, que pueden ser objeto de propiedad, de apropiación, además de un «valor de uso», tienen un «valor de cambio». En la actividad de la labor, el producto es la vida, no hay posibilidad de trascender, el cuerpo se halla sujeto al ciclo repetitivo de la naturaleza, es incapaz de salir de la violencia de la necesidad.

¹³³⁴ Ibidem.

¹³³⁵ Ibidem, p.122: para Locke, la propiedad privada reside en la propiedad de su propio cuerpo. «Locke encontró la propiedad privada en la cosa más privada que se posee, es decir, en «la propiedad [del hombre] de su propia persona, o sea, de su propio cuerpo».

¹³³⁶ Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, p. 122.

¹³³⁷ Ibidem, p. 124.

Para Locke, la propiedad privada, según Arendt, era un «aislamiento de lo común»¹³³⁸, se trataba como dice Arendt, de «un lugar donde lo que es privado puede ocultarse y protegerse de la esfera pública»¹³³⁹. El mundo, que es el lugar donde existen los objetos fabricados, los productos, susceptibles de ser objeto de propiedad, de apropiación, es, dice Arendt, la preocupación fundamental en una sociedad de propietarios.

Al reflexionar (en torno a la riqueza y su crecimiento). Pretende que el proceso de acumulación y crecimiento de la riqueza puede ser tan infinito como el de la vida de la propia especie; sin embargo, este proceso se halla interrumpido por el hecho de la propia finitud de la vida misma. Afirma Arendt: «Sólo cuando el hombre no actúa como individuo, interesado únicamente en su propia supervivencia, sino como un «miembro de la especie» [...] puede el proceso de la vida colectiva de una «humanidad socializada» seguir su propia «necesidad»¹³⁴⁰. Y nos advierte de que la sustitución de la sociedad por el hombre individual, no puede sustituir el carácter privado de la actividad de la labor. Ni la productividad de bienes ni la reducción del tiempo requerido en los procesos han dado como resultado un mundo común, y el animal laboral, por haber sido desprovisto de la esfera privada, donde se ocultaba, para pasar a la esfera social, no por ello deja de ser menos privado¹³⁴¹.

Los productos de labor, tal y como hemos afirmado anteriormente, son de escasa durabilidad, no permanecen en el mundo el tiempo suficiente para formar parte de él. La relación de la labor con el mundo es la de no-mundaneidad. «El *animal laborans*, dice Arendt, no huye del mundo, sino que es expulsado de él».¹³⁴² Yo me atrevería a decir que nunca formó parte de él, su sujeción al cumplimiento de satisfacer las necesidades de la vida, su sujeción a la «circularidad temporal», al «eterno retorno de lo mismo», atrapado en la rueda del tiempo circular, formando parte de él, le imposibilita las relaciones sociales y de producción de las que hablaba Marx, y de acción política que apunta Arendt: pues en ambos casos se le ha privado de la capacidad de libertad.

Arendt apunta que la esclavitud y la ocultación en la esfera privada eran las condiciones de los trabajadores antes de la Época Moderna, debido a la propia condición de la labor: la vida. «La esclavitud se convirtió en la condición social de las clases laborantes porque se consideraba como la condición natural de la vida misma»¹³⁴³. En la misma línea interpretativa, podemos decir que: «La institución de la esclavitud en la antigüedad [...] no era un recurso para obtener

¹³³⁸ Ibidem.

¹³³⁹ Ibidem.

¹³⁴⁰ Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pág. 125.

¹³⁴¹ Ibidem, p. 127.

¹³⁴² Ibidem, p. 128.

¹³⁴³ Ibidem.

trabajo barato o un instrumento de explotación en beneficio de los dueños, sino más bien el intento de excluir la labor de las condiciones de la vida del hombre»¹³⁴⁴.

Como podemos observar existe una idea negativa y peyorativa de la actividad de la labor. Es algo propio de esclavos, mujeres, y todos aquellos que están al servicio de la casa. Se trata de una actividad históricamente mal vista, propia de quienes no pueden por «su condición» formar parte de la vida política. «La carga de la vida biológica, que lastra y consume el período de vida humano entre el nacimiento y la muerte, sólo puede eliminarse con el empleo de sirvientes, y la función principal de los antiguos esclavos era llevar la carga del consumo del hogar que producir para la sociedad»¹³⁴⁵. La actividad de la labor como sabemos no es considerada como productiva, sino como una actividad improductiva, ya que no produce nada, sólo consumo. Quiero detenerme aquí, puesto que Arendt nos dice que la labor del esclavo, en la antigüedad es clave, porque según afirma: “el motivo de que la labor del esclavo desempeñara tan enorme papel en las sociedades antiguas y de que su improductividad y carácter antieconómico no se descubriera, radica en que las antiguas ciudades-estado eran principalmente «centros de consumo»¹³⁴⁶.

La violencia, la injusticia, el dolor y el sufrimiento proporcionado al animal laborans es el instrumento que sostiene el peso de la necesidad y de la labor, y al mismo tiempo posibilita su liberación a los ciudadanos para que puedan participar del *biòs politikós*. «El precio pagado por liberar la carga de la vida de los hombros de los ciudadanos era enorme, y en modo alguno consistía sólo en la violenta injusticia de obligar a una parte de la humanidad a adentrarse en las tinieblas del dolor y de la necesidad. Puesto que estas tinieblas son naturales, inherentes a la condición humana —sólo el acto violento, cuando un grupo de hombres intentó liberarse de los grilletes sujetando a todos los demás al dolor y la necesidad, es propio del hombre—, el precio exigido para liberarse por completo de la necesidad es, en un sentido, la propia vida...»¹³⁴⁷.

Una vez más se pone de manifiesto la distinta consideración del *animal laborans* y del *animal politikós*, así como los distintos espacios de aparición: la esfera privada y la esfera pública. La esfera privada es un lugar donde las relaciones entre el cabeza de familia y los esclavos son de desigualdad, rige el gobierno despótico y tiránico, se trata de una forma prepolítica, dice Aristóteles: «el esclavo no tiene en absoluto facultad deliberativa»¹³⁴⁸. «Por eso, el libre gobierna al esclavo de otro modo que el macho a la hembra y el varón al niño»¹³⁴⁹. Hemos visto que en Aristóteles, tanto la casa como la ciudad son objeto de la política. La casa, el *oikos* reúne

¹³⁴⁴ Ibidem, p. 100.

¹³⁴⁵ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 128.

¹³⁴⁶ Ibidem.

¹³⁴⁷ Ibidem, pp.128-129.

¹³⁴⁸ Aristóteles, *Política*, 1260a 11-14.

¹³⁴⁹ Ibidem, 1260a9-10.

un régimen de relaciones interpersonales: amo-esclavo, hombre-mujer, padre-hijos. En principio, para Aristóteles, la esfera de lo doméstico es anterior a la esfera de lo público, aunque en su pensamiento el todo es anterior a la parte, de ahí que la esfera privada se encuentra regida por la política. En la misma línea se expresa Arendt cuando dice: «Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas pre-políticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de polis, del hogar y la vida familiar, con ese tipo de gente en que encabeza de familia gobernaba con poderes despóticos e indisputados...»¹³⁵⁰. En numerosos textos Arendt pone de manifiesto que el recurso a la violencia permite que unos pocos (ciudadanos) puedan dedicarse a los asuntos públicos, a la política. La violencia es un recurso que se ejercía en la privacidad, en el *oikos*, en la vida doméstica, sobre quienes privados de la condición de ciudadanos, se ven sometidos a actividades que exigen satisfacer las necesidades de la vida. Los miembros de la familia (esclavos, mujer, hijos) no tenían la condición de ciudadano, no podían participar de los asuntos públicos. Sólo los iguales pueden participar, y la igualdad sólo es posible en el seno de la polis. El binomio igualdad-desigualdad se conecta con la esfera pública-esfera privada, al igual que el de libertad-necesidad. A continuación, matiza Arendt que el término igualdad, tal y como se entiende en el pensamiento griego, no tiene nada que ver con la moderna noción de igualdad. Por tanto, la igualdad se relaciona con la idea de libertad y no con la de justicia. Pero, yo me pregunto, ¿hasta que punto podemos hablar de libertad y de igualdad en el pensamiento griego? ¿Existen tales conceptos? No pretendo hacer una lectura hermenéutica de lo que Gadamer llama una «fusión de horizontes», sino plantear el modelo clásico de la *polis* cabe en la modernidad, sin el riesgo de caer en las mismas contradicciones que ella misma nos plantea.

En la condición humana, el «dolor» y el «esfuerzo» son modos propios de la vida. Escribe Arendt que: «El hecho es que la capacidad humana para la vida en el mundo lleva siempre consigo una habilidad para trascender y para alienarse de los procesos de la vida, mientras que la vitalidad y viveza sólo pueden conservarse en la medida en que el hombre esté dispuesto a tomar sobre sí la carga, fatiga y molestia de la vida»¹³⁵¹. Considera que el desarrollo de las nuevas tecnologías ha mejorado sensiblemente la actividad de la labor de la vida en su doble condición: el esfuerzo y el dolor. «Es cierto que el enorme progreso de nuestros instrumentos de labor [...] han hecho más fácil y menos penosa la doble labor de la vida: el esfuerzo para su mantenimiento y el dolor del nacimiento»¹³⁵². Además, sigue diciéndonos que: «útiles e instrumentos disminuyen el dolor y el esfuerzo y, por lo tanto, modifican las maneras urgentes

¹³⁵⁰ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 40.

¹³⁵¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 129.

¹³⁵² *Ibidem*, p. 130.

necesidad inherente a la labor se manifestó anteriormente. No cambian la necesidad únicamente sirven par ocultarla de nuestros sentidos»¹³⁵³.

No obstante, advierte Arendt de que este «progreso», «revolución» tecnológica, no ha acabado con la condición de estar sujeto a las necesidades, más bien, diría yo ha posibilitado nuevas formas de alienación en el mundo. Sin embargo, Arendt irrumpe con unas afirmaciones, que a mi juicio son incoherentes con lo afirmado anteriormente. «Pero, a diferencia de la sociedad esclavista, donde la «maldición» de la necesidad seguía siendo una vivida realidad, debido a que la vida de un esclavo atestiguaba a diario que la «vida es esclavitud», esta condición ya no está plenamente manifiesta y su no-apariencia la ha hecho más difícil de observar y recodar. El peligro es claro. El hombre no puede ser libre si no sabe que está sujeto a la necesidad, debido a que gana siempre su libertad con sus intentos nunca logrados por entero de liberarse de la necesidad»¹³⁵⁴.

Más adelante señala Arendt que esta revolución tecnológica pertenece al resultado del trabajo; es producto del trabajo, no de la labor. En ese sentido afirma que: «los utensilios e instrumentos que facilitan de modo considerable el esfuerzo de la labor no son en sí mismo producto de la labor, sino del trabajo; no pertenecen al proceso del consumo, sino que son parte y parcela del mundo de objetos usados»¹³⁵⁵.

Finalmente Arendt analiza la sociedad de consumidores. «Se dice con frecuencia que vivimos en una sociedad de consumidores, [...] labor y consumo no son más que dos etapas del mismo proceso, impuesto al hombre por la necesidad de la vida»¹³⁵⁶. El *animal laborans* se erige como principal protagonista en una sociedad de consumidores, en una sociedad de laborantes. Arendt afirma que esta sociedad ha surgido de la emancipación de la actividad laboral¹³⁵⁷. Con la emancipación de la labor se ha producido el triunfo del animal laborans, dando como resultado el predominio de la labor frente al trabajo y la acción. «La emancipación de la labor no ha dado como resultado la igualdad de esta actividad con las otras de la vita activa, sino casi su indisputado predominio»¹³⁵⁸. Por otro lado, la emancipación de la labor ha supuesto también una reducción del recurso al uso de la violencia. «La Época Moderna [...] ha traído —junto a la glorificación de la labor—una tremenda degradación de estas artes y un menor pero no menos importante decrecimiento de los instrumentos de violencia en los asuntos humanos en general»¹³⁵⁹. En este fragmento pone de manifiesto que el recurso a la violencia en relación con

¹³⁵³ Ibidem, p. 134.

¹³⁵⁴ Ibidem.

¹³⁵⁵ Ibidem.

¹³⁵⁶ Ibidem, p. 135.

¹³⁵⁷ Ibidem.

¹³⁵⁸ Ibidem.

¹³⁵⁹ Ibidem.

la naturaleza, distinguiría la labor del trabajo. La labor produce «bienes de consumo», el trabajo produce «cosas», «productos», «artificios humanos». El resultado final del trabajo es resultado de un proceso de violencia ejercida sobre la naturaleza. «Durabilidad y objetividad son los resultados de la fabricación, el trabajo del *Homo faber*, que consiste en la concreción. La solidez, inherente hasta en la más frágil de las cosas, proviene, en último término, de la materia que es transformada en material. El material ya es un producto de las manos humanas que lo han extraído de su lugar natural, ya matando un proceso de vida, como es el caso del árbol que provee de madera, ya interrumpiendo uno de los procesos naturales más lentos, [...] Este elemento de violencia está presente en toda fabricación, y el hombre como creador del artificio humano ha sido siempre destructor de la naturaleza. [...] El *Homo faber* se convierte en amo y señor de la propia naturaleza en la medida en que viola y destruye parcialmente lo que le fue dado»¹³⁶⁰. El recurso a la violencia se legitima bajo un tipo de racionalidad instrumental, de medios-fines que satisface las necesidades en una sociedad ávida de consumo.

Sin embargo, esta emancipación de la labor en la Época Moderna, no trae consigo la eliminación de la necesidad, ni tampoco más libertad: «el peligro de que la emancipación de la labor en la época Moderna no sólo fracase en asentar un período de libertad para todos, sino por el contrario lleve por primera vez a la humanidad bajo el yugo de la necesidad, lo vio claramente Marx cuando insistió en que el objetivo de una revolución no podía ser la emancipación ya lograda de las clases laborantes, sino que el hombre se emancipara de la labor»¹³⁶¹. Según Arendt, la emancipación de la labor, para Marx, significa dos cosas: por un lado, se trata de liberarse de la necesidad, y, por otro, de liberarse del consumo.

Arendt nos advierte de que el desarrollo de la tecnología puede alterar el mundo natural, no en vano dice: «el ritmo de las máquinas ampliaría e intensificaría grandemente el ritmo natural de la vida, pero no cambiaría, sino que haría más mortal, el principal carácter de la vida con respecto al mundo, que es desgastar la «durabilidad»¹³⁶². La automatización y el avance de las nuevas tecnologías han traído consigo una mayor producción, una reducción de costes en el proceso productivo y un mayor tiempo de ocio al animal laborans. Sin embargo, lejos de liberarlo de la necesidad, le ha hecho más esclavo, su tiempo se gasta en el consumo, en satisfacer un apetito consumista, que pone de manifiesto nuevas formas de alienación en el mundo. «La esperanza que inspiró a Marx [...] —la de que el tiempo libre emancipará finalmente a los hombres de la necesidad y hará productivo al animal laborans— se basa en la ilusión de una mecanicista filosofía... [...] el tiempo de ocio del animal laborans siempre se

¹³⁶⁰ Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, pp. 99-98.

¹³⁶¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 138.

¹³⁶² *Ibidem*, p. 139.

gasta en el consumo, y cuanto más tiempo queda libre, más ávidos y vehementes son sus apetitos»¹³⁶³.

Arendt afirma que el triunfo del animal laborans en la modernidad se debe a que éste ocupa una esfera pública; y mientras esté en ella no puede haber una auténtica esfera pública, sólo mercado y consumo. En realidad se trata del triunfo de la economía frente a la política, de un desplazamiento del *oikos* al *ágora*, de la necesidad frente a la libertad. El nuevo escenario que se dibuja es el de una cultura del derroche, una cultura de usar y tirar, una cultura de masas en un mundo asentado en la cultura del espectáculo, donde el *homo videns* construye una cultura de la imagen. El hombre desposeído de sí se convierte en hombre-masa, vagando entre la pérdida de la identidad y la soledad más absoluta en un mundo que no reconoce y que él mismo ha fabricado. «La incómoda verdad de esta cuestión es que el triunfo logrado por el mundo moderno sobre la necesidad se debe a la emancipación de la labor, es decir, al hecho de que al *animal laborans* se le permitió ocupar la esfera pública; y sin embargo, mientras el animal laborans siga en posesión de dicha esfera, no puede haber una auténtica esfera pública, sino sólo actividades privadas abiertamente manifiestas»¹³⁶⁴.

5. Trabajo

La segunda actividad que estudia Arendt es el trabajo. La condición humana del trabajo es la mundanidad. Arendt definía el trabajo como «la actividad que corresponde a lo no natural de la experiencia del hombre, que no está inmerso en el constante repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un «artificial» mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende todas ellas»¹³⁶⁵.

En la Antigüedad grecolatina el trabajo se percibe como *poiesis*, como una «actividad productora de objetos», que mediante una relación violenta con la naturaleza la transforma obteniendo de ella el material necesario para producir «artifícios humanos». En Grecia, el trabajo, actividad que pertenece a la *vita activa* es inferior a las actividades contemplativas, es una actividad propia de esclavos y por eso los hombres libres, los ciudadanos de la polis, se dedican a la vida política. El hombre libre, el ciudadano dispone de tiempo libre para participar en la esfera pública y dedicarse al estudio y la contemplación, porque confía el trabajo a las mujeres y a los esclavos. La vida privada constituye el espacio de aparición de esclavos y mujeres, que son quienes producen lo necesario para la supervivencia. Por el contrario, la vida

¹³⁶³ Ibidem, p. 140.

¹³⁶⁴ Ibidem.

¹³⁶⁵ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 21.

pública es el espacio de aparición de “los iguales”, de los ciudadanos. El trabajo pertenece al «reino de la necesidad» y la política al «reino de la libertad».

Obsérvese que estamos utilizando el término «trabajo» para referirnos a lo que en este estudio hemos designado con el término «labor». El motivo es doble. En primer lugar, me parece artificiosa y a veces casi imposible la propuesta arendtiana de distinguir entre labor y trabajo. En segundo lugar, se trata de categorías que adquieren un matiz diferente en el tránsito que va del mundo antiguo al mundo moderno. No obstante estas diferencias han sido tratadas anteriormente.

Con el advenimiento de la modernidad, se produce la irrupción del sistema capitalista, el modo de producción de la sociedad antigua (modelo de producción esclavista y feudal según Marx) da paso al modelo de producción capitalista. En este contexto se produce un importante cambio: el trabajo abandona la esfera doméstica y se manifiesta en el centro de la esfera pública, lo que era privado se hace público; la prudencia económica que antes gobernaba y regía la esfera doméstica se convierte en economía nacional. El gobierno de la política da paso al desgobierno de la economía.

Sucintamente, y antes de adéntranos en profundidad en la categoría del trabajo podemos afirmar que el trabajo en el mundo moderno puede ser caracterizado porque: confiere valor a las cosas (valor de uso, valor de cambio), lo que justificaría, según Locke, el derecho de propiedad. Adam Smith distinguirá entre «trabajos productivos», que añadirían a los objetos producidos un valor duradero y «trabajos improductivos», los cuales carecerían de valor porque no son duraderos. Considera que el trabajo es medida de intercambio, mientras algunos autores como Marx y Engels afirman que el trabajo es la esencia del hombre, puede ser un factor de alienación y deshumanización.

El capítulo que Arendt dedica al trabajo comienza distinguiendo entre el *homo faber*, aquel que trabaja con las manos, fabrica y produce objetos, y el *animal laborans* que trabaja con el cuerpo, pero que no produce objetos, sino vida. «El trabajo de nuestras manos, a diferencia del trabajo de nuestros cuerpos —el *homo faber* que fabrica literalmente «trabaja sobre» diferenciado del *animal laborans* que labora y «mezcla con»—, fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano»¹³⁶⁶.

El *homo faber* fabrica el «carácter duradero del mundo» se dedica a construir, fabricar, crear productos con un carácter duradero. El *homo faber* se erige como el «gran Demiurgo del mundo humano», Al artesano se le considera constructor de mundo, de un mundo «no natural», un

¹³⁶⁶ Ibidem, p. 157.

mundo artificial que condiciona al ser humano. Este mundo artificial adquiere las notas de durabilidad y utilidad. «Principalmente, aunque no de manera exclusiva, se trata de objetos para el uso que tienen ese carácter durable exigido por Locke para el establecimiento de la propiedad, el “valor que Adam Smith necesitaba par el intercambio mercantil [...] su adecuado uso no las hace desaparecer y dan al artificio humano la estabilidad y la solidez sin las que no merecerían confianza para albergar a la inestabilidad y mortal criatura que es el hombre»¹³⁶⁷. Nótese como en este texto reproducido aquí se ponen de manifiesto las notas características con la que iniciábamos el análisis del trabajo.

Arendt sostiene que tanto el producto de trabajo, el artificio creado, como el proceso de la vida, no son absolutos, sino que ambos vuelven al origen, al inicio del proceso en el que comenzaron.¹³⁶⁸

Este carácter durable de los productos del trabajo constituyen el mundo; el *homo faber* construye un mundo de artificios, un mundo «no natural», un mundo artificial que condiciona al ser humano. Durabilidad y utilidad caracterizan el mundo artificial que crea el *homo faber*. El trabajo crea, introduce artificios nuevos a partir de una relación violenta con la naturaleza. En tal sentido, el *homo faber* crea, produce, fabrica, un mundo de cosas.

La dialéctica sujeto-objeto se manifiesta de forma patente en la actividad del trabajo. La actividad creadora del *homo faber* permite al sujeto diferenciarse del producto fabricado. «Contra la subjetividad de los hombres se levanta la objetividad del mundo hecho por el hombre más bien que la sublime indiferencia de una naturaleza intocada, cuya abrumadora fuerza elemental, por el contrario, les obligaría a girar inexorablemente en el círculo de su propio movimiento biológico, tan estrechamente ajustado al movimiento cíclico total de la familia de la naturaleza»¹³⁶⁹. La naturaleza es la materia desde la cual el *homo faber* eleva a la categoría de objeto el mundo. «Sólo nosotros, que hemos erigido la objetividad de un mundo nuestro a partir de lo que nos da la naturaleza, que lo hemos construido en el medio ambiente para protegernos de ella, podemos considerar la naturaleza como algo «objetivo»¹³⁷⁰.

La objetividad y durabilidad de los objetos posibilitan la propia identidad del *homo faber*, como sujeto que crea y construye. Mediante la actividad del trabajo el *homo faber* desarrolla una capacidad creadora que le permite producir un mundo de objetos, transformando la naturaleza,

¹³⁶⁷ Ibidem.

¹³⁶⁸ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 157: «El carácter duradero del artificio humano no es absoluto, ya que el uso que hacemos de él, aunque no lo consumamos, lo agota. El proceso de la vida que impregna todo nuestro ser lo invade también, y aunque no usemos las cosas del mundo, finalmente también decaen, vuelven al total proceso natural del que fueron sacadas y contra el que fueron erigidas».

¹³⁶⁹ Ibidem, p. 158.

¹³⁷⁰ Ibidem.

la capacidad de crear implica también la capacidad de destruir. La violencia se constituye como un elemento creador del artificio humano. Por eso se puede hablar del *homo faber* y como dueño y señor de la tierra. «Este elemento de violación y de violencia está presente en toda fabricación, y el *homo faber*, creador del artificio humano, siempre ha sido un destructor de la naturaleza. El *animal laborans*, que con su cuerpo y la ayuda de los animales domesticados nutre la vida, puede ser señor y dueño de todas las criaturas vivientes, pero sigue siendo el siervo de la naturaleza y de la tierra; sólo el *homo faber* se comporta como señor y amo de toda la tierra»¹³⁷¹. Los objetos producidos por el hombre, sus artefactos, el mundo creado por él, se asemeja a la imagen de la creación, al mundo creado por Dios; aunque hay una diferencia importante, y es que, Dios crea el mundo *ex nihilo*, desde la nada, el acto de creación es un acto de amor, un acto de la voluntad de Dios, no es un acto violento; por el contrario, la creación humana, el mundo creado por el hombre surge de la propia materia, de la sustancia natural, es el resultado de un acto de violencia, de destrucción¹³⁷².

Para Arendt, «la fabricación, el trabajo del *homo faber*, consiste en la reificación»¹³⁷³. La categoría de reificación implica en Arendt un proceso de violencia que siempre existe en todo proceso de producción o fabricación. Se trata de una actividad mediante la cual, a partir de una materia ya dada, la intervención sobre ella produce una transformación, obteniendo como resultado un artificio humano con un carácter duradero y útil. El objeto producido se convierte en mercancía para su uso e intercambio. La reificación es un proceso mediante el cual nos adueñamos de las cosas y las devolvemos al mundo como creación propia.

En Marx, la reificación es el resultado del modo de producción capitalista, mediante el cual el producto del trabajo se hace independiente, se convierte en algo ajeno al sujeto que lo crea y deviene en pura exterioridad, en cosa. La reificación u objetivación, la transformación de todo lo que existe en objeto producido, es el fundamento que sostiene el modo de producción capitalista. Praxis y alienación se insertan en el paradigma de producción y, por tanto, dentro de una relación dialéctica sujeto-objeto bajo el criterio de medida de la relación objetivante con la naturaleza. «Contra la subjetividad de los hombres se levanta la objetividad del mundo hecho por el hombre...»¹³⁷⁴. Arendt advierte de que: «el verdadero trabajo de fabricación se realiza bajo la guía de un modelo, de acuerdo con el cual se construye el objeto»¹³⁷⁵. La reminiscencia platónica de la «teoría de las ideas», así como, las ideas platónicas de «mimesis», de

¹³⁷¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, p.160.

¹³⁷² Ibidem: “Desde que se consideró su productividad a imagen de Dios-Creador, de manera que donde Dios crea *ex nihilo*, el hombre lo hace a partir de una determinada sustancia, la productividad humana quedó por definición sujeta a realizar una rebelión de Prometeo, ya que podía erigir un mundo hecho por el hombre sólo tras haber destruido parte de la naturaleza creada por Dios”.

¹³⁷³ Ibidem.

¹³⁷⁴ Ibidem, p.158.

¹³⁷⁵ Hannah Arendt, *La condición humana*, p.161.

«participación». «Dicho modelo puede ser imagen contemplada por la mente o bien un boceto en el que la imagen tenga ya un intento de materialización del trabajo».¹³⁷⁶

En la «teoría de las ideas», Platón defiende la existencia de realidades absolutas, eternas, inmutables, imperecederas, universales e independientes, separadas del mundo sensible, que son la causa del ser y del conocer; constituyen pues, el fundamento ontológico y epistemológico de la realidad. Tanto los filósofos presocráticos como Platón quisieron encontrar algo permanente, algo sustancial que permaneciera frente al cambio. Los filósofos presocráticos llamaron «ser», a lo que permanece, a lo que no cambia; Platón lo llamo «idea». Tanto uno como los otros buscaron algo que diera unidad a la pluralidad, identidad frente a la diversidad.

Pero, ¿qué relación se plantea entre ambos mundos? Esta es la cuestión fundamental que subyace al estudio que Arendt hace de la actividad del trabajo. Podemos afirmar que se plantea una relación de lo uno en lo múltiple, de la unidad en la pluralidad. Según Platón existirían dos tipos de relación: una relación de semejanza o mimesis, que denomina de participación, y una relación de fundamentación o causa. En este sentido, tanto Platón como Arendt, en su análisis del trabajo defiende que todas las cosas, lo objetos producidos de la misma clase, se relacionan entre sí porque están hechas a partir de un modelo. Son, por tanto, imitaciones, copias, participaciones. Pero, copias ¿de qué? Serían copias de las ideas hechas por el Demiurgo en el caso de Platón, y del *homo faber*, en el caso de Arendt.

Hemos dicho que Platón, al igual que Arendt, para explicar esta doble relación de participación y fundamentación necesita la figura de un artesano del mundo, la del Demiurgo en el caso de Platón, y la del *homo faber* en el caso de Arendt. El artesano, el *homo faber*, el Demiurgo, es aquel que, fijándose en el modelo, en la forma de lo perfecto, o sea, en las ideas, hace las cosas, los objetos producto de este mundo. Pero en Arendt, a diferencia de Platón, el *homo faber* es un hacedor, un creador del mundo, un mundo que fundamentado en la idea del modelo, de la forma, de lo perfecto, legitima la violencia de su creación, negando la libertad y creando un mundo de identidades necesarias fundamentadas en la verdad, que nos alejan cada vez más del mundo de los asuntos humanos, del mundo de la política, de lo fenoménico y lo contingente de la verdad práctica-política.

Las ideas serían como un ideal, un modelo, pues los objetos producidos son copias simples de ellas, causas ejemplares, pues constituyen el fundamento, la razón del ser, el fin, porque en él se encuentra el sentido de la acción productiva. En este sentido, Arendt escribe que: «La eterna idea que gobierna sobre una multitud de cosas perecederas deriva la credibilidad en la teoría

¹³⁷⁶ Ibidem.

platónica de la permanencia y unicidad del modelo, de acuerdo con el «cual pueden hacerse muchos objetos perecederos»¹³⁷⁷.

Para Aristóteles, las cosas, los objetos se pueden producir de tres maneras: por naturaleza, por la técnica o por el azar¹³⁷⁸. En el primer caso, el fundamento de la producción está en el objeto producido, en su propia naturaleza; en el segundo caso, está en el artesano, en el *homo faber*, en el que lo produce. Escribe Aristóteles: «Entre lo que puede ser de otra manera está lo que se produce y lo que se hace (*kai poiêton kai prakton*). La producción es distinta de la acción, (uno puede convencerse de ello en los tratados exotéricos), de modo que también el modo de ser racional práctico es distinto del modo de ser racional productivo. Por ello, ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción»¹³⁷⁹.

La producción y la acción son actividades prácticas que tienen su principio en el hombre; pero son dos clases de actividades humanas diferentes, según la relación con el fin propuesto. En ese sentido escribe Aristóteles: La producción es una actividad práctica que tiene su finalidad en algo externo (el objeto producido); mientras que la acción es una actividad práctica que tiene su fin en ella misma (actuar bien). En Aristóteles, la acción del movimiento conecta con la idea arendtiana de inicio, de comienzo, de empezar algo de nuevo. En ese sentido, el ser humano es capaz de actuar desde sí mismo (en tanto que potencia), trascendiendo desde su propia acción, la mera actividad técnica o productiva. Desde sí mismo se hace a sí mismo; el hombre no es sólo capaz de actualizarse, sino además es capaz de potenciarse.

La técnica que, se fundamenta en una racionalidad de medios-fines, versa sobre las estrategias y los medios para la producción de un objeto; en este sentido, la técnica trata de medios y no de fines. Se trata de una acción teleológica en la que el *homo faber* elige los medios que considera más idóneos para alcanzar un fin predeterminado, calculando las consecuencias de la acción. Esta acción a su vez puede ser instrumental, si se atiende a las reglas técnicas, cuyo interés es el dominio y control de la naturaleza, (como diría Apel y Habermas), apoyándose en el saber empírico; o, estratégica, cuando los sujetos de la acción se consideran recíprocamente como medios-fines, y por tanto, se convierten en instrumentos. En este sentido, tal y como afirma Arendt: «El proceso de fabricación está determinado por las categorías de medios y fin. La cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina allí (el proceso desaparece en el producto», dice Marx) y de que sólo es un medio para producir este fin»¹³⁸⁰.

¹³⁷⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 163.

¹³⁷⁸ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 3, 1070 a 5-8

¹³⁷⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 4, 1140 a 1-5.

¹³⁸⁰ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 163.

En una carta de Arendt a Heidegger, fechada el 8 de Mayo de 1954, en relación con la comprensión de la acción, dice: «el trabajo se hizo «productivo» y el actuar se interpretó dentro de la relación medio-fin».¹³⁸¹ Es decir, en la presunta glorificación de la *vita activa* frente a la *vita contemplativa*, la acción se instrumentalizó. Ahora bien, cuando la actividad humana no está dirigida a la producción de artefactos humanos, sino a la de inicio, la de empezar algo nuevo, digámoslo en términos arendtianos, la determinación del fin no es algo extrínseco a la propia actividad, sino que se convierte en una cuestión política.

Advierte Arendt de la diferencia entre producción y acción tanto en su inicio como en su fin. En ese sentido, subraya que: «la fabricación se distingue de la acción por su comienzo definido y su fin predecible: termina con un producto elaborado, que no sólo sobrevive a la actividad de la producción sino que también, de inmediato tiene una especie de «vida» propia. Por el contrario, la acción, como los griegos lo descubrieran, es en sí y por sí misma absolutamente fútil: jamás deja atrás un producto final»¹³⁸².

Afirma Arendt que la acción humana, en relación con la naturaleza, estaba recluida en el ámbito de la producción y la utilización de útiles, sin embargo, la acción humana, descansa en la idea de comienzo, de inicio, de nacimiento. Como actividad genuinamente política, está ligada a la condición de la pluralidad, fundamento ontológico de la vida política de los hombres.

Sucintamente podemos decir que la Antigüedad griega clásica consideró que la vida más elevada era la que se vivía en la polis y que la facultad espiritual más importante del ser humano era el logos, mediante el cual, tal y como afirmó Aristóteles, podía discernir entre lo justo y lo injusto, lo conveniente y lo inconveniente; Roma y el pensamiento medieval definieron al hombre como *animal rationale*; al comienzo de la edad moderna fue definido como *homo faber*, durante la Edad contemporánea pasó a ser un *animal laborans*, y en la actualidad, la definición más adecuada sería la de hombre como ser capaz de acción¹³⁸³

Heidegger, maestro de Arendt, estudiará también las categorías aristotélicas de la *theoría*, la *poíesis* y la *praxis* en sus relaciones con el problema del ser y el tiempo, desarrollando así una fenomenología de la acción humana y estableciendo los fundamentos de una hermenéutica de la facticidad, que influirá notablemente en su discípula Hannah Arendt. El estudio del pensamiento de Heidegger nos permitirá averiguar la lectura que éste hace de Aristóteles. Aquí nos interesa ver cómo lee el pensamiento práctico de Aristóteles, en su finalidad de elaborar una hermenéutica de la facticidad que se adentra en las categorías existenciales que permitan una comprensión ontológica de la existencia humana. Heidegger relaciona la vida humana con el

¹³⁸¹ Hannah Arendt, / Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, Herder, Barcelona, 2000, p. 137.

¹³⁸² Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 68.

¹³⁸³ *Ibidem*, p.72.

problema de la verdad, asimila la idea aristotélica de que el alma está en la verdad¹³⁸⁴ y encuentra en el libro VI de *Ética a Nicómaco* toda una fenomenología de la acción humana capaz de desvelar esa verdad. Según Heidegger, la aportación fundamental de Aristóteles es que capta la relación de la cuestión del ser con el problema de la verdad. Para Heidegger, la verdad en el sentido de desocultamiento, implica una comprensión del ser del ente en términos de presencia. La asimilación del pensamiento aristotélico por parte de Heidegger es esencial para entender el análisis heideggeriano de la existencia humana y su posterior influencia en Arendt. El punto de partida: el ser del ente como «ser-ahí», la verdad como desocultamiento. Con este propósito se realiza un examen tres modos fundamentales de desvelamiento del alma: *theoría*, *poíesis* y *praxis* y sus respectivas formas de conocimiento: *epistéme*, *techné* y *phrónesis*. La apropiación de estos conceptos le permitirá a Heidegger diferentes niveles de correspondencia con las categorías existenciales de Ser y tiempo.

El mismo Heidegger sostiene que la razón práctica es una ontología de la vida humana y relaciona las categorías «ser-ahí» y *praxis*. El fin de la política y de la ética, «no es el conocimiento (*gnôsis*), sino la acción (*prâxis*)»¹³⁸⁵. La *prâxis* ocupa el lugar central de la reflexión ética y política, la *prâxis* es fundamentalmente acción. Y esa acción lleva consigo un *lógos* que orienta y perfecciona la acción. La *praxis* con *lógos* se inserta en el marco de una teoría de la acción humana. Esto significa que el ser humano, en calidad de *zôon politikon*, ha de deliberar (*boulesis*) y decidir (*proairesis*) qué camino toma y qué significado da a su vida. El hombre prudente y sabio es capaz de lograr la felicidad (*eudaimonía*).

La lectura de la *Ética a Nicómaco* muestra que la *phrónesis*, del mismo modo que la comprensión ontológica de la realidad humana, no es reductible a cuestiones teóricas, sino relativa a un proyecto de comprensión de la existencia del «ser-ahí»

La simpatía de Heidegger por la *Ética a Nicómaco* obedece a la primacía otorgada al saber práctico frente al saber teórico. En este sentido, la delimitación de Aristóteles entre la *phrónesis* y la *epistéme* es clara. El hombre prudente delibera rectamente sobre lo bueno y conveniente para sí, para vivir bien en general, razona adecuadamente, sobre lo que puede ser de otra manera, o sobre lo que es capaz de hacer. La prudencia no es ciencia. La demostración se da de lo necesario, pero no la deliberación. La prudencia no es arte. Se dirige a la acción no a la producción (el objeto de la acción puede variar). La prudencia es un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo bueno y malo para el hombre.

¹³⁸⁴ Aristóteles; *Ética a Nicómaco*, VI 3, 1139b 15-17.

¹³⁸⁵ Aristóteles; *Ética a Nicómaco*, I 3, 1095 a 6.

El fin de la acción es ella misma (el principio de la acción es el fin o propósito de esa acción, que coincide con la acción misma). El fin de la producción es distinto de ella (el objeto producido es distinto de la acción que lo produce). La prudencia es cualidad (virtud) propia de administradores y políticos

Mediante el trabajo el *homo faber* produce objetos que le permiten crear el mundo de artificios útiles y duraderos, transformar la naturaleza, destruir el mundo. En este sentido, podemos hablar del *homo faber* como dueño y señor de la tierra, como dueño y señor de sí mismo y de sus actos. Este elemento de violencia se legitima en el ámbito de la racionalidad de medios a fines. En este sentido, podemos leer en Arendt: «El *homo faber* es efectivamente señor y dueño, no sólo porque es el amo o se ha impuesto como tal en toda la naturaleza, sino porque es dueño de sí mismo y de sus actos. No puede decirse lo mismo del *animal laborans*, sujeto a la necesidad de su propia vida, ni del hombre de acción, que depende de sus semejantes. Sólo con su imagen del futuro del producto, el *homo faber* es libre de producir y, frente al trabajo hecho por sus manos, es libre de destruir»¹³⁸⁶.

El mundo creado por el *homo faber* se compone de útiles e instrumentos que con su duración y permanencia aseguran la obra creadora. «El hombre es, según dijo Benjamín Franklin, un «fabricante de útiles» [...] Por lo tanto, para el *animal laborans*, como está sujeto y constantemente ocupado con los devoradores procesos de la vida, la duración y estabilidad del mundo se hallan representadas por útiles e instrumentos, y en una sociedad de laborantes, los útiles e instrumentos asumen algo más que un simple carácter instrumental de función»¹³⁸⁷.

Arendt, en su crítica a la modernidad, encuentra que ésta está fundamentada en una racionalidad de medios a fines. «En esta situación, donde la producción consiste fundamentalmente en la preparación para el consumo, la propia distinción entre medios y fines, tan característica de las actividades del *homo faber*, simplemente no tienen sentido, y, por lo tanto, los instrumentos que inventó el *homo faber* y con los que ayudó a la labor del *animal laborans*, pierden su carácter instrumental, una vez son usados»¹³⁸⁸.

El modelo de la racionalidad de medios a fines ha posibilitado nuevos espacios de aparición públicos, que han hecho posible que todo pueda comprarse, venderse, permutarse, de tal modo que, las cosas, los objetos producto de la labor o del trabajo, sean bienes de consumo o de uso; todo ha adquirido valor de cambio. El objeto producido se convierte en mercancía, dando lugar a la aparición de un nuevo tipo de *homo*, el *homo consumidor*, cuya acción, el consumo,

¹³⁸⁶ Hannah Arendt, *La condición humana*, p.164.

¹³⁸⁷ Ibidem.

¹³⁸⁸ Ibidem, p. 165.

requiere de un nuevo tipo de sociedad, con unas nuevas reglas que ya vienen impuestas: la sociedad mercantil.

Para Arendt, la acción que subyace al modelo de racionalidad de medios-fines imposibilita la acción política. El nuevo espacio de aparición público del *homo faber* es el zoco, el mercado, no el ágora, donde tiene lugar la deliberación política. La racionalidad de medios-fines es el resultado de una acción violenta. En ese sentido escribe Arendt: «la verdadera sustancia de la acción violenta es regida por la categoría medio fin cuya principal característica, aplicada a los asuntos humanos, ha sido siempre la de que el fin está siempre en peligro de verse superado por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo»¹³⁸⁹. Al igual que Max Weber, en su crítica a la modernidad, y en un intento de denunciar la pérdida de la libertad y del sentido, que hundan sus raíces en el proceso de racionalización y de la burocratización, pone de manifiesto el carácter de dominación subyacente en el proceso de racionalización instrumental.

La razón humana ha experimentado en la sociedad de consumo, en la sociedad de masas, una profunda inversión o transmutación. Ha quedado instrumentalizada, su nueva finalidad consiste en la dominación. Por ello, la razón se ha convertido en cálculo, lo que ha dado lugar a una degeneración de la cultura, se ha tecnificado, se ha mecanizado. Weber destaca, entre otras cosas, por estudiar el proceso de racionalización que subyace en la sociedad capitalista, por su análisis, al igual que Arendt, de la lógica de la dominación y por descifrar la gramática del poder que esclaviza al ser humano privándole de libertad y de sentido. Lo que realmente inquieta a Weber es «el éxito de una racionalidad formal dentro de los aparatos de la producción y de la burocracia. Esa racionalidad formal contiene un proceso de estructuración lógica ilimitada, una sistematización de todas las estructuras y acciones posibles (Véase Breuer, 1994: 39 y ss.), es decir, una transformación de todo en algo dominable y calculable sin una vinculación a un fin determinado. Dicho de otra manera: las organizaciones con una racionalidad formal se liberan de todos los fines últimos, encarnan la máxima racionalidad de medios-fines (*Zweckmässigkeit*) sin ningún fin concreto»¹³⁹⁰.

A juicio de Weber, la modernidad ha desembocado en un proceso de racionalización, que no refleja sino el progreso en la vigencia de medios-fines, que se van extendiendo por todas las capas del sistema, sobre todo en la esfera de la economía y la burocracia, hasta el punto de que hablar de racionalización en el mundo moderno. Pérdida de libertad, de sentido, son las consecuencias de un proceso de racionalización, administración y burocratización social, que expresan como nadie la idea de servidumbre y esclavitud del ser humano. Este es el relato que

¹³⁸⁹ Hannah Arendt, *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1973, p. 112.

¹³⁹⁰ Winfried Thaa, «Democracia y crítica de la civilización en Max Weber y Hannah Arendt», en *Revista Española de Ciencia Política*. Núm. 19, Octubre 2008, pp. 9-40.

escribe la modernidad. «La pérdida de la libertad es, para Weber, el reverso inevitable del proceso de racionalización social, porque tanto la actividad económica racional como la administración racional sólo son posibles mediante relaciones de poder (*Herrschaftsverhältnisse*). [...]El proceso de racionalización social sólo puede seguir adelante en la medida en que los trabajadores, o más en general los que actúan racionalmente, pierden la posibilidad de dirigir sus acciones hacia unos fines propios y pueden ser obligados a funcionar como parte de una maquinaria calculable»¹³⁹¹.

También Arendt, a través de los personajes de las novelas kafkianas, denuncia lo que la alienación del mundo, la falta de sentido y la pérdida de libertad pone de manifiesto: «personas sin atributos» y sociedades pobladas de «absolutos nadie»¹³⁹². En el análisis del *El proceso* de Kafka, Arendt afirma que: «El poder de la máquina que engulle y da muerte a K. no es otro que la apariencia de necesidad que puede hacerse realidad en virtud de la fascinación de los hombres por la necesidad [...] La maquinaria se mantiene en movimiento mediante la mentira en nombre de la necesidad, por lo que se considera que todo aquel que se niega a someterse a ese «orden del mundo», a esa maquinaria, es un criminal que atenta contra una especie de orden divino».¹³⁹³ En *El proceso*, —escribe Arendt— “el sometimiento no se logra a través de la violencia, sino simplemente a través del creciente sentimiento de culpabilidad que despierta en el acusado K.»¹³⁹⁴. El funcionamiento burocrático de la administración atrapa al ser humano sometiéndole y haciendo que sintiéndose culpable renuncie a su libertad. En *El proceso*, apunta Arendt, «se revelan la teología oculta y la fe más profunda de este funcionario como una fe en la pura necesidad»¹³⁹⁵. La temática kafkiana, según Arendt, pone de manifiesto la dialéctica necesidad-libertad. En ese sentido escribe: «El tema principal de las novelas kafkianas es el conflicto entre un mundo que el escritor presenta como una maquinaria que funciona sin dificultad alguna y un hombre que trata de destruirla»¹³⁹⁶.

No podemos olvidar el relato de Auschwitz, en el seno de la cultura occidental, donde en la modernidad existe el miedo a la pérdida de la identidad, lo que dará lugar al Iluminismo, que

¹³⁹¹ Winfried Thaa, «Democracia y crítica de la civilización en Max Weber y Hannah Arendt», en *Revista Española de Ciencia Política*. Núm. 19, Octubre 2008, p.17: «Especialmente la burocracia es caracterizada por Weber en repetidas ocasiones como una máquina o como un mecanismo. La burocracia formal racional se basa, por un lado, en una organización estricta de la división del trabajo con un sistema jerárquico de obediencia y, por otro lado, en la formación especializada en combinación sobre todo con un tipo de cumplimiento neutral de sus tareas según reglas predecibles (1988b: 332; 1947:661). [...] la burocracia puede separarse de las necesidades sociales y de los objetivos de la producción. Las necesidades funcionales de tal burocracia son la referencia ejemplar del famoso «armazón de servidumbre» al que, según Weber, «un día quizá se verán obligados a entrar, impotentes, los hombres, como ocurrió a los fellahs en el antiguo Estado egipcio, si el único y definitivo criterio de valor para ellos, que ha de decidir sobre la forma de conducir sus asuntos, es una administración buena en sentido puramente técnico, es decir, una administración y provisión racional de las necesidades a cargo de funcionarios» (1988b: 332)».

¹³⁹² Hannah Arendt, *La tradición oculta*, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 64-65.

¹³⁹³ *Ibidem*, p. 91-92.

¹³⁹⁴ *Ibidem*.

¹³⁹⁵ *Ibidem* p. 97.

¹³⁹⁶ *Ibidem* p. 100.

pone de manifiesto una gramática de la dominación, en la cual el pensamiento se instrumentaliza, se transforma en razón instrumental en su búsqueda de la utilidad y el dominio. El triunfo de la razón instrumental traerá consigo la imposibilidad del juicio, la reificación de las relaciones humanas, el ocaso del sujeto, la irracionalidad de los sistemas democráticos.

Tal y como hemos afirmado más arriba, el *homo faber* construye, fabrica un mundo, y ese proceso de fabricación se caracteriza por tener un *télos* predecible, algo propio del modelo de las ciencias naturales, paradigma de la ciencia moderna del modelo de racionalidad medios-fines. En este proceso el *homo faber* precisa Arendt «con su imagen del producto futuro, es libre para producir y frente al trabajo hecho por sus manos, es libre de destruir»¹³⁹⁷. El *homo faber* en el proceso de producción de los objetos fabricados está condicionado por la utilidad y conveniencia del producto final. En este sentido señala que: «el *homo faber*, en la medida en que no es más que un fabricante y sólo piensa en términos de medios y fines que surgen directamente de su actividad de trabajo, es tan incapaz de entender el significado como el *animal laborans* de entender la instrumentalizada»¹³⁹⁸. Pero como dice Arendt, lo que está en juego no es la instrumentalidad, «sino la generalización de la experiencia de fabricación en la que se establece la utilidad como modelo para la vida y el mundo de los hombres»¹³⁹⁹. Este modelo instrumentaliza al hombre, lo cual, lejos de ser un «fin en sí mismo», pierde su dignidad, abandona el «reino de la libertad», la «razón de ser» de la política, y se convierte en «un medio para», entrando a formar parte del «reino de la necesidad». Lo cual imposibilita la acción y el discurso, la acción política. «La instrumentalización del mundo y de la tierra, esa ilimitada devaluación de todo lo dado, ese proceso de creciente falta de significado donde todo fin se transforma en medio [...] no surge directamente del proceso de fabricación; porque desde el punto de vista de la fabricación, el producto acabado es tanto un fin en sí mismo, una independencia y duradera entidad con existencia propia, como el hombre es un fin en sí mismo en la filosofía política kantiana»¹⁴⁰⁰

El *homo faber* como «fabricante de útiles» se erige como modelo antropológico de la modernidad, en un intento de excluir de la esfera pública al *homo politikós*, al hombre que “habla y actúa”; del mismo modo que en la antigüedad tuvo lugar la exclusión del *homo faber*. Señala Arendt que «Marx [...] observó en cierta ocasión que la definición de Benjamín Franklin del hombre como fabricante de útiles es tan característica de «Yaquilandia», es decir, de la

¹³⁹⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona p. 164.

¹³⁹⁸ *Ibidem*, p. 173.

¹³⁹⁹ *Ibidem*, p. 175.

¹⁴⁰⁰ *Ibidem*, pp. 175-176.

Época Moderna, como fue para la antigüedad la definición del hombre como animal político...»¹⁴⁰¹

La Modernidad vincula la función de la esfera política a la seguridad y el orden. En este sentido señala Arendt que «la Época Moderna sabía perfectamente que la esfera política no era siempre, ni requería serlo, una simple función de la «sociedad», destinada a proteger la faceta social y productiva de la naturaleza humana mediante la administración del gobierno, pero consideraba «charla ociosa» y «vanagloria» todo lo que estuviera más allá del reforzamiento de la ley y el orden»¹⁴⁰². En sentido contrario, la polis griega y la res publica romana, frente a lo que en la modernidad es algo artificial, el estado, la sociedad, algo que está en potencia, en el pensamiento griego, la polis se da en acto, es anterior a los individuos, es algo natural, no se trata de un artificio que surge del contrato, como en la modernidad, sino algo natural, el todo, es pues, anterior a la parte. Señala Arendt: «A la inversa, la antigüedad conocía muy bien tipos de comunidad humanas en las que ni el ciudadano de la polis ni la res pública como tales establecían y determinaban el contenido de la esfera pública, y en las que la vida pública del hombre corriente estaba restringida a «trabajar para el pueblo» en general a diferencia de un *oiketes*, laborante familiar y, por lo tanto, esclavo»¹⁴⁰³.

Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que, tanto la categoría de la labor como la del trabajo, en Arendt, han de ser pensadas en relación a la categoría de la acción, categoría política por excelencia.

En el modelo aristotélico, la labor y el trabajo se sitúan en espacios de aparición distintos: el privado y el público, el *oikós* y la *polis*. El espacio de lo privado tiene como objetivo primordial la satisfacción de necesidades básicas de la vida. Las relaciones humanas en este espacio son relaciones de desigualdad. El modelo antropológico subyacente es el del *animal laborans*.

Por el contrario, el espacio público es el ámbito de la acción, de la política. La *polis* es una forma de organización política basada en el discurso y la acción. El espacio público es el espacio de la igualdad, de la libertad. El modelo antropológico es el del animal político, el sujeto que «actúa y habla». «Este ámbito de grandes empresas y aventuras [...] sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad.» Y lo que lo hace políticamente distinta de otros «asentamientos» es que «sólo ella se construye en torno al espacio público, la plaza del mercado, donde en adelante los libres e iguales pueden encontrarse»¹⁴⁰⁴.

¹⁴⁰¹ Ibidem, p. 177.

¹⁴⁰² Ibidem, pp. 177-178.

¹⁴⁰³ Ibidem, p. 178.

¹⁴⁰⁴ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p.74.

Como indica Fernando Vallespín, «a partir del contraste entre espacio público y privado, cabe introducir todo un conjunto de polarizaciones típicamente arendtianas: libertad frente a necesidad; acción frente a producción; hechos y palabras frente a cosas o productos; durabilidad frente a permanencia; felicidad pública frente a satisfacciones privadas; poder frente a violencia»¹⁴⁰⁵. Para la pensadora alemana, «el rasgo característico de estas comunidades no políticas era su plaza pública, el ágora, no era un lugar de reunión de los ciudadanos sino una plaza de mercado donde los artesanos exhibían y cambiaban sus productos»¹⁴⁰⁶.

La diferencia entre el *homo faber* y el *animal laborans* radica en que el primero encuentra en el mercado su espacio de aparición, es el ámbito donde se exhiben, se compran y se venden los objetos de producción. Señala Arendt que «a diferencia del *animal laborans*, cuya vida social carece de mundo y es semejante al rebaño y que por tanto es incapaz de establecer o habitar una esfera pública, mundana, el *homo faber* está plenamente capacitado para tener una esfera pública propia. [...] Su esfera pública es el mercado de cambio, donde puede mostrar sus productos y recibir la estima que se le debe»¹⁴⁰⁷. Las relaciones que se establecen en esta esfera se encuentran condicionadas por las reglas del mercado, por el gobierno de lo económico, y por tanto no es una esfera política.

El intercambio de objetos y de productos fabricados por el *homo faber* es la esencia de las relaciones económicas que alejan al hombre de la esfera de lo político. Escribe Arendt: «La cuestión es que el *homo faber*, constructor del mundo y productor de cosas, sólo encuentra su propia relación con otras personas mediante el intercambio de productos, ya que estos productos siempre se han producido en aislamiento»¹⁴⁰⁸. A su vez, en *Los orígenes del totalitarismo*, nos habla del fenómeno del aislamiento, y su relación con el proceso de fabricación y la vida política. Señala Arendt que: «Lo que llamamos aislamiento en la vida política se llama soledad en la esfera de las relaciones sociales»¹⁴⁰⁹. Con respecto a la actividad del *homo faber* y como contrapunto al *homo politikós*, añade: «El hombre como *homo faber*, tiende a aislarse con su obra, es decir, a abandonar temporalmente el terreno de la política. La fabricación (*poiesis*, la elaboración de la cosa), como diferenciada de la acción (*praxis*), por parte, y del puro trabajo, por otra, es realizada siempre en un determinado aislamiento de las preocupaciones comunes [...] El hombre aislado, que ha perdido su lugar en el terreno político de la acción, es

¹⁴⁰⁵ F. Vallespín, «Hannah Arendt y el republicanismo» en Manuel Cruz, (comp.): *El siglo de Hannah Arendt*, p. 125.

¹⁴⁰⁶ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 178.

¹⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 178.

¹⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 179.

¹⁴⁰⁹ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 575.

abandonado por el mundo. Ya no es reconocido como *homo faber*, sino tratado como un *animal laborans* cuyo necesario «metabolismo con la Naturaleza» no preocupa a nadie»¹⁴¹⁰.

La esfera de lo privado, de lo que permanece oculto, se constituye en la garantía del aislamiento. «Lo privado, que la primera Época Moderna exigía como supremo derecho de todo miembro de la sociedad, fue la garantía del aislamiento, sin el que no puede realizarse ningún trabajo»¹⁴¹¹.

El mercado, esfera pública del *homo faber*, se constituye como el último espacio de aparición de la gran sociedad comercial, donde el *homo faber*, productor de objetos y creador de mundos, puede intercambiar sus artificios humanos. Su fin llega cuando el afán de producción es sustituido por el afán de consumo. El *animal laborans* sustituye al *homo faber*, la sociedad de laborantes reemplaza a la sociedad de productores «Históricamente, la última esfera pública, el último lugar de reunión relacionado al menos con la actividad del *homo faber*, es el mercado de cambio en el que exhibe sus productos. La sociedad comercial, característica de las primeras etapas de la época Moderna, surgió de esta «conspicua producción» [...] y su fin llegó con el auge de la labor y de la sociedad laboral que reemplazo a la conspicua producción y su orgullo por el «conspicuo consumo»¹⁴¹².

El análisis fenomenológico que Arendt hace del trabajo se basa en el modelo de producción aristotélico. Sin embargo, será Marx quien guíe sus reflexiones para analizar la transformación que ha tenido lugar en la sociedad mercantil. El cambio producido en los modos de producción e intercambio de las mercancías supuso la alienación del mundo. En relación con la categoría de la tradición y la modernidad. Para Arendt «la filosofía marxista —que más que trastocar a Hegel invirtió la jerarquía tradicional de pensamiento y acción, de contemplación y trabajo y de filosofía y política—, [...] frente a la vida política que consumía tanto tiempo de un maduro ciudadano medio de la *polis* griega, los filósofos, Aristóteles en especial, establecieron su ideal de *σχολή*, tiempo de ocio, que en la antigüedad nunca significó liberación del trabajo habitual, algo que se daba por descontado en cierto modo, sino tiempo libre de la actividad política y de los asuntos del estado»¹⁴¹³.

Con la negación de la metafísica del ser que busca comprender la verdad de las actividades humanas en la actividad teórica, la interpretación de Arendt de la categoría del trabajo da lugar a una difícil comprensión tanto del *homo faber* como del *animal laborans*. «Las personas que se reunían en el mercado de cambio ya no eran los propios fabricantes, —escribe Arendt— y no se congregaban en calidad de personas, sino como dueños de artículos de primera necesidad y

¹⁴¹⁰ Ibidem, pp. 576-577.

¹⁴¹¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 179.

¹⁴¹² Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 180.

¹⁴¹³ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, pp. 24-25.

valores de cambio [...] incluso los laborantes [...] pasan a ser propietarios, dueños de su propia fuerza de la labor»¹⁴¹⁴. En este punto se inicia, según Arendt, la famosa autoalienación de Marx.

Entre los distintos tipos de alienación que Marx distingue nos interesa detenernos en la alienación económica. La comprensión de la categoría de alienación económica requiere pensarla en relación con la categoría de trabajo.¹⁴¹⁵ Marx entiende que el hombre es esencialmente praxis, acción, y que su realidad se configura en ella. De este modo, el hombre es realmente un ser productivo, y su trabajo es una actividad mediante la que el hombre transforma la realidad para la satisfacción de sus necesidades básicas, pero en ese proceso de transformación de la realidad, el hombre se transforma a sí mismo. En el acto de la producción el hombre experimenta su propia actividad como algo ajeno, extraño y que no le pertenece. El hombre sale de sí, se enajena así de sí mismo, el «objeto del trabajo» se convierte en un «objeto ajeno que lo domina»¹⁴¹⁶. Esta alienación económica se manifiesta en el propio proceso del trabajo, el cual vive el trabajador como algo que no le pertenece, en los propios objetos producidos por el propio trabajador, que salen de él y no le pertenecen. Es lo que Marx llamará «fetichismo de la mercancía», en la propia sociedad, la cual queda escindida entre aquellos que producen mercancías (trabajadores) y aquellos que se apropian de ellas (empresarios, clase capitalista)¹⁴¹⁷.

En los *Manuscritos económico-filosóficos* y en *La ideología alemana*, de Marx, es donde se encuentra el análisis de la categoría de la alineación del ser humano. El extrañamiento del sujeto en el proceso de su objetivación había sido ya estudiado por Hegel, pero el fundamento crítico desde el cual elaborará su categoría de alienación se encuentra en Feuerbach. Tanto en Marx como en Hegel, la alienación es una situación de extrañamiento, de enajenación, es la situación en la que el sujeto no es dueño de sí mismo, no se posee a sí mismo, cuando la actividad que realiza le anula, le hace salir de sí mismo y convertirse en otra cosa distinta a la que él mismo es; la alienación produce una escisión dentro del propio sujeto, deviene en objeto. Marx tomó este concepto de Hegel; no obstante, podemos señalar diferencias entre uno y otro: para Hegel, el sujeto de la alienación es la Idea, para Marx, el sujeto es el hombre.¹⁴¹⁸

En Hegel, la alienación consiste en un procedimiento de escisión por medio del cual la Idea sale de sí, se hace otra cosa distinta de sí, se enajena y se hace Naturaleza. En Marx, la alienación se refiere a la explotación del hombre por el hombre, se refiere a la pérdida de libertad de una clase social como consecuencia de la explotación a la que le somete otra clase

¹⁴¹⁴ Ibidem.

¹⁴¹⁵ J. Echegoyen Olleta, *Historia de la Filosofía. Vol. 3. Filosofía Contemporánea. Vocabulario y Ejercicios. Iniciación Universitaria*. Edinumen, Madrid, 1995.

¹⁴¹⁶ Ibidem.

¹⁴¹⁷ Ibidem.

¹⁴¹⁸ Ibidem.

social, principalmente por el hecho de existir la propiedad privada de producción.¹⁴¹⁹ Marx aplica la categoría de alienación a todas las esferas de la actividad humana; en primer lugar en el trabajo, el cual considera la esencia del ser humano y que define como aquella actividad por la que el hombre transforma la realidad para satisfacer sus necesidades. Para Marx, la categoría del trabajo se convierte en una categoría antropológica, pues caracteriza al hombre como un ser dotado de un «principio de movimiento», principio que determina su impulso para la transformación de la realidad.¹⁴²⁰ Producir es la actividad esencial de los humanos, lo que los distingue de otras especies animales. Producir significa realizar una acción violenta, tal y como defendía Arendt, en el proceso de transformar la naturaleza. En este acto de violencia y de violación de la naturaleza, se pone de manifiesto una característica esencial de lo humano, la mismidad de su ser. Señala Arendt que Marx «con una actitud desafiante y paradójica acuñó ciertos enunciados clave que, como consecuencia como continentes de su filosofía política, están por debajo de la parte estrictamente científica de su obra y la trascienden...»¹⁴²¹. Entre ellos, que «la violencia es la comadrona de todas las sociedades viejas que llevan en su seno una nueva». Arendt analiza este enunciado y afirma que con él, Marx quiere decirnos que las fuerzas ocultas del desarrollo de la productividad humana, en tanto dependen de la acción humana libre y consciente, no ven la luz sino a través de la violencia de las guerras y las revoluciones»¹⁴²².

Para Arendt la identidad marxiana entre acción y violencia supone otra provocación a la tradición que podía ser más difícil de percibir. No obstante, dice que el propio Marx debió ser consciente de ello, pues conocía bien a Aristóteles. Escribe: «La doble definición aristotélica del hombre como animal político y animal que tiene logos, una criatura que alcanza su mayor posibilidad con la facultad de habla y por vivir en la *polis*, se pensó para diferenciar a los griegos de los bárbaros y al hombre libre del esclavo. La diferencia estribaba en que los griegos, que vivían juntos en la polis, trataban sus asuntos por medio del lenguaje, mediante la persuasión y no por la violencia, mediante la coerción sin palabras [...] Para los griegos el trabajo era, en esencia, un asunto privado, no político, pero la violencia se relacionaba con él [...] la glorificación que hace Marx de la violencia contiene, por tanto, la negación más específica del *logos*, del habla...»¹⁴²³.

En la misma línea —sigue diciéndonos Arendt— cuando Marx dice: «El trabajo creó al hombre» significa, primero que el trabajo y no Dios creó al hombre; segundo, significa que el

¹⁴¹⁹ Ibidem.

¹⁴²⁰ J. Echegoyen Olleta, *Historia de la Filosofía. Vol. 3. Filosofía Contemporánea. Vocabulario y Ejercicios. Iniciación Universitaria*. Edinumen, Madrid, 1995.

¹⁴²¹ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 27.

¹⁴²² Ibidem, p. 28.

¹⁴²³ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, pp. 28-29.

hombre, en la medida que es humano, se crea a sí mismo, que su humanidad es el resultado de su propia actividad; tercero, que lo que distingue al hombre del animal, su *differentia specifica*, no es la razón sino el trabajo, que no es un animal racional sino un *animal laborans*; cuarto, que no es la razón, hasta entonces el atributo máximo del hombre, sino el trabajo, la actividad humana tradicionalmente despreciada, lo que contiene la humanidad del hombre»¹⁴²⁴.

El trabajo, como actividad productiva libre, es la actividad en la que el ser humano manifiesta su esencia, su verdadera naturaleza. El objeto producido es la esencia de la vida humana, la subjetivación se objetiviza en un objeto y, la cosa producida sale del trabajador y se convierte en algo externo al productor.

En la sociedad industrial, el trabajador no controla el producto de su trabajo. El producto en el que se objetiva su trabajo no le pertenece, convirtiéndose así en algo extraño, ajeno al trabajador: su actividad transformadora no le pertenece, no es considerada como suya, sino que deviene propiedad de «otro»¹⁴²⁵.

El producto deviene en una mercancía, el trabajo objetivado en él es visto como mercancía, por lo que el mismo sujeto productor, cuya actividad se ha objetivado en la cosa, en el objeto producido, se ve sometido a un proceso de reificación, de cosificación, mediante el que el saliendo de sí termina por convertirse en mercancía. Marx entiende la mercancía como aquel objeto producido en la sociedad capitalista que tiene un de valor de uso y valor de cambio, y la define como la célula económica de la sociedad burguesa»¹⁴²⁶.

Para Arendt, el modelo del *homo faber* es el que rige la gran sociedad comercial. Cuando éste sale de su aislamiento, hace su aparición en la esfera pública como comerciante exhibiendo sus productos, sus objetos producidos y entabla relaciones comerciales. El espacio público ha pasado a ser es el lugar donde se realizan actividades privadas, donde se compran y se venden mercancías.¹⁴²⁷ En el camino que sigue el objeto producido desde el artesano hasta la fabricación para el mercado, el producto cambia, de algún modo, su cualidad, su esencia. La durabilidad que determinaba la existencia en el mundo «sigue siendo —como señala Arendt— el criterio supremo», aunque se produce una modificación importante: «ya no hace una cosa adecuada para el uso, sino para «almacenarla de antemano» con destino al futuro cambio»¹⁴²⁸.

¹⁴²⁴ Ibidem, pp. 27-28.

¹⁴²⁵ Karl Marx, *Manuscritos. Economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1968: Señala Marx que: «El objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un extraño, como un poder independiente del productor [...] el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como con un objeto extraño».

¹⁴²⁶ J. Echegoyen Olleta, *Historia de la Filosofía. Vol. 3. Filosofía Contemporánea. Vocabulario y Ejercicios. Iniciación Universitaria*. Edinumen, Madrid, 1995.

¹⁴²⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 181.

¹⁴²⁸ Ibidem.

Sigue diciendo Arendt: «Ésta es la modificación cualitativa reflejada en la distinción corriente entre uso y valor de cambio». Es en este contexto donde se insertan las categorías de «valor de uso» y «valor de cambio»¹⁴²⁹.

Por otro lado, la autora alemana señala que «la devaluación de valores nietzscheana, como la teoría laboral de Marx sobre el valor, nace de la incompatibilidad entre las «ideas tradicionales [...] y la sociedad moderna, que había desintegrado todas esas normas en relación entre sus miembros, definidas como «valores» funcionales»¹⁴³⁰. Según Arendt: «En la medida que el homo faber fabrica objetos de uso, no sólo los produce en privado aislamiento, sino también para uso privado, y así aparecen y emergen en la esfera pública cuando se convierten en artículos de primera necesidad en el mercado de cambio»¹⁴³¹. El término «valor» tiene un origen sociológico en la medida que la «facultad de estimar» sólo se da en la esfera pública, donde lo producido en el seno de lo privado, en el ámbito del aislamiento y la soledad, se exhibe se hace público en el marco de las relaciones sociales. En ese sentido nos recuerda Arendt que: «Porque sólo es en el mercado de cambio, en el que todo puede permutarse por otra cosa, donde todas las cosas, sean productos de la labor o del trabajo, bienes de consumo u objetos de uso, necesarias para la vida del cuerpo o convenientes para la vida de la mente, se convierten en «valores». Este valor consiste solamente en la estima de la esfera pública donde las cosas aparecen como artículos de primera necesidad, y ni la labor, el trabajo, el capital, el beneficio o el material conceden tal valor a un objeto, sino sólo y exclusivamente la esfera pública donde aparece para ser estimado, solicitado o despreciado»¹⁴³².

Frente al «eterno retorno» siempre mutable de la vida y la acción, sólo el mundo creado por el homo faber, el mundo de las cosas, del artificio humano, se constituye como el único lugar posible para los seres humanos. Escribe Arendt: «el mundo hecho por el hombre, el artificio humano erigido por el homo faber, reconvierte en un hogar para los mortales, cuya estabilidad perdurará al movimiento siempre cambiante de sus vidas y acciones sólo hasta el punto en que trascienda el puro funcionalismo de las cosas producidas por el consumo y la pura utilidad de los objetivos producidos por el uso»¹⁴³³.

Para Arendt, la vida política, la vida del *homo politikós* es la auténtica vida. Ésta transcurre entre el nacimiento y la muerte y se manifiesta en el discurso y la acción, sus creaciones, sus historias, sus únicos productos no permanecerán, necesitan de alguien que las cuente, que las relate. Se hace pues necesaria una razón histórico-narrativa frente a la razón estratégica-

¹⁴²⁹ Ibidem.

¹⁴³⁰ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 38.

¹⁴³¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 181.

¹⁴³² Ibidem, p.182.

¹⁴³³ Ibidem, pp.190-191.

instrumental imperante. Señala Arendt que: «la realización de grandes hechos y la articulación de las grandes palabras» no dejarán huella, ni producto alguno que perdure al momento de la acción y de la palabra hablada. Si el *animal laborans* necesita la ayuda del *homo faber* [...] los hombres que actúan y hablan necesitan la ayuda del homo faber en su más elevada capacidad, esto es, la ayuda del artista, de poetas e historiadores, ya que sin ellos el único producto de su actividad, la historia que establecen y cuentan, no sobreviviría»¹⁴³⁴.

El texto narrativo ayudará a la comprensión hermenéutica de unos hechos vinculados al «mundo creado» por el hombre. «Decir identidad de un individuo o comunidad —escribe Ricoeur— es contestar a la pregunta «¿Quién ha hecho tal acción?», ¿quién es el agente, el autor? [...] Responder a la cuestión «¿Quién?» como había insistido Arendt, en su obra *La condición humana*, es narrar la historia de una vida. La historia narrada dice el quien de la acción...»¹⁴³⁵.

6. Acción

La comprensión de la categoría de la acción requiere ponerla en relación con las otras actividades que constituyen la vita activa: la labor y el trabajo. Si Arendt caracteriza la labor con las notas de necesidad, de proceso cíclico, o procesualidad, de consumo, etc., el trabajo se caracteriza por la productividad, la utilidad, la permanencia, la objetividad, la instrumentalidad. Por su parte, el estudio de la acción está relacionado con aquello que la tradición ha olvidado: la pluralidad y la libertad como categorías políticas.

Quesada señala que «la pluralidad responde a la dimensión pública de los sujetos políticos al presentarse, al hacerse ver y al ser reconocidos en los procesos de argumentación y en el juicio sobre la toma de decisiones públicas»¹⁴³⁶. Hannah Arendt fundamenta la vindicación de la rehabilitación de la polis en la pluralidad. Ya que dentro de la concepción griega de la polis, el nacimiento de cada ser humano conlleva la idea de inicio, de un comenzar de nuevo las relaciones sociales¹⁴³⁷. La pluralidad, como veremos, es la categoría central de su pensamiento. Es la condición sine qua non de la vida política. La pluralidad supone «estar entre hombres»¹⁴³⁸. La pluralidad en Arendt implica igualdad y distinción: «Si los hombres no fueran iguales, no podrán entenderse ni planear ni 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

¹⁴³⁴ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 191.

¹⁴³⁵ P. Ricoeur, *Temps et récit. Tome III*, du Senil, Paris, 1985, p. 355.

¹⁴³⁶ Carlos Gómez y Javier Muguerza, *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Alianza, Madrid, 2012, p. 237.

¹⁴³⁷ *Ibidem*, p. 237.

¹⁴³⁸ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 19.

otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse»¹⁴³⁹.

La libertad en Arendt aparece ligada a la idea de inicio, la libertad supone la capacidad de comenzar algo nuevo, la acción se constituye como principio ontológico de la libertad: «Los hombres son libres tan pronto como actúan, ni antes ni después; ser libre y actuar es lo mismo»¹⁴⁴⁰. Libertad y acción, en Arendt, están vinculadas con la idea de comienzo. La categoría de la acción como comienzo aparece vinculada a otra de suma importancia, la categoría de la natalidad.

La categoría política de la natalidad hace su aparición, se revela con la acción del sujeto en la esfera pública.¹⁴⁴¹

Para Arendt, la libertad se revela en la acción política, sólo a través de espacios públicos de deliberación se puede ser libre¹⁴⁴². Frente a la procesualidad de la labor y a la proyectabilidad del trabajo se alza la libertad de la acción.¹⁴⁴³ La acción, vinculada a la política y la libertad, se erige como reveladora del sentido de la realidad.

La importancia de la categoría de la acción se comprende en su relación con la *vita activa* frente a la *vita contemplativa*, del *biòs politikós* frente al *biòs theoretikós*, y a su vez se vincula con otra de clara raigambre aristotélica, la de praxis.

Por ello hay que remontarse a la distinción aristotélica entre saber productivo o *poiesis* es aquel que se ocupa de hacer cosas (retórica, poética y medicina), saber práctico o *praxis*, que se ocupa de la acción, de cómo actúan los hombres (ética y política) y, por último, saber teórico o *theoría*, que es el grado más perfecto de conocimiento y tiene como objeto la verdad.

Asimismo, es necesario apuntar la distinción del estagirita entre las distintas virtudes, virtudes dianoéticas o intelectuales, por las que se realiza la verdad teórica o práctica que son la técnica (*techne*), la ciencia (*episteme*), la prudencia (*phronesis*), la sabiduría (*sophia*) y la intelección (*nous*)¹⁴⁴⁴.

La técnica es un saber teórico-técnica, un saber universal aplicable a los casos individuales, pero con función técnica, ligada a la producción (poiesis), al saber hacer. La técnica está relacionada con la episteme, porque es más ciencia que la experiencia, ya que el técnico sabe el porqué y las

¹⁴³⁹ Ibidem, p. 233.

¹⁴⁴⁰ Arendt, 1961, 153.

¹⁴⁴¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 235.

¹⁴⁴² Cristina Sánchez, "Hannah Arendt", en F. Vallespín, (ed.), *Historia de la teoría política*, vol.6 p. 160.

¹⁴⁴³ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 18.

¹⁴⁴⁴ Ibidem.

causas de algo, y, por consiguiente, ha llegado a un saber universal que es capaz de enseñar mediante el *logos*¹⁴⁴⁵.

La técnica es una disposición racional productiva que tiene por objeto intervenir en las cosas que pueden ser de otra manera. Es una disposición racional para producir algo y cuando lo consigue está en disposición de la verdad; es decir, el saber técnico es una disposición productiva acompañada de razón verdadera, relativa a lo que puede ser de otra manera¹⁴⁴⁶.

La prudencia versa sobre la praxis, es decir, sobre la actividad y acción humana. Es una disposición racional acompañada de razón verdadera, sobre lo bueno y lo malo para el hombre. Por tanto, el fin es la buena acción y la verdad práctica¹⁴⁴⁷.

La ciencia es un conocimiento de lo universal, de lo necesario, de lo que no puede ser de otra manera. Un saber por causas, desde los principios y enseñable, es un saber demostrativo, que intenta alcanzar los principios por los cuales explicar lo particular desde lo universal¹⁴⁴⁸.

Por la intelección conocemos los principios. Es una intelección no demostrativa. El tipo de conocimiento que nos proporciona la intelección o nous es una captación noética¹⁴⁴⁹.

La *episteme* exige un conocimiento de los principios, un conocimiento verdadero no demostrativo, que es la condición de posibilidad de la ciencia¹⁴⁵⁰. La sabiduría es intelección y ciencia. Para Aristóteles la sabiduría sería el tipo de conocimiento propiamente filosófico.¹⁴⁵¹

Resumiendo lo anterior podemos decir que: el primer grado en la escala del saber reside en la experiencia, la *techné*, sería el segundo momento del saber tras la experiencia. La *techné* es un «saber hacer» que parte de una «idea» o «modelo» de representación de la obra. De ahí que distingamos entre *poiesis* y *techné*, frente al «saber hacer» de la *techné* está la *phronesis*, la *praxis* entendida como «*energeia*», como actividad.

La acción, en Arendt, es *praxis*. Significa revelarse, aparecer, mostrarse. La categoría de la acción se encuentra en la esfera de los asuntos humanos, en «el mundo sensible» del que hablaba Platón, en el «mundo aparente» de Nietzsche, se vincula con lo «contingente», con lo que puede ser de otra manera; frente a lo «necesario», a aquello que no puede ser de otra manera, una vez más la *vita activa* se comprende en contraposición con la *vita contemplativa*, la política frente a la filosofía, la acción frente al pensamiento, el pensar frente al actuar.

¹⁴⁴⁵ Ibidem p. 30.

¹⁴⁴⁶ Ibidem.

¹⁴⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁴⁸ J. Montoya y J. Conill, *Sabiduría y felicidad*, Cincel, Madrid, 1985 p. 32.

¹⁴⁴⁹ Ibidem, pp. 33-34.

¹⁴⁵⁰ Ibidem, p. 33.

¹⁴⁵¹ Ibidem.

Otra idea clave es la de fertilidad de la acción que en Arendt, ésta se vinculada a la idea de la acción como generadora de sentido.

La categoría de acción en Arendt se comprende como «inicio», como «nacimiento», como «un comenzar algo nuevo». Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, 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...»¹⁴⁵². En las nociones de «inicio», de «nacimiento», de «comienzo», encontramos en el pensamiento de Arendt otra «metáfora política», la de la «natalidad».

La natalidad significa comienzo, inicio, romper con la idea de lo «previsible», de lo «necesario», con lo que no puede ser de otra manera, la natalidad supone romper con la necesidad, se relaciona con lo «contingente», con lo que puede ser de otra manera, como afirma Arendt se «enraíza ontológicamente con la facultad de la acción»¹⁴⁵³. La natalidad, al romper con la ley de la necesidad, se constituye como condición de posibilidad de la libertad, de la política. Recordemos las palabras de san Agustín, en su de *Civitas Dei: Initium ergo ut esse, creatus est homo, ante quem nullus fuit* («para que hubiera comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie»). El hombre se revela como comienzo, como principio, el hombre no sólo no tiene la capacidad de comenzar, el hombre es comienzo él mismo, en este inicio, en este comienzo, se revela la ontología de la acción: la libertad, la política¹⁴⁵⁴. La natalidad se manifiesta en la acción. La capacidad de comenzar, de iniciar algo nuevo, de romper con el «reino de la necesidad», de la esclavitud, de la no-libertad, «está —escribe Arendt— arraigada en la natalidad, en el hecho de que los seres humanos aparecen en el mundo por su nacimiento»¹⁴⁵⁵. La acción, en Arendt, se constituye como actualización de la potencia, como acto.

En definitiva, la natalidad, en tanto que categoría política, se realiza en la acción. Dice Arendt: «El nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de comenzar algo nuevo, es decir de actuar. Este sentido de iniciativa, un elemento de acción, y por tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas. Más aun, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del

¹⁴⁵² Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 201.

¹⁴⁵³ *Ibidem*, p. 266.

¹⁴⁵⁴ Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, pp. 43-44.

¹⁴⁵⁵ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013.

metafísico»¹⁴⁵⁶. Una vez más podemos leer en estas líneas la contraposición entre *vita activa* y *vita contemplativa*, entre actuar y pensar, entre política y filosofía.

Desde el punto de vista del pensamiento griego, la natalidad, de acuerdo con Arendt, se presenta en dos actos. Mientras que en un primer acto, la natalidad es la reproducción de la vida (*zoê*), en el segundo, la natalidad es una secuencia poiético-práxica y simbólica (*bios*). La primera secuencia se corresponde con la esfera privada, con el hogar, la casa, en donde la mujer asume el protagonismo, la segunda secuencia se desarrolla en el ágora, en el espacio público, donde el varón es el que asume el papel principal¹⁴⁵⁷.

La natalidad no es sólo un momento de la naturaleza, la natalidad interrumpe el proceso natural. La vida es movimiento, *dynamis*, *energía*, como una especie de potencia que contiene la capacidad de «llegar a ser algo», de convertirse en acto¹⁴⁵⁸. Nacer es un proceso de devenir, de cambios, de contingencias, de imprevisibilidad, es ser capaz de acción¹⁴⁵⁹. Si para Heidegger, el ser humano era un «ser para la muerte», la muerte es el «fin» de la existencia, la muerte es indiferente a toda plenitud para Arendt, el ser humano es un «ser para la vida», un «ser para el nacimiento»¹⁴⁶⁰. Todo nacimiento comporta la idea de inicio y un comienzo. Digámoslo de nuevo: «Es una acción, y ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico»¹⁴⁶¹.

En el hombre, la identidad narrativa entre el nacimiento y la muerte, su vida, se desarrolla a través de una razón histórico-narrativa y permite que a través de la memoria, el momento presente se comprenda entre el pasado y el futuro.¹⁴⁶² De ahí la importancia de la facultad de la memoria y de la historia. La razón histórico-narrativa puede garantizar nos la comprensión del presente¹⁴⁶³. Arendt señala que Aristóteles nos asegura que el hombre, en tanto que ser vivo, en tanto que ser natural, posee la inmortalidad; a través del círculo recurrente de la vida, la naturaleza —dice— asegura el mismo tipo de existencia para las cosas que nacen y mueren que

¹⁴⁵⁶ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 23.

¹⁴⁵⁷ Fernando Barcena, “Hannah Arendt: una poética de la natalidad”, en *Daimón. Revista de Filosofía*, nº 26, 2002, pp. 107-123.

¹⁴⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁴⁶¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 23.

¹⁴⁶² Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 52: «Pero lo que se produce entre los mortales directamente, la palabra hablada y todas las acciones y proezas que los griegos llamaron *praxis* o *pragmata*, como lo opuesto a la *poiesis*, fabricación, jamás podrían dejar ninguna huella sin la ayuda del recuerdo.

¹⁴⁶³ *Ibidem*, 84: «extendida en el infinito doble del pasado y el futuro, la historia puede garantizar la inmortalidad sobre la tierra así como la *pólis* griega o la república romana garantizaron que la vida y las acciones humanas, en la medida que revelasen algo esencial y algo grande, tendrían una permanencia estrictamente humana y terrena en este mundo».

para las cosas que son y no cambian. «El ser de las criaturas vivas es la vida»¹⁴⁶⁴. Como sostiene Arendt, «el carácter mortal del hombre estriba en el hecho de que la vida individual, una *bios* con una historia vital reconocible desde el nacimiento hasta la muerte, surge de la vida biológica, *zoê* [...] Esta vida individual se distingue de todas las demás cosas por su movimiento rectilíneo que, por decirlo así, atraviesa los movimientos circulares de la vida biológica»¹⁴⁶⁵. La natalidad, en tanto que categoría política, rompe con la idea circular del tiempo que nos inserta en el «reino de la necesidad», del determinismo. La acción, como comienzo, como inicio, posee la «capacidad de crear», de «hacer algo nuevo». «La *Bios* de los mortales interrumpe el movimiento circular de la vida biológica»¹⁴⁶⁶.

Lo que el hombre «crea», lo que el hombre «produce» son la acción y el discurso que revelan las cualidades de la *vita activa*, de la vida política. «El discurso y la acción revelan esta cualidad de ser distinto [...] Por otra parte, una vida sin acción ni discurso— y ésta es la única forma de vida que en conciencia ha renunciado a toda apariencia y vanidad en el sentido bíblico de la palabra— esta literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres. Con la palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento...»¹⁴⁶⁷.

El discurso y la acción se constituyen como el fundamento de una ontología hermenéutica de primer orden, para poder comprender desde una perspectiva histórica, la pregunta por lo político. La pluralidad, condición de posibilidad de la acción, requiere de un espacio público, de un espacio de aparición donde es posible hablar, discutir, deliberar los asuntos humanos.

Tanto la categoría de «mundo» como la de «pluralidad» son fundamentales en el pensamiento político de Arendt, y adquieren una especial relevancia para poder comprender su análisis del «espacio público» como de «espacio de aparición»¹⁴⁶⁸. Como señala Campillo, lo que significa para Heidegger «mundo» en su analítica existencial de «ser en el mundo», se produce un cambio para dar cuenta de que el mundo compartido lo es en tanto la pluralidad se erige como característica fundamental de la «condición humana»¹⁴⁶⁹.

En Arendt, la pluralidad es una categoría ontológica de lo político, se trata de una condición básica para la vida política. Para Arendt, el análisis fenomenológico del ser-en-el mundo de Heidegger pone de manifiesto «una ontología del aparecer» que se revela como fundamental

¹⁴⁶⁴ Ibidem, pp. 49-50.

¹⁴⁶⁵ Ibidem, p. 50

¹⁴⁶⁶ Ibidem.

¹⁴⁶⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 201.

¹⁴⁶⁸ Véase Neus Campillo, Artículos y ponencias «Mundo» y «pluralidad», en Hannah Arendt. Universitat de València, Institut Universitari d'Estudis de la Dona. Texto publicado en: *Intersticios., Revista de Filosofia*. Universidad Intercontinental, México, año 10/ n° 22-23/ 2005, pp. 87-100.

¹⁴⁶⁹ Ibidem.

para la comprensión de la «pluralidad» como categoría política. La pluralidad es la condición misma de la acción. Seyla Benhabid ha expuesto acertadamente esta tesis de Arendt: «la defensa de que el mundo está constituido por nuestras experiencias comunes y compartidas del mismo y que esta comunidad del mundo es la base contra la que la pluralidad de perspectivas que constituye lo político puede emerger. De manera que es sobre y contra esa base común que la acción política puede desplegarse».¹⁴⁷⁰

La pluralidad constituye una fenomenología de la condición humana que se erige como una ontología política de la acción humana. En *La condición humana*, a cada una de las actividades de la *vita activa* (labor, trabajo y acción), Arendt le hace corresponder una condición de posibilidad: vida, mundaneidad y pluralidad; así como distintos espacios de aparición: esfera privada y esfera pública. La categoría de la pluralidad es la *conditio sine quam non* de la acción y el discurso, pero además, y esto es lo fundamental, la que hace posible «el mundo humano», el mundo de la política. De manera que la pregunta ontológica-existencial fundamental es preguntar por el «quién» y no por el «qué» lo cual nos llevaría a una respuesta substancialista o esencialista. La «revelación del agente» en el discurso y la acción es la base de lo político. Como nos recuerda Campillo, «desde *La condición Humana* (1957) hasta *La vida del Espíritu* (1971) Hannah Arendt elaborará un concepto de «mundo» como espacio de aparición que va a ser central para su concepción de lo político. De manera que, lo que importa es el mundo como espacio de aparición porque en el reino de los asuntos humanos ser y apariencia son la misma cosa. Pero, lo que está claro es que es la pluralidad la que hace posible el mundo como espacio de aparición. Ello es debido a que la relevancia de esta tesis se observa en *La Vida del Espíritu* cuando comienza dando cuenta de «la naturaleza fenoménica del mundo», de la existencia del espectador para que haya mundo y de la pluralidad como condición de la acción»¹⁴⁷¹.

En *La vida del espíritu*, Arendt escribe: «El mundo en el que nacen los hombres abarca muchas cosas, naturales como artificiales, pasajeras y eternas, todas las cuales revisten la común particularidad de poseer una apariencia, lo que quiere decir que están destinadas a ser vistas, oídas, degustadas, tocadas y olidas por criaturas sensibles provistas de los adecuados órganos de percepción. Nada podría receptores de dichas apariencias, es decir, criaturas vivas capaces de percibir, reconocer tener una apariencia-incluso la misma palabra carecería de significado-si no existiesen y manifestar reacciones-en forma de deseo o huida, aprobación o rechazo-frente a lo que no sólo está ahí por las buenas, sino que aparece ante ellos como objeto de su percepción. En este mundo, al que llegamos procedentes de ninguna parte y que abandonamos con idéntico destino, ser y apariencia coinciden. La materia en sí, natural y artificial, cambiante e inmutable,

¹⁴⁷⁰ Ibidem.

¹⁴⁷¹ Ibidem.

depende de su ser, es decir, de su apariencia o lo que es lo mismo, de la presencia de criaturas vivas. En este mundo no hay nada ni nadie cuya misma existencia no presuponga un espectador. En otras palabras, nada de lo que es desde el momento en que posee una apariencia, existe en singular; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el hombre en superlativo, sino la totalidad de los hombres los que habitan el planeta. La pluralidad es la ley de la tierra»¹⁴⁷².

Según Campillo, tres serían las tesis fundamentales en su concepción de lo político: 1) Ser y aparecer coinciden; 2) hay que presuponer un espectador para que se afirme la existencia de algo; 3) La pluralidad es la ley de la Tierra¹⁴⁷³.

Para Arendt la tarea fundamental consiste en recuperar mediante la categoría de la acción como principio ontológico el espacio público, como lugar donde el «estar entre hombre», donde «La política —escribe Arendt— se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres»¹⁴⁷⁴ [...] «La política de estar juntos y los unos con los otros de los diversos»¹⁴⁷⁵, se constituya como lugar común, como el espacio de aparición, donde los hombres discuten, hablan, deliberan, piensan, actúan. La rehabilitación de la acción política es el medio para salir de la «alienación del mundo moderno», de la «perdida de sentido», del aislamiento y la soledad» en que nos ha sumido la modernidad.

La ontología arendtiana es de carácter fenoménico, algo que pone de manifiesto la pluralidad como condición básica de la acción. «Los seres vivos, hombres y animales, no sólo están en el mundo, son del mundo, y esto se debe precisamente a que son al mismo tiempo sujetos y objetos, perciben y son percibidos»¹⁴⁷⁶. La esfera política es el espacio de aparición donde los seres humanos actúan, donde pueden ser vistos y oídos por todos, a diferencia de la esfera privada que les recluye a la intimidad, a lo que está oculto, a lo que no puede ser visto ni oído. La esfera política se convierte en un gran escenario donde los hombres como actores representan ante el espectador el drama de sus vidas. «Los seres vivos hacen su aparición como actores en un escenario preparado para ellos. El escenario es el mismo para todos los que están vivos, pero parece distinto para cada especie, diferente incluso para cada individuo»¹⁴⁷⁷.

Nuestro mundo, el mundo «creado» por los hombres se presenta como un gran escenario, pero todo escenario requiere de una representación, de un drama, de una acción. Y eso es lo que caracteriza para Arendt lo propio de la condición humana, la acción.

¹⁴⁷² Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 43.

¹⁴⁷³ Véase Neus Campillo, Artículos y ponencias «Mundo» y «pluralidad», en Hannah Arendt. Universitat de València, Institut Universitari d'Estudis de la Dona. Texto publicado en: *Intersticios., Revista de Filosofía*. Universidad Intercontinental, México, año 10/ n° 22-23/ 2005, pp. 87-100.

¹⁴⁷⁴ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 45.

¹⁴⁷⁵ Ibidem.

¹⁴⁷⁶ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 44.

¹⁴⁷⁷ Ibidem, p. 45.

La ontología en Arendt adquiere un sentido político al destacar la pluralidad como condición básica tanto de la acción como del discurso. Es en la pluralidad donde tiene lugar la interacción entre los hombres, las deliberaciones, las discusiones, etc.

En este mismo sentido se pronuncia Quesada Martín cuando señala que: «la pluralidad, sostiene Arendt, es la condición básica tanto de la acción como del discurso»¹⁴⁷⁸. El mero hecho de que la pluralidad sea el fundamento ontológico de la acción, nos pone sobre la pista de algo muy importante y que hemos evocado con anterioridad: esta «acción» no es *poiesis* sino *praxis* y, de ahí, que su esencia no sea un mero poder-producir fenomenológico sino lo que ontológicamente y políticamente separa con nitidez a Hannah Arendt de la lectura que lleva a cabo Heidegger de Aristóteles en los años veinte. La esencia de la *poiesis* puede, en efecto, revelarnos una acción única como obra de arte, como algo producido desde dentro a fuera [...]; y por esta razón inservible para una concepción de la verdad basada en la comunicación»¹⁴⁷⁹.

El mismo Heidegger sostiene que la razón práctica es una ontología de la vida humana y relaciona las categorías «ser-ahí» y *praxis*.

Siguiendo con nuestra lectura diremos que para Arendt «distinción» y «alteridad» no son lo mismo, pues «la cualidad humana de ser distinto no es lo mismo que la alteridad, la curiosa cualidad de *alteritas* que posee todo lo que es y, en la filosofía medieval, una de las cuatro características básicas y universales del Ser, trascendentales a toda cualidad particular»¹⁴⁸⁰. La alteridad es una abstracción que se encuentra en una multiplicidad de objetos inorgánicos, pero sólo el hombre puede expresar tal distinción, porque sólo el hombre, tal y como afirmó Aristóteles, es un animal que tiene logos, que es capaz de comunicar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto. Arendt señala que «la alteridad en su forma más abstracta sólo se encuentra en la pura multiplicidad de objetos inorgánicos [...] Pero sólo el hombre puede expresar esta distinción y distinguirse, y sólo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo»¹⁴⁸¹. Para Arendt sólo la acción y el discurso revelan la cualidad de ser distinto. El hombre a través de su acción y su discurso se revela en su propio ser. En ese «estar entre hombres», los hombres aparecen, se presentan a otros hombres, se comunican, no como objetos, sino como sujetos; el hombre en este proceso de interacción comunica, manifiesta «su propio ser», «su propio yo». Todo lo cual remite a la idea de tomar la iniciativa, de comenzar algo, en definitiva, de ser capaces de acción. A este respecto, para Arendt «el discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distintos. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son modos en que los seres humanos se presentan unos a

¹⁴⁷⁸ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 200.

¹⁴⁷⁹ Julio Quesada Martín, *La filosofía y el mal*, Síntesis, Madrid, 2004.

¹⁴⁸⁰ Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 200.

¹⁴⁸¹ *Ibidem*.

otros, no como objetos físicos, sino qua hombres. Esta apariencia, diferenciada de la mera existencia corporal, se basa en la iniciativa...»¹⁴⁸².

Con la palabra y la acción aparecemos en un mundo humano, nos insertamos en el mundo humano; es, como dice Arendt, un segundo nacimiento. Es aquí de donde surge una categoría clave en Arendt, la de la natalidad, gracias a la cual puede relacionar nacimiento y muerte, pasado y futuro. La capacidad de acción en el hombre hace que de éste podemos esperar lo improbable, lo imprevisible, algo propio del mundo de los asuntos humanos, de la vita activa, del *biòs políticos*. El hombre cuando actúa, cuando delibera, lo hace sobre aquello que puede ser de otra manera. El sistema político que subyace a la metafísica aristotélica es un sistema deliberativo, un sistema que trata de lo contingente y no de lo necesario. Aristóteles, como después lo hará Arendt, pone de manifiesto la importancia de la deliberación y su relación con lo contingente, en el ámbito de la política. Aubenque¹⁴⁸³, en *La prudencia en Aristóteles*, afirma que la prudencia se mueve en el dominio de lo contingente, es decir, de aquello que puede ser de forma distinta a como es.¹⁴⁸⁴ Por ello que la prudencia se distingue tan claramente de la sabiduría, la cual en tanto que es una ciencia,¹⁴⁸⁵ versa sobre lo necesario¹⁴⁸⁶ y en tanto que es la más alta de las ciencias,¹⁴⁸⁷ versa sobre las realidades más inmutables e ignora el mundo del devenir¹⁴⁸⁸. La teoría de la prudencia hay pues que pensarla desde una cosmología y una ontología que conviene no olvidar. Cuando Aristóteles analiza la técnica y la prudencia dice que actuar y producir es intervenir en el mundo con la finalidad de modificarlo. El objeto de la acción y de la producción pertenece a lo que puede ser de otra manera. Lo contingente es denominado «aquello que puede ser o no ser», pero eso no es más que una especie de “lo que puede ser de otra manera”, del mismo modo que el cambio según la esencia, el nacimiento y la destrucción no es más que una especie de cambio en general¹⁴⁸⁹. Sigue diciendo Aubenque que para Aristóteles, el poder-ser no designa la posibilidad de un surgimiento *ex nihilo* ni el poder-no-ser la posibilidad de una vuelta a la nada. Así pues, los objetos que produce la técnica proceden de lo indeterminado. El ámbito de lo que puede ser de otra manera es más vasto que el de la técnica, puesto que, en el interior de las cosas contingentes, Aristóteles parece distinguir aquellas cuyo principio está en el productor y aquellas cuyo principio reside en la cosa producida misma. Señala Aubenque que la prudencia no solo tenía razón de ser en un mundo contingente. Si la estudiamos desde una perspectiva no ya cosmológica, sino humana, la contingencia nos aparece como orientada a la actividad, a la vez azarosa y eficaz, de los

¹⁴⁸² Ibidem.

¹⁴⁸³ P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, Las cuarenta, Madrid, 2010.

¹⁴⁸⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 5,1140b 27; 6, 1141 a 1; cf. 8, 1141b 9-11.

¹⁴⁸⁵ Ibidem, VI, 7, 1141 a 19.

¹⁴⁸⁶ Ibidem, VI, 3, 1139 b 19 ss.

¹⁴⁸⁷ Ibidem, VI, 7, 1141 a 16.

¹⁴⁸⁸ Ibidem, VI, 13,1143 b 20.

¹⁴⁸⁹ Aristóteles, *Física*, III, 1, 200b 32; V, 1; *Metafísica*, Z, /, 1032 a 15; H, 2, 1042 b 8, etc.

hombres. Sin la contingencia la acción de los hombres sería imposible. La teoría de la acción y de la contingencia no son más que las dos caras de una misma moneda

Aunque sostendrá que la teoría del discurso deliberativo implica la eficacia de la deliberación humana, lo cual es una nueva forma de presuponer la contingencia del futuro. Nuestra deliberación no es simplemente la búsqueda laboriosa de un saber que desconocemos; la deliberación consiste en combinar medios eficaces relacionados con fines realizables. Esto es porque el futuro está abierto. El análisis aristotélico manifiesta una relación profunda entre una filosofía de la contingencia y la práctica política.

Siguiendo a Aristóteles, Arendt apuesta por una «ontología de la contingencia» y una «ontología de la acción» cuya significación política se traduce en una hermenéutica política de la existencia humana, donde el discurso y la acción son el resultado de la contingencia en la esfera deliberativa de los asuntos humanos, a la postre esta «inversión ontológica», esta apuesta arendtiana por el «mito» en vez de por el «logos», de la «pluralidad» frente a la «unidad» pone de manifiesto el «fracaso» de la metafísica de las formas, propia de la ontología platónica, que se presenta como modelo del *biòs teoréticos*.

Quien aparece en la esfera pública, la esfera de los asuntos humanos, es un quién y no un qué. De ahí que Arendt escriba: «acción y discurso están estrechamente relacionados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: «¿quién eres tú»¹⁴⁹⁰. La categoría política de «*initium*» de comienzo, sólo es posible en la polis, en un espacio, donde «los iguales» son libres e iguales, la polis es, pues, el escenario donde el «quién» hace su aparición. «Así pues, la defensa de la natalidad no es únicamente biológica sino política y encierra una dura crítica al absoluto desprecio que tiene Heidegger hacia lo público, hacia lo meramente aparente, lo inesencial, inauténtico»¹⁴⁹¹.

Arendt plantea la categoría del «quién» en relación con las categorías de «acción» y de «relato histórico- narrativo» Y afirma que “mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hace su aparición en el mundo humano [...] el descubrimiento de «quién» en contradistinción al «qué» es alguien —sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta— está implícito en todo lo que ese dice y hace»¹⁴⁹².

¹⁴⁹⁰ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 202.

¹⁴⁹¹ Julio Quesada Martín, *La filosofía y el mal*, Madrid, Síntesis, 2004, pp. 412-413.

¹⁴⁹² Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 203.

Frente a Heidegger, que en *Ser y tiempo*, sostiene que el hombre está «arrojado al mundo» «caído al mundo»; Arendt, en *La condición humana*, defiende que la acción y el discurso tiene «lugar entre hombres», «en medio de».

Arendt es consciente de la pregunta por el quién nos conduce irremediablemente a respuestas esencialistas, y por eso investiga sobre el quién de alguien¹⁴⁹³. En ese sentido Arendt nos advierte de que el peso de la tradición hace que nos preguntemos por la esencia y no por la existencia. «En el momento en que queremos decir quién es alguien, nuestro mismo vocabulario nos induce a decir que es ese alguien; quedamos enredados en una descripción de cualidades que necesariamente ese alguien comparte con otros como él; comenzamos a describir un tipo o «carácter» en el antiguo sentido de la palabra, con el resultado de que su específica unicidad se nos escapa.

Esta frustración mantiene muy estrecha afinidad con la bien conocida imposibilidad filosófica de llegar a una definición del hombre, ya que todas las definiciones son determinaciones o interpretaciones de qué es el hombre, por lo tanto de cualidades que posiblemente puede compartir con otros seres vivos, mientras que su específica diferencia se hallaría en una determinación de qué clase de «quién» es dicha persona»¹⁴⁹⁴.

En el pensamiento arendtiano, el quién se revela en el discurso y la acción, así como en el relato histórico-narrativo. Arendt se plantea el problema de la identidad a través de la razón histórico-narrativa. En este sentido podemos decir que se establece un punto de unión entre Arendt y Ricoeur en torno a la pregunta por la identidad, a partir de la acción y las historias narradas. «La identidad se constituye en los cursos de acción y en su reapropiación en la narración»¹⁴⁹⁵. Reproducimos aquí un texto enormemente clarificador: «Decir identidad de un individuo o de una comunidad —escribe Ricoeur— es contestar a la pregunta «¿Quién ha hecho tal acción?», ¿quién es el agente, el autor? En primer lugar se contesta esta pregunta nombrando a alguien, esto es designando un nombre propio. Pero ¿cuál es el soporte de la permanencia de un nombre propio ¿Qué es lo que justifica que se mantenga el sujeto de la acción, designado de este modo por su nombre, como el mismo a lo largo de toda una vida que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte? La respuesta no puede ser más que narrativa. Responder a la cuestión «¿quién?»», como había señalado Arendt, es narrar la historia de una vida. La historia narrada

¹⁴⁹³ Anabella Di Pego, «La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur», en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, nº 43, pp. 45-78.

¹⁴⁹⁴ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 205.

¹⁴⁹⁵ Anabella Di Pego, «La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur», en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, nº 43, pp. 45-78.

dice el quien de la acción. La identidad del quien no es, pues, ella misma más que una identidad narrativa»¹⁴⁹⁶. La identidad narrativa sustituye a la identidad esencialista.

La identidad del «si mismo» (*ipse*), es una identidad adquirida en el relato de la historia. Arendt abordará la cuestión del quién a partir de pensar la relación entre acción e historia, pues señala Di Pego, «en la delimitación arendtiana del quién en torno de la acción y de las historias narradas se esbozan, según Ricoeur, algunas de las principales características de la identidad narrativa»¹⁴⁹⁷. Sigue diciéndonos Di Pego «de este modo, desde la perspectiva de Ricoeur, Arendt sustenta una concepción de la identidad narrativa que, aunque requiere en cierta medida ser precisada, ofrece un antecedente relevante para sus propias indagaciones»¹⁴⁹⁸. En ese sentido, señala Ricoeur que «Hannah Arendt [...] relaciona la pregunta ¿quién? con una especificación propia del concepto de acción, que ella opone al de trabajo y al de obra. Mientras que el trabajo se exterioriza completamente en la cosa fabricada, y la obra cambia la cultura encarnándose en documentos, monumentos, instituciones, en el espacio de aparición abierto por la política, la acción es aquel aspecto del hacer humano que reclama narración. A su vez, es función de la narración determinar el «quién de la acción»¹⁴⁹⁹. El texto, como puede apreciarse, es de una gran significación para conocer el pensamiento político de Arendt.

Para Arendt, «la esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando está formada por la trama de las relaciones humanas que existe dondequiera que los hombres viven juntos. La revelación del «quién» mediante el discurso, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias»¹⁵⁰⁰. Tanto el quién como el establecimiento del nuevo comienzo están en la trama, mostrándose a través del discurso y la acción, y revelan la condición ontológica de la pluralidad.¹⁵⁰¹

Arendt destaca la idea de que la acción tiene lugar en un estar «entre hombres», que la acción «produce» historias con o sin intención de manera tan natural la fabricación produce cosas tangibles»¹⁵⁰². Ahora bien, llegados a este punto, conviene advertir que como vimos, Arendt reclama una vuelta a Aristóteles, haciendo la misma distinción aristotélica entre *poiesis* y *praxis*, entre fabricar «cosas tangibles» y actuar produciendo «hechos y palabras». Por tanto, el

¹⁴⁹⁶ P. Ricoeur, *Temps et récit*, Tome III, p. 355.

¹⁴⁹⁷ Anabella Di Pego, «La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur», en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, nº 43, pp. 45-78.

¹⁴⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹⁹ P. Ricoeur, *Si mismo como otro* (trad. de Neira Calvo, A.). México D.F.: Siglo XXI, 1996, p. 40.

¹⁵⁰⁰ Arendt, Hannah.: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pág. 207

¹⁵⁰¹ Julio Martín Quesada, *La filosofía y el mal*, pp. 414-415: «Gracias a la trama de la vida (vivir unos con otros) la acción, es decir, los nuevos comienzos, *initium*, no caemos en el solipsismo del *Dasein* porque es un “ser ahí” que produce historias».

¹⁵⁰² Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 208.

resultado de la acción y el discurso son las historias en la que se revela un «quién». Como dice Arendt «las historias, resultados de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es autor o productor». Alguien la comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y paciente, pero nadie es su autor»¹⁵⁰³. La razón histórico-narrativa revela toda la vida del ser humano como un relato o historia con «principio» y «fin» es «la condición prepolítica y prehistórica de la historia» [...] El actor-paciente tiene principio y final en esta historia que estamos contando, pero la «historia» es la gran narración sin principio ni fin. Se trata de una historia abierta...»¹⁵⁰⁴. Arendt vindica retornar de nuevo a los grandes relatos de la polis, a los grandes héroes, escribe Arendt «sólo podemos saber quién es o era alguien conociendo la historia de la que era su héroe, su biografía»¹⁵⁰⁵. La identidad de cada ser humano se revela en el discurso y la acción como algo específicamente humano, a diferencia de la labor y el trabajo cuyos «productos» se encuentran mediatizados por la naturaleza y por razón técnico-instrumental.

La acción y el discurso requieren de la pluralidad, de la presencia de otros; frente a la idea de proceso en la labor y la de proyecto en el trabajo, la acción se constituye en la idea de libertad, la acción no es posible en el aislamiento, y a diferencia de la fabricación, la acción y el discurso requieren de la compañía de otros. Oigamos a Arendt: «La acción, a diferencia de la fabricación nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar. La acción y el discurso necesitan la presencia de otros no menos que la fabricación requiere la presencia de la naturaleza para su material y de un mundo en el que colocar el producto acabado. La fabricación está rodeada y en constante contacto con el mundo; la acción y el discurso lo están con la trama de los actos y palabras de otros hombres»¹⁵⁰⁶.

Arendt señala que la acción parece estar dividida en dos partes: una primera, que sería realizada por una sola persona, y una segunda, sería como la conclusión, donde varias personas se unirían con sus acciones y completarían el inicio de la acción. En el actor de la acción se da también al mismo tiempo la condición de paciente, dado que el agente de la acción nunca está solo, sino que está «entre hombres», interactuando y relacionándose con otros hombres : «Hacer y sufrir son como las dos caras de la misma moneda»¹⁵⁰⁷. Toda acción dará como respuesta otra nueva acción, todo inicio da lugar a un nuevo inicio que completa el primero. Se trata de un proceso en cadena, toda acción da lugar a una reacción en cadena: «Puesto que la acción actúa sobre seres que son capaces de sus propias acciones, la reacción, a parte de ser una respuesta, siempre es una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás. Así, la acción y la

¹⁵⁰³ Ibidem.

¹⁵⁰⁴ Julio Quesada, *La filosofía y el mal*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 415.

¹⁵⁰⁵ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 210.

¹⁵⁰⁶ Ibidem, p. 210.

¹⁵⁰⁷ Ibidem, p. 213.

reacción entre hombres nunca se mueven en un círculo cerrado y nunca pueden confinarse a dos partícipes. Esta ilimitación es característica no sólo de la acción política...»¹⁵⁰⁸.

La acción se relaciona con la idea de libertad, con la capacidad de comenzar algo, de iniciar algo, no conoce límites, la acción establece relaciones ilimitadas: «Más aún, la acción, al margen de su específico contenido, siempre establece relaciones y por lo tanto tiene una inherente tendencia a forzar todas las limitaciones y cortar todas las fronteras [...] La ilimitación de la acción no es más que la otra cara de su tremenda capacidad para establecer relaciones, es decir, su específica productividad»¹⁵⁰⁹.

La naturaleza imprevisible e impredecible de la acción de la acción es una característica fundamental de la acción en tanto que libertad, «sin embargo, mientras las varias limitaciones y fronteras que encontramos en todo cuerpo político pueden ofrecer cierta protección contra la inherente ilimitación de la acción humana, son incapaces de compensar su segunda importante característica: su falta de predicción»¹⁵¹⁰. La falta de predicción del resultado de la acción está relacionada con el carácter revelador de la acción y el discurso.

Frente a la *poiesis*, en la que el «producto final» es juzgado por el modelo o forma, cuya representación o imagen mental ha sido captada previamente por el artesano en su mente; la praxis requiere para ser juzgada de la mirada del narrador, la mirada de la historia¹⁵¹¹. Señala Ricoeur, que el verdadero problema en Arendt, reside en la falta de claridad para establecer un vínculo entre acción y narración¹⁵¹². Sin embargo, desde nuestro punto de vista, Arendt si establece una relación entre vida, narración y muerte: «Por lo tanto, quienquiera que conscientemente aspire a ser «esencial», a dejar tras de sí una historia y una identidad que le proporcione «fama inmortal, no sólo debe arriesgar su vida, sino elegir expresamente, como hizo Aquiles, una breve vida y prematura muerte»¹⁵¹³.

En Arendt, el sujeto de la acción se identifica con el héroe homérico por excelencia, Aquiles. Para Arendt, el héroe es aquel que abandona la esfera de lo privado y aparece en público¹⁵¹⁴. La fama y la gloria, como características fundamentales que describen la acción del héroe,

¹⁵⁰⁸ Ibidem, pp. 213-214.

¹⁵⁰⁹ Ibidem, p. 214.

¹⁵¹⁰ Ibidem, p. 215.

¹⁵¹¹ Ibidem, p. 215: «En contraposición a la fabricación, en la que la luz para juzgar el producto acabado la proporciona la imagen o modelo captados de ante mano por el ojo artesano, la luz que ilumina los procesos de acción, y por lo tanto todos los procesos históricos, sólo aparece en su final, frecuentemente cuando han muerto sus participantes. La acción sólo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trata que los propios participantes».

¹⁵¹² Anabella Di Pego, «La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur», en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n° 43, pp. 45-78.

¹⁵¹³ Hannah Arendt, *La condición humana*, pp. 216-217.

¹⁵¹⁴ Cristina Sánchez, «Hannah Arendt», en F. Vallespín, *Historia de la teoría política*, vol. 6, pp. 162-163

necesitan de un espectador, de una audiencia, de una comunidad política que juzgue la acción. Aquiles necesita de Homero, sin él no existiría¹⁵¹⁵.

Según Arendt, la acción del héroe adquiere pleno significado cuando es narrada, contada por el poeta o por el historiador. En sus manos parece estar no sólo el relato de su vida, sino también sus acciones. A este respecto afirma: «Cierto es que, Aquiles, depende del narrador, poeta o historiador, sin quienes todo lo que hizo resulta fútil; pero es el único «héroe», y por lo tanto el héroe por excelencia, que entrega en las manos del narrador el pleno significado de sus actos, de modo que es como si no hubiera simplemente interpretado la historia de su vida, sino que también la hubiera «hecho» al mismo tiempo»¹⁵¹⁶. Arendt sostendrá en reiteradas ocasiones que para conocer quién es alguien se requiere contar la historia de su vida. A este respecto, Quesada Martín sostiene que Arendt «sueña aún con las viejas glorias de la narración de la polis. El héroe es el hombre libre que, por ejemplo, en la empresa troyana contaba como acción y discurso. Ulises, Ajax, Héctor... Estos personajes de la trama narrativa griega son auténticos héroes porque tuvieron el valor y la audacia de revelarse, de aparecer ante sus paisanos como alguien, como quién llevaba armas propias y junto al fuego, podía «contar» en la historia de Troya»¹⁵¹⁷.

Para Arendt, a través del discurso y la acción se revela el quién en el espacio público. La identidad del agente se revela, pues, es las acciones que realizamos y en las palabras que pronunciamos. En este sentido, la identidad narrativa se constituye a través de una pugna constante «entre hombres» que revela su visión agonal de la *polis* griega. Arendt señala que «Sin duda, este concepto de acción es muy individualista, [...] Como tal, pasó a ser el prototipo de la acción para la antigüedad griega e influyó, bajo la forma del llamado espíritu agonal, en el apasionado impulso de mostrar el propio yo midiéndolo en pugna con otro, que sustenta el concepto de la política prevalente en las ciudades-estado»¹⁵¹⁸.

La *polis* se constituye como un espacio de aparición donde tiene lugar la acción, el ágora es ahora el modelo de comprensión política de la acción. Un elemento clave para la comprensión histórico-hermenéutica del discurso y la acción es el espectador, éste contempla el drama de la acción y emite un juicio que requiere una retirada previa del «mundo de las apariencias». Arendt nos advierte de la importancia del espectador para la comprensión política de la acción. Las relaciones que se establecen entre actor-espectador se constituyen como categorías ontológicas de primer orden para la comprensión del sentido. En palabras de Arendt: «Desde la perspectiva histórica, este tipo de retirada de la acción constituye la más antigua condición impuesta a la vida del espíritu. En su forma primitiva se basa en el descubrimiento de que sólo el espectador,

¹⁵¹⁵ Ibidem, p. 163.

¹⁵¹⁶ Ibidem, p. 217.

¹⁵¹⁷ Julio Quesada Martín, *La filosofía y el mal*, p. 415.

¹⁵¹⁸ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 217.

jamás el actor, puede conocer y comprender aquello que se ofrece como espectáculo. Tal descubrimiento contribuyó en gran medida a la convicción de los filósofos griegos de la superioridad de la vida contemplativa, la simple observación, cuya condición más elemental —según Aristóteles, el primero que se ocupó de ella—¹⁵¹⁹ era la *scholē*. Pero no se trata del tiempo libre tal y como se entiende ahora, la *scholē* no es el período de descanso tras la jornada laboral «que se emplea para afrontar las exigencias de la existencia», sino el deliberado acto de abstenerse, de retraerse (*schein*) de las actividades ordinarias condicionadas por los deseos cotidianos...»¹⁵²⁰.

«El espectador —sigue Arendt— ocupa una posición que le permite ver el conjunto, del mismo modo que el filósofo puede ver el cosmos como un todo armónico y ordenado. El actor; al tener un papel en la obra debe representarlo [...] el actor depende del «me parece» del espectador (...); el actor no es su propio dueño, lo que Kant llamaría «autónomo»; debe comportarse en función de las expectativas de los espectadores, a quienes corresponde emitir el veredicto final de su éxito o fracaso»¹⁵²¹. Arendt advierte que esta retirada del mundo es distinta a la del filósofo. «La retirada que se impone para juzgar es, por supuesto, muy distinta al del filósofo. El juicio no abandona el mundo de las apariencias, sino la retirada de toda participación activa en él hacia una posición privilegiada para contemplar el mundo»¹⁵²². En relación con lo que venimos diciendo, Arendt nos señala la importancia de la capacidad del juicio en relación con la acción del actor y el juicio del espectador, todo ello interpretado por una razón histórico-narrativa.

La facultad de juzgar tiene la facultad de formular juicios; por tanto, la formulación de todo juicio, en el pensamiento político de Arendt, se relaciona con la categoría de la natalidad. «Si partimos del mundo del mundo de las apariencias, el mundo en común en el que se aparece al nacer y del que se aparece al nacer y del que se desaparece al morir, entonces es lógico desear conocer todo tipo de conocimientos sobre él. A causa de la necesidad que tiene el pensamiento de trascenderlo, nos hemos apartado de él; en un sentido metafórico, hemos desaparecido de este mundo, y esto puede entenderse —desde la perspectiva del razonamiento lógico y del sentido común— como la anticipación de la partida final, de la muerte»¹⁵²³.

El espectador juzga los actos del actor; por el contrario, el actor no tiene la posibilidad de juzgar su propia acción, por ser el agente de esa acción, el actor está sometido al juicio del espectador, el actor al no emitir juicios, no puede desvelar, ni comprender el sentido de la acción: «sólo el

¹⁵¹⁹ Aristóteles, *Política*, 1269a35, 1334a15; VII, cap. 15.

¹⁵²⁰ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, pp. 114-115.

¹⁵²¹ *Ibidem*, p. 116.

¹⁵²² *Ibidem*, p. 116.

¹⁵²³ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 105-106.

espectador, jamás el actor, puede conocer y comprender aquello que se ofrece como espectáculo»¹⁵²⁴.

Para Beiner, Arendt introduce la categoría de juicio con la finalidad de fundamentar su ontología de la acción política¹⁵²⁵. Para Arendt, la descripción fenomenológica de la acción política se manifiesta como revelación de «la cosa misma» en el espacio de aparición. «Las cosas políticas, como las concibe Arendt, se manifiestan de modo fenoménico»¹⁵²⁶.

La función del juicio, en su dimensión cognoscitiva, consiste en discernir, en discriminar entre fenómenos que se revelan en un mundo de contingencias, de apariencias, en un mundo fenoménico.¹⁵²⁷ Para Arendt, solo el espectador político, como observador privilegiado, y desde su retirada de la acción, puede formular un juicio desinteresado sobre las acciones que tienen lugar en el escenario político¹⁵²⁸.

Arendt sostiene que pensar y juzgar requieren de una retirada de la acción, de un cierto distanciamiento, que nos permita comprender, entender el sentido de las acciones.¹⁵²⁹ Sólo el espectador, desde su posición de retirada de la acción, puede tener una visión de la totalidad del drama político. Además, el espectador se constituye como fundamento ontológico del actor. El espectador presupone al actor. Al respecto escribe Arendt: «Estamos inclinados a pensar que para juzgar un espectáculo lo primero debe existir éste; que el espectador presupone al actor. Solemos olvidar que nadie en su sano juicio montaría un espectáculo sin estar seguro de contar con espectadores para contemplarlo. Kant está convencido de que el mundo sin hombres quiere decir sin espectadores»¹⁵³⁰.

Si la apariencia, categoría fundamental en la filosofía política de Arendt, se constituye como el ser de la política, es necesario, tal y como advierte Arendt, un espacio de aparición del juicio para justificar el mundo de las apariencias, el mundo de la política. Para Arendt «era la *polis*, el

¹⁵²⁴ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 114.

¹⁵²⁵ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, pp.163-164: «En sus primeros textos [...], Arendt introdujo la noción de juicio para fundamentar su concepción de la acción política como acción concertada de una pluralidad de actores en un espacio público. Los seres humanos pueden actuar en tanto que seres políticos porque pueden situarse en los potenciales puntos de vista de los otros; pueden compartir el mundo con los otros al juzgar aquello que tienen en común, y el objeto de sus juicios, en cualidad de seres políticos, son las palabras y las acciones que iluminan el espacio de aparición».

¹⁵²⁶ *Ibidem*, p. 192.

¹⁵²⁷ *Ibidem*, p. 194: «Según esto, la capacidad del juicio para discernir las cualidades de lo particular, sin subsumirlas previamente en un universal, está estrechamente con la naturaleza de la política como revelación. El juicio (...), confirma el ser de lo que se ha revelado. No hay dudas, pues, de que el juicio humano opera siempre en un mundo de apariencias».

¹⁵²⁸ *Ibidem*, p. 214.

¹⁵²⁹ *Ibidem*, p. 216: «Para ella, juzgar —como pensar— supone una retirada de las «hazañas y gestas» de los hombres para reflexionar sobre el significado de sus actos. Afirma, en apoyo de la tesis kantiana, que los actores de un drama político tienen sólo una visión parcial [...] y que, por lo tanto, únicamente el espectador puede disponer del «significado del todo»

¹⁵³⁰ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, p. 116.

espacio donde se manifiestan los actos libres y las palabras del hombre, la que podía dar esplendor a la vida»; es decir, «lo que hacía posible que los hombres corrientes, jóvenes y viejos, pudieran soportar la carga de la vida»¹⁵³¹.

En *La condición humana*, Arendt escribe: «Antes de que los hombres comenzaran a actuar, tuvo que asegurarse un espacio definido y construirse una estructura donde se realizaran todas las acciones subsecuentes, y así el espacio fue la esfera pública de la polis y su estructura la ley; el legislador y el arquitecto pertenecían a la misma categoría. Pero estas entidades tangibles no eran el contenido de la política»¹⁵³². En estas líneas aparecen algunas ideas fundamentales que merece resaltar: en primer lugar, la polis es el espacio de aparición donde tiene lugar la acción y el discurso bajo la condición básica de la pluralidad; en segundo lugar, los resultados tangibles no son propios del *homo politikós*, sino del *homo faber*; en tercer lugar, y en este contexto, «los hombres actúan como artesanos»; en cuarto lugar, este modo de proceder es más propio de la «fabricación» (*poiesis*) que de la «acción» (*praxis*). Por último, y en relación a la esfera de lo político, es necesario distinguir entre *praxis* y *poiesis*.

La *polis*, en tanto que espacio de aparición de la política, surge de estar juntos, de «compartir palabras y actos». El actuar y el hablar juntos se constituyen como el fundamento ontológico de la *polis*. La pluralidad es lo que garantiza la realidad de la esfera política.¹⁵³³ La acción y el discurso es la condición de posibilidad de la existencia del espacio de aparición donde tiene lugar la política. El espacio de aparición donde tiene lugar el discurso y la acción de los hombres cuando se reúnen es anterior a cualquier forma de organización política, a cualquier constitución formal de la esfera pública¹⁵³⁴. El discurso y la acción de los hombres constituyen la esencia de la esfera de aparición de la política; además, siendo «potencia», teniendo la posibilidad de llegar a ser» de «actualizarse», de ser «acto», actualización potencial de la existencia de la comunidad política.

Arendt alude a la categoría de poder, para advertirnos que su pérdida puede dar lugar a la muerte de la comunidad política. El poder se da en la acción y el discurso, el poder es lo contrario de la fuerza, de la violencia¹⁵³⁵. El poder, en tanto que «capacidad de actuar concertadamente», es lo que posibilita la existencia de la esfera pública, «el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan»¹⁵³⁶. La categoría de poder en Arendt es clave

¹⁵³¹ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1998, p. 292.

¹⁵³² Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 218.

¹⁵³³ *Ibidem*, p.222: “Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos, “por lo que aparece a todos, lo llamamos Ser”, y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro pero sin realidad”.

¹⁵³⁴ *Ibidem*, p. 222.

¹⁵³⁵ *Ibidem*, p. 223.

¹⁵³⁶ *Ibidem*.

para poder entender la acción como praxis política. La comunidad política, la *polis*, es el espacio de aparición, donde tienen lugar las relaciones entre la pluralidad los hombres, es la esfera pública donde es posible la libertad, la participación, en definitiva, donde se puede llegar a ser ciudadano, fuera de ella no es posible la libertad en tanto que participación «entre iguales». La única libertad posible es la libertad interior, –la libertad del espíritu– es, por tanto, «producida y preservada por las leyes; y estas leyes hechas por los hombres, pueden ser muy diferentes y pueden configurar diversas formas de gobierno, todas las cuales, de una u otra forma, limitarán la libre voluntad de los ciudadanos»¹⁵³⁷. De esta manera, le es posible a la política «tratar del estar juntos y los unos con los otros de los diversos»¹⁵³⁸. La categoría de poder se constituye como “*arché*”, como principio a partir del cual es posible lo político. El poder es acción, praxis, la realidad del ser de la política.

Al estudiar la categoría de poder en relación con las categorías de potencia y violencia, Arendt, en *Crisis de la política*, refiriéndose a la categoría de potencia dice que 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»¹⁵³⁹. Insistiendo en la diferencia entre poder y violencia, insiste en que «el poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder. Esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia, hablar de un poder no violento constituye en realidad una redundancia. La violencia puede destruir al poder; [pero] es absolutamente incapaz de crearlo»¹⁵⁴⁰.

Siguiendo una línea interpretativa similar, Govea Cabrera¹⁵⁴¹ defiende que Arendt sostiene que no se distinguen categorías políticas que ella considera fundamentales, a saber: poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia. Es más, muchas veces se usan indistintamente como si se tratara de términos sinónimos. «¿Quién manda a Quién?»¹⁵⁴² Esta es la pregunta clave, desde la que Arendt ensaya una fenomenología política que analiza las notas distintivas que caracterizan dichas categorías políticas, que en muchos casos, y a lo largo de la historia del pensamiento político, (Nietzsche, Marx, Weber, etc.) han sido manejadas por distintos autores de forma errónea

¹⁵³⁷ Hannah Arendt, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, traducción de Ricardo Montoro y Fernando Vallespín Oña, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, p. 477.

¹⁵³⁸ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 45.

¹⁵³⁹ Hannah Arendt, *Crisis de la República*, pp. 146-147.

¹⁵⁴⁰ Hannah Arendt, *Crisis de...* pp. 157-158. Cfr. Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 225.

¹⁵⁴¹ Jorge Govea Cabrera, «Visión de la política en Hannah Arendt», en *Fronesis. Revista de filosofía Jurídica y política*, Vol. 17, nº 2, mayo-agosto, 2010, pp. 217-239.

¹⁵⁴² Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 2006, p. 60.

Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. Es en el actuar unido de los hombres donde las potencialidades de la acción se constituyen como condiciones de posibilidad. El poder sólo es posible en el pueblo unido. Arendt, citando a Sófocles, en *Antígona*, dice: «Una *polis* que pertenece a un único hombre no es una *polis*»¹⁵⁴³; a su vez apunta: «el poder [*Macht*], que un único individuo nunca puede detentar porque surge de la actuación conjunta de muchos»¹⁵⁴⁴.

Potencia es la capacidad de llegar a ser, llegar a ser lo que todavía no se es. El hombre por sí sólo, en su mismidad, en su individualidad, no tiene poder, sino potencia. «Potencia designa inequívocamente a algo en una entidad singular, individual». «La palabra misma [poder], (...) indica su carácter «potencial»¹⁵⁴⁵. Dentro de este orden de ideas y como reforzamiento de las mismas, «cabría decir que el poder es siempre un poder potencial» Por consiguiente: «Sólo donde los hombres viven tan unidos que las potencialidades de la acción están siempre presentes, el poder puede permanecer con ellos». En lo esencial, la idea de poder manifiesta la ontología de la acción que subyace en el espacio público. En el mundo griego, la reunión en la plaza pública, donde unidos discutían y actuaban es lo que engendraba el poder.

Por su parte, fuerza se utiliza como sinónimo de violencia, dominación coacción. En ese sentido alude Arendt, a las «fuerzas de la naturaleza» o a la «fuerza de las circunstancias»; esto es, para indicar la *energía* liberada por movimientos físicos o sociales»¹⁵⁴⁶.

Y, por último, la autoridad aparece vinculada a las relaciones jurídico-políticas que se dan en la esfera de lo privado, en ese sentido, pertenecen al ámbito prepolítico. Puede ser atribuida a las personas, por ejemplo, en la relación entre padre e hijo, el esposo y la esposa, entre profesor y alumno, Su característica es su indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer, en la afirmación de que ambos ocupan un lugar predefinido y estable. No precisa ni de la coacción ni de la persuasión. En el caso de la coacción porque si se recurre a la fuerza significa que la autoridad ha fracasado. Y en de la persuasión ésta presupone un orden igualitario que se alza contra el orden autoritario, donde prevalece lo jerárquico¹⁵⁴⁷

¹⁵⁴³ Hannah Arendt, *Entre el Pasado y el Futuro. Ocho ejercicios sobre la Reflexión política*, Península, Barcelona, p.115

¹⁵⁴⁴ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 51.

¹⁵⁴⁵ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 223.

¹⁵⁴⁶ Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, p. 61.

¹⁵⁴⁷ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el Futuro*, pp. 101-103.

Respecto a la violencia, Arendt sostiene que no se debe identificar con el poder político. El poder, lejos de encontrar su origen en la violencia; puede verse destruido por ésta. Por tanto, lo contrario de la violencia es el poder.¹⁵⁴⁸

Parece pues acertado afirmar que la categoría de poder político se ha relacionado con las de fuerza, violencia, dominio, autoridad, etc. Nietzsche argumentó en sus obras que la violencia era la categoría clave para entender la realidad política. El filósofo alemán sostuvo que el afán de dominio de unos sobre otros explica el fundamento mismo del poder político; por otra parte, Max Weber afirmaba que el primer rasgo característico del Estado moderno es el monopolio del poder. Siguiendo a Weber podemos definir el Estado como «una asociación de tipo institucional que en un territorio determinado trata de monopolizar la violencia legítima como instrumento de dominio»; como una comunidad política que se vale de la fuerza y la violencia legítima. De esta forma el Estado en Weber se caracteriza como una relación de dominación, como una relación de poder entre hombres, entre unos que gobiernan y mandan y otros que son gobernados y obedecen, una relación de poder en la que éste se apoya en la violencia, en la fuerza, la política para Weber es una lucha por el poder.

De acuerdo con Weber podemos distinguir tres tipos de dominio, a cada uno de los cuales le corresponde una estructura administrativa: dominio carismático, tradicional y racional legal.

¿Es esta la idea de poder que subyace en Arendt? En *Sobre la violencia*, una idea de poder que esta más en una línea procedimentalista-habermasiana. Allí parece defender un modelo comunicativo, modelo que estaría más en consonancia con su teoría de la acción. Detengámonos pues en este modelo comunicativo que parece ser el fundamento filosófico-político de su ontología de la acción.

En *Theorie und Praxis*, Habermas analiza las categorías publico-privado en la sociedad griega, feudal y burguesa, al igual que Arendt cuando estudia el significado de esfera privada y esfera pública. Y llegan a una misma conclusión: el modelo participativo y deliberativo propio del ágora griega ha ido perdiendo protagonismo y dejando paso a un modelo representativo. Los intereses privados en la esfera pública liberal —lo que Arendt denominará la esfera de lo social— darán lugar a la sustitución del discurso y la acción, condiciones de posibilidad de la esfera pública, por la propaganda consumista propia de una lógica de la identidad de una sociedad de masas.

El resultado de todo esto no es otro que la retirada de los ciudadanos al ámbito de la esfera privada, de lo íntimo, y un desinterés hacia la vida política. Es ante esta situación desde la que

¹⁵⁴⁸ Hannah Arendt, *¿Qué es la política*, p.106: «La violencia cuando es total y, literalmente, no deja piedra sobre piedra ni hombre junto a hombre».

tanto Habermas, con su intento de recuperar una dimensión práctica moral de la política, como Arendt en su anhelo de rehabilitar el modelo agonal de la democracia griega invocando un modelo de participación directa utópico en las condiciones actuales, donde lo que está en juego es la propia esencia de la democracia, que reclama una regeneración de la praxis política. Para Arendt, la acción, lo político tiene lugar en la asamblea, en la discusión, en la confrontación de posiciones, en una situación de diálogo.

El poder, en Arendt, ha de entenderse como actuar concertadamente, unidos, como reunión de personas, a intercambio de opiniones y búsqueda de acuerdos y consensos, en el que el discurso (logos) se manifiesta en la praxis política. Por tanto, el actuar conjuntamente, concertadamente, daría lugar a la construcción de una esfera política: «El poder preserva a la esfera pública y al espacio de aparición y, como tal, es también la sangre vital del artificio humano que, si no es la escena de la acción y del discurso, de la trama de los asuntos humanos y de las relaciones e historias engendradas por ellas, carece de su última *raison d'être*. [...] Y sin poder, el espacio de aparición en público se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivos»¹⁵⁴⁹.

El poder en Arendt reside en el pueblo, allí donde las personas se unen, discuten y actúan concertadamente. La categoría de legitimidad cobra una relevancia mayor que la de justificación del poder político: «Los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto son los medios por los cuales el poder se conserva; siempre y cuando los hombres logren mantener intacto el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentran en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción. En la facultad humana de prestar y conservar las promesas, tenemos un elemento de la capacidad del hombre para construir su mundo»¹⁵⁵⁰. Para Arendt, el poder se constituye como principio y fin, representa el acto mismo de la potencia, en tanto que representa la plenitud de la acción humana en su desarrollo. La acción, categoría política central en Arendt, es principio, fundamento. El poder político no es sólo forma y acto de la pluralidad, sino también materia y potencia de la acción y el discurso.

Frente a la convicción de que el hombre *qua* hombre; es decir, el *homo politikós* es en la acción y el discurso donde revela su existencia e identidad; se opone una visión del *homo faber*, que se manifiesta en un mundo de objetos que construye donde manifiesta su poder, Y la del animal laborans cuya función consiste en hacer la vida más fácil, más cómoda. A la esfera pública donde se manifiesta el poder político de actuar concertadamente, se opone la esfera privada donde el aislamiento y la soledad manifiestan las actividades de producción y fabricación. La actividad del trabajo está en relación con el mundo tangible de las cosas producidas; la acción

¹⁵⁴⁹ Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 227.

¹⁵⁵⁰ Véase *Crisis de...*, p. 154.

está en relación con el poder, con la política. La esencia del laborar radica en los hombres que se unen para laborar, la sociabilidad de estas actividades se basa en la identidad que acaba con la diferencia que se desvanece en la categoría de la totalidad. La identidad que se da en una sociedad de laborantes y de consumo está relacionada con la experiencia de laborar juntos, donde uno siente que su identidad sólo es posible en la de los otros. Se impone pues una lógica de la identidad y de la totalidad.

La Época Moderna intentó reemplazar la *praxis* por la *poíesis*, el actuar por el hacer, este cambio se convierte en un alegato contra la esencia de la política. Los desastres de la acción provienen de la condición humana de la pluralidad, condición para la aparición de la esfera pública. De ahí que el intento de suprimir la pluralidad sea equivalente a la abolición de la propia esfera política.

La instrumentalización de la acción y la degradación de la política son medios para destruir la acción y la esfera de los asuntos humanos. El proceso es el concepto central de las ciencias naturales y de la historia en la Época Moderna.¹⁵⁵¹ La referencia a Vico viene en relación con la consideración de proceso en la ciencia moderna. La capacidad humana de actuar da inicio a procesos, que como señala Arendt «sin la acción no se hubiera realizado». Éstos son irreversibles y son producto de la habilidad, su resultado es incierto. Sin embargo, Arendt distingue entre proceso de producción cuyo fin es el producto final y el proceso de acción que no tiene fin y sus consecuencias ilimitadas.

La Modernidad se caracteriza por una alienación del hombre respecto del mundo y lo que Arendt denomina «auge de lo social», provocando la desaparición de la distinción entre la esfera pública y la privada. Esto da lugar a una sociedad de masas y de movimientos totalitarios. El paradigma cartesiano, la razón matemática, la búsqueda de la certeza, da lugar a que en la Modernidad desaparezca el sentido común. Llamado así porque era común a todos. Al desaparecer el sentido común, en la Modernidad, se recupera la concepción del hombre como «animal racional». La lectura que Arendt hace de Vico puede explicarse a partir de la reivindicación de la *praxis* como constitutivo de lo humano.

Con respecto a la irreversibilidad y el poder de perdonar, el animal laborans es redimido por el *homo faber*, éste, puede redimirse en un mundo determinado por categorías medio-fines. En el

¹⁵⁵¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, p.252: «Sólo debido a que somos capaces de actuar, de iniciar procesos nuestros, podemos concebir la naturaleza y la historia como sistemas de procesos. Ciertamente es que este carácter de pensamiento moderno se colocó por primera vez en primer plano en la ciencia de la historia, que, desde Vico, se ha presentado conscientemente como una «nueva ciencia», mientras que las ciencias naturales necesitaron varios siglos antes de verse obligadas por los resultados de sus logros a cambiar su marco conceptual obsoleto por un vocabulario que es sorprendentemente similar al usado en las ciencias históricas».

caso del *homo politikós* es distinto. El remedio contra la irreversibilidad y el carácter no conjeturable del proceso es el perdón, el remedio contra la imposibilidad de predicción del futuro está en la facultad de hacer y mantener promesas. La facultad de perdonar se orienta al pasado, la facultad de hacer promesas al futuro. Si no perdonáramos, dice Arendt, nuestra capacidad de acción quedaría reducida a un solo acto; sin estar dispuestos a hacer promesas perderíamos nuestra identidad. El perdón y la facultad de hacer promesas dependen de la pluralidad, de la presencia y actuación de los otros. El descubridor del perdón en la esfera de los asuntos humanos es Jesús de Nazaret. El perdón es lo contrario a la venganza. El acto de perdonar no puede predecirse, la alternativa al perdón es el castigo. La imposibilidad de predicción de cumplir las promesas surge de la desconfianza de los hombres que nunca pueda garantizar el futuro, de la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto.

CONCLUSIONES

Fenomenología y política

El pensamiento político de Hannah Arendt se sitúa dentro de una fenomenología hermenéutica de corte existencialista. Arendt es una fenomenóloga de la política, una hermeneuta de la acción, una filósofa existencialista cuyo punto de partida es la terrible experiencia vivida. No en vano dirá: «¿Cuál es el objeto de nuestro pensamiento? ¡La experiencia!». La fenomenología de lo político supone concebir el pensamiento como praxis. La actividad de pensar en Arendt se plasmará en categorías políticas». El desafío que le plantea el fenómeno totalitario hace necesario deconstruir las viejas categorías políticas para construir nuevas categorías que definan la realidad a la que se enfrenta. Pensar será preguntar y volver a preguntar. El lenguaje es el instrumento del pensamiento; «el lenguaje es la casa del ser», dirá Heidegger. Para nuestra autora, la fenomenología, el «volver a las cosas mismas» le permite una nueva mirada que va más allá de simples construcciones teóricas. La fenomenología como método supone una crítica y una superación del naturalismo, el psicologismo y el historicismo, que a juicio de Arendt no daban una respuesta adecuada a lo que estaba pasando. La fenomenología política arendtiana pretende conocer el fenómeno totalitario como puro presentarse y aparecer ante su conciencia política. En Arendt, la hermenéutica está vinculada a la fenomenología, aunque tiene diferencias significativas con ella, la hermenéutica arendtiana pretende comprender el significado de la praxis política, tratar de captar el sentido de las acciones humanas en un «estar-en-el-mundo con otros».

Existencialismo y política

El existencialismo es el resultado de una situación de crisis profunda como consecuencia de la violencia y la destrucción originada por las dos grandes guerras mundiales. La filosofía existencialista constituirá pues una respuesta a este panorama desolador. El existencialismo arendtiano surge en estos momentos de crisis y replanteamiento de la condición humana, tras los grandes conflictos bélicos que azotaron el siglo XX. En el plano de la política, los totalitarismos dejan al ser humano reducido a una simple pieza de engranaje de la enorme maquinaria burocrática y administrativa, se elimina la libertad de pensamiento y de acción, la política, la *praxis*, tal y como la entiende Arendt, queda reducida a *poíesis*. En el plano económico y laboral se produce una inversión ontológica en el que el trabajo sustituye a la acción. Los avances de la ciencia y la tecnología hacen que se produzca una doble alienación del mundo tanto en el pensamiento (Descartes) como en la acción (la acción es entendida como producción). En el plano filosófico. El idealismo hegeliano y el positivismo tienen en común considerar al ser humano como un ser pasivo.

La filosofía existencialista arendtiana se caracterizaría por dar prioridad a la existencia (condición humana) frente a la esencia (naturaleza humana), a la acción frente a la contemplación, a la libertad, la capacidad de comenzar algo, de iniciar algo frente al determinismo propio de una naturaleza estática e inmutable.

Comprensión y política

En Arendt, la comprensión es un modo de ser y de estar políticamente en el mundo. La comprensión es inherente a la propia condición humana, es una categoría político-existencial. En ese sentido Arendt afirmará que «comprender es «el modo específicamente humano de estar vivo, pues toda persona individual debe reconciliarse con el mundo en el que ha nacido como extraño, por cuanto que se trata de una realidad única, claramente concebible como tal. El comprender comienza con el nacimiento y termina con la muerte». Comprensión y política, comprensión y temporalidad son las dos caras de la misma moneda. La comprensión es un modo de enfrentarse a una realidad que desafía toda comprensión. La comprensión arendtiana es deudora de la concepción heideggeriana de comprensión, aunque existen diferencias entre uno y otro. Si para Heidegger «el comprender no es un modo de conocer sino la determinación fundamental del existir», un «ser-en-el-mundo», un «ser-ahí». En Arendt, la comprensión es también una forma de conocer, una forma de «ser-en-el-mundo-con-otros». La comprensión en Arendt es un diálogo permanente, mediada lingüísticamente busca averiguar el sentido de la acción. A este respecto Arendt dirá que «el resultado del comprender es el sentido, que vamos engendrando a lo largo de la vida, en la medida en que intentamos reconciliarnos con aquello que hacemos o sufrimos». Preguntarse y volverse a preguntar sobre la realidad sitúa la comprensión arendtiana en un círculo hermenéutico deudor de la teoría gadameriana de la experiencia hermenéutica. Por lo que Arendt señala que «la verdadera comprensión no desfallece en el diálogo infinito ni en la circularidad, pues confía en que la imaginación perciba siempre, como mínimo, un fulgor de la luz, siempre terrible de la verdad». Los prejuicios son otro elemento fundamental dentro de la concepción arendtiana de la comprensión. Arendt defenderá la importancia de los prejuicios como condición de la comprensión. De ahí que «una verdadera comprensión» ha de «volver sobre los juicios y prejuicios que han guiado la investigación científica». En *¿Qué es la política?* alude a la necesidad de los prejuicios y los juicios para comprender la política. Por lo que afirma que «si se quiere hablar sobre política, debe empezarse por los prejuicios que todos nosotros, si no somos políticos de profesión, albergamos contra ella». La necesidad de comprender es una obsesión en el pensamiento arendtiano. «Para mí lo esencial es comprender», dirá Arendt. Pensar para nuestra autora es una forma de comprender. El pensamiento en Arendt es *praxis*, actividad, diálogo con uno mismo, se trata de un estar-con-uno-mismo. El pensamiento como forma comprensión es un hilo conductor que recorre toda la obra arendtiana. No en vano el propósito En *Los orígenes del*

totalitarismo, el propósito será pensar en ¿Qué ha sucedido? ¿Por qué ha sucedido? ¿Cómo ha podido suceder?, en *Vita activa* será «Nada más que pensar en lo que hacemos», en *La vida del espíritu* «¿Qué hacemos cuando no hacemos otra cosa que pensar?», en *Eichmann en Jerusalén* se pregunta por la relación entre la incapacidad de pensar y hacer el mal. Si pensar es estar con uno mismo y actuar es un estar con otros, y ambos son formas de comprensión de la realidad política, la comprensión constituye un punto de encuentro entre filosofía y política.

Filosofía, totalitarismo y modernidad

La tarea de comprender en Arendt va ligada al totalitarismo. Lo que ella pretende es captar «la particularidad de lo que realmente ha sucedido». El pensamiento arendtiano se mueve entre la necesidad de comprender y la imposibilidad de dotar de sentido a la terrible realidad que le ha tocado vivir. Para nuestra autora lo terrible del totalitarismo es que ha roto el hilo de la tradición. No existen, según Arendt, categorías políticas en la tradición que expliquen el fenómeno totalitario. Sin embargo, desde mi punto de vista, la comprensión de la experiencia totalitaria lleva a Arendt a un diálogo permanente con la tradición de la filosofía occidental (Sócrates, Platón, Aristóteles, san Agustín, Montesquieu, Hobbes, Kant, Marx, Heidegger, Benjamin, etc.) Arendt interpela a la tradición filosófica en busca de nuevas categorías filosófico-políticas. La pensadora alemana se enfrenta al desafío totalitarista desde la filosofía y no desde la política. El totalitarismo para nuestra autora es una categoría filosófica que tiene que ser explicada para poder soportar como ella misma dice «la carga que nuestro siglo ha puesto sobre nuestros hombros». En mi opinión, la necesidad de comprender el totalitarismo en Arendt es, más que una necesidad filosófico-política, un imperativo moral. Arendt no abandonará nunca el terreno de la filosofía como algunos comentaristas de su obra creen, sino que en Arendt el pensar filosófico es una forma de compromiso, un modo de comprender y de actuar, el punto de partida desde el que articula su respuesta al problema del totalitarismo.

Elementos, orígenes y causas

En su análisis del totalitarismo no habla de «causas», sino de «elementos», de condiciones de posibilidad que contribuyen a su aparición. Esta precisión es importante, pues Arendt rechaza la relación causa-efecto, más bien lo que le interesa es identificar aquellos elementos que conforman esta nueva realidad. Así, descubre una serie de problemas políticos, sociales, económicos y culturales que todavía en nuestra sociedad actual no han sido resueltos, y que en Arendt adquieren un carácter filosófico. Me estoy refiriendo al problema del antisemitismo, el racismo, el colonialismo, el imperialismo, el declive del estado-nación, el problema de las minorías, de los apátridas, de los refugiados, el problema de la sociedad de consumo y la cultura de masas, etc. Otra distinción importante que conviene realizar es la de «origen» y «causa». Con el término «origen» Arendt no se refiere a principio o causa, pues como ella misma escribió:

«Los elementos, por sí mismos, probablemente no son causa de nada. Se convierten en orígenes de acontecimientos si, y cuando cristalizan en formas fijas y definitivas».

Con el análisis arendtiano del antisemitismo se ponen de manifiesto problemas filosófico-políticos de primer orden entre los que señalaré por su importancia los siguientes: el problema de la identidad y del sentido de pertenencia a una comunidad política determinada, la necesidad de «tener derechos», el problema de la exclusión social por tener la condición de judío. Arendt apunta la necesidad de fundamentar los derechos humanos en la categoría de la natalidad. Por último, la figura del paria, que la propia Arendt adopta en la figura de Rahel Varnhagen, se presenta como un sujeto político, que desde su exclusión lucha por ocupar un lugar en el mundo del que ha sido despojada.

El racismo y la discriminación social y política vigente en nuestra sociedad actual están presentes en el análisis arendtiano del colonialismo y el imperialismo. El totalitarismo adopta el racismo como una forma de ideología para así justificar el uso de la violencia y la fuerza, para construir una nueva raza superior, una nueva humanidad: el hombre superior, el superhombre.

Con respecto al imperialismo, el análisis arendtiano revela como la necesidad de expansión, el lema del imperialismo será es de la «expansión por la expansión», va aparejada a una forma de política entendida como dominio. La necesidad de búsqueda de más territorios, de más recursos naturales y materiales que permitan la acumulación de capital legitimará la guerra como forma política. Violencia y política se identifican. Citado por Arendt, Cecil Rhodes dirá: «me apoderaría de los planetas si pudiera». La economía como forma política está amparada por una potente administración burocrática que convertirá la política en gestión.

La reflexión arendtiana sobre la crisis del Estado-nación como estructura jurídica-política que debía garantizar y proteger los derechos y libertades de sus ciudadanos, se pone de manifiesto en la medida en que no ha podido dar solución al grave problema de los refugiados y los apátridas que se encuentran en sus territorios. La teorías sobre la fundamentación de los derechos humanos (naturalismo, historicismo, positivismo, etc.) son criticadas por Arendt, al tiempo que propone pensar en una nueva fundamentación que se apoye en su categoría de la acción, las características de la acción (pluralidad, imprevisibilidad, espontaneidad, irreversibilidad) se constituyen como los elementos desde los que articular una nueva teoría de los derechos humanos. Del mismo modo, en la actualidad la Unión Europea tampoco ha podido dar respuesta a la grave crisis migratoria que vive. Se trata de un problema cuyo «elemento» clave (la política del colonialismo imperialista) identificó perfectamente Arendt. En mi opinión, estos elementos que no encontraron respuesta ya en tiempos de Arendt, hace que nos encontremos en una encrucijada, incapaces de dar una respuesta a un grave problema que afecta a la conciencia del corazón de Europa.

Totalitarismo o la fabricación de una nueva humanidad. Las «fábricas de la muerte»

Para Arendt, el totalitarismo es una novedosa forma de dominio. La política totalitaria pretende la fabricación de una nueva humanidad, la transformación de la naturaleza humana. En ese sentido, Arendt nos advierte que bajo el dominio totalitario lo que se encuentra es «la naturaleza humana como tal». Lo que pretende el totalitarismo es reducir la pluralidad humana a la unidad de «un solo hombre», la especie humana frente a la pluralidad. Así afirma que: «El terror, como ejecución de una ley de un movimiento cuyo objetivo último no es el bienestar de los hombres o el interés de un solo hombre, sino la fabricación de la Humanidad, elimina a los individuos a favor de la especie, sacrifica a las «partes» a favor del «todo». La *poíesis* de la Humanidad se contrapone a la *praxis* como capacidad de inicio, de comenzar algo nuevo, de libertad. A la base de esta afirmación se encuentran las filosofías de la historia que han reducido la *praxis* a *poíesis*, la política a dominio. El «todo es posible», el «todo es necesario» supone la inversión de todos los valores que hasta ahora hemos conocido. La transformación de la naturaleza humana acaba con su capacidad de inicio, con su espontaneidad, con su imprevisibilidad, características claves de la política como *praxis*. El totalitarismo entiende pues la política como *poíesis*, como producción. Arendt denuncia el modo de entender la política bajo el modelo de producción-fabricación. Los campos de concentración son «fabricas de la muerte», producen cadáveres, cuerpos inertes. Se trata de reducir al hombre a cuerpo, la política a la biopolítica en el sentido en el que apunta Foucault y que más tarde retomará Agamben, tal y como sostiene R. Mate en *Memoria de Auschwitz*. Los campos de concentración se constituyen como los nuevos espacios de aparición de la política de la modernidad. La memoria se convierte en razón política.

Arendt analiza la categoría de ley a la luz de las leyes de la Naturaleza y de la Historia. La tesis darwiniana del proceso de evolución del ser humano y la lucha de clases marxista como la expresión máxima de la historia constituirán el fundamento filosófico-jurídico del totalitarismo. Las leyes de la Naturaleza e Historia producirán como resultado final la Humanidad. El objetivo final de reducir la pluralidad a la unidad, la parte al todo, la diferencia a la igualdad.

Totalitarismo: naturaleza y principios de acción. Ideología y terror

La lectura arendtiana de Montesquieu que caracterizaba los distintos tipos de gobierno en función de su naturaleza o esencia y sus principios de acción, permite a Arendt identificar dos elementos esenciales de los gobiernos totalitarios, el terror y la ideología. En Arendt, la ideología (construcción de la realidad en función de la lógica de una idea) construye mediante argumentos de gran consistencia científica un modelo de pensamiento y de realidad que impone con fuerza a las masas. Filosofía e ideología se confunden. De este modo la verdad totalitaria se sustenta bajo el principio de identidad y no contradicción («el ser es, y el no-ser no es», de Parménides) lo que hace imposible la opinión y el juicio. La lógica totalitaria pretende negar la

capacidad de juzgar, lo cual solo es posible mediante la transformación de la realidad y de la propia condición humana. Es aquí donde entra en juego el segundo elemento que hemos apuntado, el terror. El principio que mueve el gobierno totalitario es el terror. Las leyes de la Naturaleza y de la Historia son leyes del movimiento. El terror es el que pone en marcha esa ley del movimiento. Las «fábricas de la muerte» y el proceso de producción constituyen la expresión máxima de lo que se ha denominado el «mal radical». El proceso de fabricación de los campos de la muerte pasa por distintas fases o etapas: destrucción de la personalidad jurídica, destrucción de la personalidad moral, destrucción de la individualidad. Las ideas de seguridad y libertad y la necesidad de eliminar el caos y el desorden de la pluralidad impone la necesidad de los campos de concentración.

Del «mal radical» al «mal banal». De la estética del horror a la ética del mal.

Después de Auschwitz, el silencio cómplice de la filosofía se debate entre la necesidad de conocer y la imposibilidad de comprender. La pregunta por el mal está más presente que nunca. Los rostros del mal presentan múltiples formas (guerras, hambrunas, miseria, miedo, etc.) De lo que se trata es de atreverse a pensarlas.

La expresión «mal radical» había sido utilizada con anterioridad por Kant para referirse a una propensión que tiene su origen en la propia naturaleza humana, que consiste en atender a uno mismo y no a la ley moral como expresión máxima de su actuar. Ni la razón ni los sentidos son culpables del mal del hombre. El único responsable es el mismo que es incapaz de elegir las máximas de su obrar. Por eso el «mal radical», si bien tiene su origen en la naturaleza humana, este no reside en la voluntad, sino en el libre arbitrio. Con el «mal radical» lo imposible se hace posible. Los «campos de la muerte» pensados bajo la metáfora de «fábricas de cadáveres» cuyos criterios y fines de producción se fundamentan en el liberalismo y en el utilitarismo, constituyen los auténticos espacios de aparición de la política moderna. Progreso y barbarie, cultura y barbarie han de ser pensados conjuntamente. Más tarde Arendt retoma el problema del mal con una denominación distinta, la de «mal banal» con esta expresión Arendt al daño que puede causar renunciar a la facultad de pensar, a la facultad de juzgar. El «mal banal» es aquel que es cometido por un sujeto incapaz de pensar y de distinguir entre el bien y el mal. La pregunta por el mal nos lleva a preguntarnos ¿en qué medida no somos nosotros también responsables en este proceso de destrucción? La respuesta a esta cuestión nos lleva a otro problema filosófico fundamental, el problema de la voluntad y el de la responsabilidad. La voluntad (el querer o no querer) como principio de acción es clave para entender la cuestión del mal. La responsabilidad moral y política, individual y colectiva es distingue de la culpabilidad que solo puede ser personal.

Totalitarismo y sociedad de masas

Otro elemento clave en el análisis arendtiano del totalitarismo es la relación entre masas y totalitarismo. Del mismo modo que el totalitarismo es capaz de fabricar una nueva Humanidad, también puede producir una nueva sociedad. La sociedad totalitaria es una sociedad de masas que podemos reconocer también instalada en nuestra contemporaneidad. Se trata de una sociedad ávida de consumo que requiere una mayor producción, una sociedad que desmantela los espacios públicos, la sociedad totalitaria se caracteriza por la pérdida de lo político, destruyendo no solo la vida pública, sino también la privada, los ciudadanos adquieren la condición de masa. La atomización, la superfluidad, el desarraigo y el aislamiento y su falta de relaciones sociales son las notas características de este tipo de sociedad. El totalitarismo se caracteriza por ser un sistema en el que los hombres son superfluos. El análisis arendtiano parece vincular de manera inequívoca totalitarismo y filosofía.

La dignidad de la política. El conflicto entre filosofía y política

La necesidad de vindicar la dignidad de la política en Arendt pasa por repensar el conflicto entre filosofía y política, entre la polis y el filósofo. Si bien Arendt se sitúa en contra de la primacía del *bios theoretikos* frente al *bios politikos* y se muestra crítica con la metafísica occidental al haber reducido la *praxis* a *poiesis*, mi tesis es que nunca llega a abandonar un pensar filosófico que ella misma entiende que solo tiene sentido en el actuar. Arendt va a repensar la relación entre *vita contemplativa* y *vita activa*. Como buena fenomenóloga de la política se muestra partidaria de lo fenoménico, de lo que aparece, como el auténtico espacio de aparición de la política frente al mundo propio del filósofo que abandona el mundo de las apariencias para poder contemplar la verdad de las ideas. En el espacio de la política ser y aparecer coinciden. Las relaciones entre temporalidad y política es otro elemento clave en el conflicto entre el tiempo de la *polis* y la eternidad del espíritu. La política conlleva aceptar la durabilidad, la permanencia, pero también la finitud, la contingencia. Por el contrario, el filósofo alcanzará la inmortalidad en la contemplación de las ideas. A la verdad de las ideas Arendt opone la apariencia de las opiniones, a la retirada del filósofo del espacio de los asuntos humanos para ganar así la inmortalidad, Arendt defiende la *polis* como espacio de aparición del discurso y la acción, donde los seres humanos aparecen y se manifiestan, ganando así su inmortalidad. La *polis* constituye pues, un espacio de apariencias, de opiniones, de pluralidad que permite a los hombres escapar del movimiento devorador del tiempo, del eterno retorno de lo mismo. La filosofía totalitaria (el idealismo platónico, el subjetivismo cartesiano, el idealismo absoluto hegeliano, etc.) han reducido el ser, la realidad (la *praxis*) al pensamiento (*logos*), la experiencia al pensar, la opinión plural a la verdad única, la pluralidad a la unidad, los «muchos», al «uno», la «parte» al «todo». El mito ha sido sustituido por el *logos*.

Naturaleza y política. De la animalidad de la vida a la política de la humanidad

La teoría política de Arendt se articula a partir de una serie de distinciones previas que adquieren distintas denominaciones, aunque todas ellas remiten a la misma idea, la contraposición entre necesidad y libertad, entre naturaleza y política. Lo cual llevará a Arendt a subrayar la artificialidad de la política frente a la naturaleza de la vida. El término «mundo» en Arendt, es un mundo «entre-hombres», un mundo político, que además cuenta con «objetos creados por el hombre». De ahí que hombre no sea un «animal político» sino a-político. Por tanto, el término «mundo» tiene que ver más con lo producido que con la naturaleza. Lo que caracteriza pues a este mundo «entre-hombres» serán las notas de artificialidad, durabilidad, estabilidad e intersubjetividad. En la base de estas afirmaciones encontramos las siguientes contraposiciones. En primer lugar, la distinción entre *zoe* y *bíos*, una distinción que Arendt toma del mundo griego. El término *zoe* se corresponde con el hecho del vivir común a todos los seres vivos, se trata de la «nuda vida», de la vida biológica. Por el contrario, el término *bíos* responde a la forma de vivir propia de un hombre o un grupo de hombres, se trata de la vida política. Dicha diferencia se corresponde con la diferencia aristotélica entre «el vivir» y el «vivir bien», entre «voz» y «logos». La *polis* es el espacio del «vivir bien», del «logos», de la política. La vida ordenada y buena solo es posible en la *polis*, lejos de la «nuda vida» como también apunta R. Mate.

De la antropología política a la fenomenología de la acción.

En Arendt, el término «condición humana» constituye una antropología política que será el punto de partida de su fenomenología de la acción y su posterior crítica a la modernidad. Con la expresión *Vita activa*, Arendt se refiere a tres actividades fundamentales que constituyen la condición humana: labor, trabajo y acción. Cada una de ellas corresponde a una de las condiciones básicas de la vida del hombre en la tierra. La vida es la condición humana de la labor, la condición humana del trabajo es la mundanidad, por último, la acción corresponde a la condición humana de la pluralidad. A su vez, estas tres actividades, labor, trabajo y acción se vinculan con las condiciones más generales de la existencia humana que son la natalidad y la mortalidad. El nacimiento y la muerte. Procesualidad, proyectibilidad e imprevisibilidad son las notas distintivas básicas que caracterizan respectivamente a la labor, el trabajo y la acción. Características que vuelven a poner de manifiesto como la relación entre temporalidad y política está presente de forma muy especial en el pensamiento de Arendt. Además, cada una de estas actividades tiene lugar en un espacio de aparición propio. La labor y el trabajo se desarrollan en la esfera privada, mientras que la acción tiene lugar en la esfera pública. Mención especial merece la esfera social. Si antes mencionábamos la relación entre temporalidad y política. El

espacio donde se desarrollan las distintas actividades nos permite pensar una nueva relación entre espacialidad y política.

A partir de la lectura heideggeriana de las categorías aristotélicas de *poiesis* y *praxis*, *techné*, *frónesis* y *sophía*, Arendt crítica a la metafísica occidental por defender la supremacía de la contemplación frente a la acción, al tiempo que pretende invertir la relación entre *vita contemplativa* y *vita activa*, punto de partida de su posterior crítica a la modernidad.

Las categorías de vida y política, temporalidad y política y espacialidad y política se muestran contraponiendo las distintas actividades básicas de la condición humana y sus respectivos espacios de aparición. La labor se caracteriza por ser una actividad vinculada a la necesidad, a la naturaleza, a una concepción cíclica del tiempo. Se trata de una actividad que impide la libertad. “Es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano”. Por tanto, es una actividad profundamente antipolítica, vinculada a la satisfacción de las necesidades básicas y el consumo. Afirma el «vivir», la vida, frente al «vivir bien» propio de la polis, de la política. El *animal laborans* realiza su actividad en soledad, no requiere la presencia de otros hombres. La individualidad y el aislamiento del *animal laborans* se oponen a la pluralidad del *homo politikos*. Por último, la procesualidad de la labor impide pensar los fines. El *animal laborans* actual es aquel hombre que tras largas jornadas de trabajo solo piensa en gastar su tiempo de ocio en consumir, en satisfacer sus necesidades básicas a través de «estar con otros hombres» en un «mundo común», el de los «grandes centros comerciales» esa especie de «hogar» donde refugiarse en su tiempo libre. Frente a la labor, el trabajo crea un mundo artificial mediante la violencia que éste ejerce sobre la naturaleza. El proceso de fabricación que tiene lugar bajo un modelo de racionalidad instrumental, de medios-fines, produce objetos cuyas características de durabilidad y estabilidad en el tiempo permiten su objetividad. La concepción cíclica del tiempo es sustituida por una concepción lineal del tiempo. El sujeto del trabajo es el *homo faber*. Por último, la acción es la única actividad política. Se vincula a la natalidad entendida como capacidad de inicio, como capacidad de comienzo es la más frágil de las tres actividades, necesita de un espacio de aparición desde el cual se organice la memoria para que los discursos y acciones de los hombres sean recordados. Como actividad política requiere de la presencia de otros hombres. No puede tener lugar en el aislamiento. Ahora bien, ¿Cuáles son los aspectos más revelantes que Arendt destaca en la acción? Creo que en primer lugar tendríamos que decir la pluralidad, pues es la condición necesaria para que se den la palabra y la acción. La pluralidad contiene las ideas de igualdad y distinción. Otros aspectos relevantes de la acción son la espontaneidad, la imprevisibilidad y la irreversibilidad. Esto significa que a diferencia de la fabricación en la que podemos deshacernos de sus productos, del resultado de las acciones no podemos librarnos. Es aquí donde se hace necesario subrayar la importancia del perdón (vinculado a la categoría temporal del pasado) y la promesa (vinculada a la categoría temporal

del futuro) El perdón y la promesa en tanto que modos de redención se constituyen como condiciones de posibilidad de lo político. Con respecto al problema de la acción como revelación de la identidad de quien actúa, en mi opinión, en Arendt se dan dos modelos, por un lado el de identidad preformativa (requiere solo la acción, la interpretación del actor), por el otro, el de la identidad narrativa (que requiere de un narrador que cuente una historia que permita construir la identidad del actor). Esta distinción pone de manifiesto a mi juicio otra tesis clave en el pensamiento de Arendt, la relación entre espectador y actor, entre juicio y acción, memoria y política.

Arendt-Marx

Por último, señalar la crítica que Arendt realiza a Marx con respecto a las tres actividades que acabamos de señalar. La tesis que defiende en este punto es que Arendt sólo hace una lectura política de Marx olvidando dos componentes esenciales de su pensamiento que están vinculados con el político, me refiero al social y al económico. Esta separación de la política del componente económico y social es lo que hace que Arendt critique que Marx no distinga entre labor y trabajo, entre *poiesis* y *praxis*, lo que lleva a Marx a considerar al trabajo y no a la acción la esencia del hombre. Si algunos ven en Marx un representante de la filosofía de la *praxis*, Arendt lo ve como un defensor de la filosofía de la producción. La crítica arendtiana a Marx por no distinguir entre labor y trabajo descansa en mi opinión en la confusión entre necesidad y libertad, liberación y emancipación.

Espacios de aparición

Las tres actividades hacen su aparición en espacios distintos, esfera privada, esfera pública y esfera social. Arendt retoma la distinción entre esfera privada y esfera pública de Aristóteles. El pensamiento griego distingue claramente entre asociación natural y organización político-jurídica, entre el *oikos* (hogar, casa, familia) y la *polis* (organización política, estado) Distinción que nos permite pensar otras dicotomías políticas entre las esferas privada y pública, la distinción entre naturaleza-artificio, violencia-política, mandar-persuadir, necesidad-libertad, desigualdad-igualdad. Diferencias que caracterizan cada una de las dos esferas. Por último, la esfera de lo social propicia el tránsito del ágora al mercado, es el espacio del capital, de las relaciones comerciales, la gestión y la administración del hogar es sustituida por una gran administración burocrática, la economía reemplaza a la política, se produce una destrucción progresiva del espacio para la política. La «política» ya no se ocupa de la acción, sino de las grandes cuestiones económicas y sociales. Para nuestra autora, la privatización de lo público o la politización de lo privado da lugar a la despolitización de la política En Arendt se pone claramente de manifiesto el antagonismo entre el interés público y el interés privado, entre lo

político y lo económico, lo político y social. Ideas éstas que luego retoma en su análisis de las dos grandes revoluciones de la modernidad.

Vita activa y crítica a la modernidad

El interés privado por lo público o el interés público por lo privado se recoge en la categoría arendtiana de «lo social». En su crítica a la modernidad, Arendt vincula la aparición de «lo social» y el triunfo del *animal laborans* a un proceso de decadencia donde lo social ha sustituido a lo político, el dominio a la persuasión, permitiendo así la liberación de la necesidad y la victoria sobre el ciclo de la naturaleza. En Arendt, La alienación del mundo es la nota esencial de la modernidad. La alienación del mundo se manifiesta en el ámbito del pensamiento (la reducción de la realidad al pensamiento, lo que desemboca en una actitud solipsista) y en el ámbito de las actividades de la *vita activa* (la confusión entre *poiesis* y *praxis*). En definitiva, la modernidad supone la victoria del *animal laborans*, la contemplación sobre la acción, la *poiesis* sobre la *praxis*. Arendt destaca que la transmutación en el orden jerárquico entre fabricación y contemplación conviene pensarlo en un marco mucho más amplio de reflexión; se trata de pensar el saber productivo no desde el producto o resultado final, sino pensar en el saber productivo desde el mismo proceso de producción, ahora interesa averiguar —dirá Arendt— no «el qué es»; sino «el cómo y con qué medios es». Esto tiene una consecuencia epistemológica de primer orden: la contemplación como única forma de conocimiento de la verdad ha perdido todo su crédito.

Para Arendt, las actitudes más características del *homo faber*, a saber: instrumentalización del mundo, producción de objetos artificiales, confianza en la racionalidad medios-fines, el principio de utilidad como principio de motivación humana, su lógica de la identidad, su identificación de la fabricación con la acción ponen de manifiesto la idiosincrasia de la Época Moderna.

Arendt señala que el fundamento teórico de lo que hemos señalado anteriormente lo encontramos en el modelo de las ciencias naturales, cuyo esfuerzo teórico consiste en crear orden a partir del «mero desorden» existente en la naturaleza; por tanto el modelo de sencillez y armonía es sustituido por el deseo del *homo faber* de producir a partir de la imitación de los modelos preexistentes. Esta mentalidad se encuentra —sostiene Arendt— en la economía clásica y la adopción del principio de utilidad para explicar los motivos y principios de la conducta humana por parte de la filosofía inglesa del siglo XVII y la francesa del siglo XVIII.

Revolución y política

Las categorías de lo social y lo político le sirven a Arendt para caracterizar las dos revoluciones de la modernidad, la francesa y la norteamericana. Sin embargo, en mi opinión, Arendt no acierta al desvincular lo social y lo político en el marco de las revoluciones. Es muy difícil y artificioso separar sociedad y política, pues ambos están relacionados. Por lo que respecta a la violencia, ésta está presente tanto en una revolución (la francesa) como en otra (la americana) aunque por motivos distintos. Lo que creo sí constituye una auténtica novedad es el significado que tiene el término revolución en Arendt. La categoría de la revolución se nutre de dos componentes esenciales, tradición y novedad. Se trata de volver al pasado para construir un presente que mire al futuro. La política, en Arendt, es una política de la memoria, de la temporalidad. Para nuestra autora, en el proceso revolucionario, la instauración de la libertad tiene lugar en el momento de la constitución de la fundación de un cuerpo político, de lo que se trata como ella misma dirá es de «fundar una nueva Roma». En la pensadora alemana, la experiencia de la temporalidad se sitúa no sólo en el ámbito de la experiencia filosófica, sino también en el contexto histórico y político.

Poder, autoridad y libertad

Poder, autoridad y libertad son categorías políticas que en opinión de Arendt la modernidad a desposeído de su auténtico significado. Si bien la autoridad se relaciona con las ideas de relación, jerarquía, poder, obediencia, etc., la autoridad supone un reconocimiento de quien la ejerce por parte de aquellos que la legitiman, no se apoya ni en la violencia ni en la fuerza. Aunque es cierto que existe una distinción entre quienes mandan y quienes obedecen, ésta, presupone la igualdad de la diferencia. La modernidad y su racionalidad medios-fines consiguen la obediencia mediante el uso de la coacción y la violencia, que constituyen los medios que garantizan el mantenimiento en el poder. En Arendt, la libertad es siempre libertad política, no consiste en la libertad de elección (libre arbitrio) sino en la capacidad de inicio, de comenzar algo. Para Arendt la libertad no significa ser titular de derechos y deberes, ésta se refiere a la participación necesaria para la construcción de esos derechos, para conseguir la titularidad de esos derechos y la exclusión del dominio. En Arendt, la libertad entendida como participación encuentra en los «consejos populares» la expresión más acabada de una forma de participación política «desde abajo». El poder es otra categoría central en el pensamiento político de Arendt, el poder es pensado al margen de las categorías clásicas de violencia o dominación. El poder en Arendt presupone siempre la idea del «concierto de muchos», la «capacidad de actuar concertadamente» Frente a una concepción del poder con una estructura vertical, el poder siempre presenta una estructura horizontal.

Filosofía, historia y política.

Por lo que respecta a la relaciones entre filosofía, historia y política, Arendt crítica la pretendida objetividad de la historia, se trata de una forma de entender la historia que se fundamenta en el modelo de las ciencias naturales, a la objetividad Arendt opone la imparcialidad del juicio. El paradigma proceso-producto concibe la historia como un proceso de fabricación, cuyos resultados, la Naturaleza, la Especie, la Humanidad, el Espíritu, etc., eliminan la pluralidad, reduce la *praxis a poiesis*. Una vez más el punto de partida a la crítica de la filosofías de la historia en Arendt se encuentra en la dicotomía o contraposición entre acción y necesidad, entre *praxis y poiesis*. Las filosofías de la historia se articulan en torno a las ideas de procesualidad y proyectibilidad que se corresponden con las actividades de la labor y del trabajo respectivamente. Las leyes de la Naturaleza y la Historia como leyes del movimiento del totalitarismo son la expresión más acabada de la filosofía de la historia entendida como fabricación. Este modelo de historia se sitúa en el marco de una concepción lineal de tiempo. A esta forma de entender la historia, Arendt opone la historia como narración, como catarsis, como una forma de expiación del pasado, la brecha temporal que abre el presente entre el pasado y el futuro nos permite pensar en un tiempo fragmentado que necesita ser reconstruido. El tiempo de la acción es un tiempo de la pluralidad, un tiempo que se fractura, es el tiempo de la polis. A la idea temporal de continuidad de proceso de fabricación, Arendt contrapone la discontinuidad de la espontaneidad e imprevisibilidad de la acción. La fabricación de la historia produce no sólo una nueva realidad, sino también una nueva humanidad. Por último, no hay que olvidar que a la pretendida objetividad y verdad de la historia, Arendt contrapone la comprensión, la narración y el juicio como formas de pensamiento crítico que se enfrentan a la metafísica occidental.

La «tradición oculta». Cine, Arte y literatura

A la tradición de la «metafísica occidental», Arendt contrapone una «tradición oculta». Con la expresión «tradición oculta» se refiere a una forma de resistencia contra la barbarie, una forma de compromiso político. Literatura, cine y arte se presentan como formas de pensamiento y expresión crítica de la realidad. Los personajes de las novelas, los protagonistas de las películas y las obras de arte desvelan un tiempo político oscuro, que describe el sinsentido del horror, el desarraigo y el aislamiento de los hombres en una sociedad atomizada que no alcanzan a comprender. La angustia, la muerte y la búsqueda del sentido son temas centrales de reflexión filosófica. Por último, señalar que el concepto de paria es el hilo conductor desde el que se articula esta «tradición». La condición de paria es una constante búsqueda de identidad y de pertenencia a una comunidad con consecuencias políticas.

Pensamiento, voluntad y juicio

En *La vida del espíritu*, Arendt nos pone de manifiesto las condiciones de posibilidad de la política. El pensamiento, la voluntad y el juicio se tornan actividades políticas. La relación arendtiana entre ontología y política expresa la tensión entre el pensar y el actuar, entre la retirada del mundo fenoménico y el aparecer en el mundo. La distinción entre el pensamiento y el juicio expresará la distinción entre contemplación y juicio. Arendt distingue entre pensar y actuar, entre pensar y conocer. El pensar supone estar con uno mismo (being-with-one-self) y el actuar requiere la presencia de otros, es un estar con otros (being-with-others). La tensión entre filosofía y política, entre un tiempo de la polis y la vida del pensamiento se resuelve en el juicio. Si bien pensar y juzgar no son lo mismo, si se puede decir que la capacidad de juzgar está relacionada con la capacidad de pensar. La distinción entre pensar y conocer que tiene su fundamento en Kant es también fundamental para Arendt. El pensar busca el sentido, el conocer la verdad, el pensar trata de lo invisible, de lo que no está presente, el conocer trata de lo visible, opera con inteligibles. En Arendt, el pensar es un fin en sí mismo. El de Arendt es un pensar político, un pensar que retorna al mundo fenoménico, el pensar es una actividad, una energía en el sentido aristotélico. Una actividad que Arendt extiende a todos los hombres. Se trata de un pensar deliberativo, de un pensar dialógico, crítico, pensado desde la pluralidad de la contingencia. Pensar en Arendt no es contemplar en el mundo del ser, sino dialogar en el mundo fenoménico, no es teorizar desde fuera del mundo, sino opinar desde el ágora pública. El pensar exige preguntar y volver a preguntar en una estructura circular de pregunta- respuesta bajo el horizonte temporal de la polis. La relación entre temporalidad y política se manifiesta en Arendt en la parábola de Kafka, donde recoge un conjunto de aforismos bajo el título de «El». La inmortalidad de la polis y la eternidad de las ideas son pensadas de nuevo desde el ámbito de la *vita contemplativa*. El pensar se sitúa ahora bajo una ontología de la temporalidad. La experiencia del pensar se inserta en la experiencia temporal del presente, una *brecha entre el pasado y el futuro* que hace imposible el sueño de la metafísica. El tiempo presente (el pensar) expresa una dialéctica entre la necesidad de recuperar la memoria y diseñar un proyecto de futuro que se resiste al olvido. Si la voluntad remite al futuro, el juicio, para Arendt nos convierte en árbitros del pasado. La facultad de juicio es la facultad política por excelencia que nos permite pensar la relación entre el espectador y el actor, entre el que juzga y el que actúa. El espectador se distingue también del filósofo que solo contempla. La identidad política del actor se construye desde el juicio del espectador. El juicio supone armonizar el pensar y el querer, reduciendo la tensión entre *vita activa* y *vita contemplativa*, entre política y filosofía. El análisis de la facultad política del juicio en Arendt nos permite caracterizarlo mediante las siguientes notas. En primer lugar, ejemplaridad, se vale de ejemplos; en segundo lugar, esteticidad, equipara lo bello a lo justo, se apoya en el juicio de gusto de Kant; en tercer lugar,

comunicabilidad, el juzgar requiere la presencia de otros; en cuarto lugar, sociabilidad, sentido de pertenencia a la comunidad (*sensus communis*) a diferencia del pensar que es una actividad en soledad, el juzgar es una actividad que se realiza en compañía; por último, el juicio necesita de un espacio de aparición desde el que deliberar, opinar y juzgar en compañía de otros. Si el pensamiento tenía lugar “retirándose por completo del mundo”, el juicio supone regresar a él. Si la vida del pensamiento impedía la política, el juicio la posibilita. La filosofía entendida como actividad de pensar se desvincula de la compañía de otros.

Por último, En *La vida del espíritu*, la relación entre voluntad y política parece alcanzar un posicionamiento definitivo. No resulta fácil entender la facultad de la voluntad en Arendt. Nuestra autora se cuida de distinguir cada una de las tres facultades (pensamiento, voluntad y juicio). Cada una de ellas responde a un orden temporal distinto, el pensamiento alude al presente, el juicio al pasado y la voluntad al futuro, el pensamiento responde a un estado de «quietud», la voluntad de «inquietud», el pensamiento se vincula con la necesidad, la voluntad con la contingencia, el pensamiento trata de «universales», la voluntad de «particulares». Sin embargo, en mi opinión no explica suficientemente cuál es la relación de la voluntad con la política. Para mí, la voluntad está vinculada con la natalidad en tanto que es comienzo, inicio, inquietud. Esta relación nos permite también pensar la voluntad en términos de acción. Y por último, vincular la voluntad con la libertad, entendida no como libertad de elección, sino como praxis, y ésta con la política. Pues la libertad solo puede ser para Arendt política. Por lo que a mi juicio, la voluntad en Arendt se constituye como un principio de realidad y de acción, una facultad que afirma y niega, y lo que es más importante, una facultad de querer, de querer ser y estar (políticamente) en el mundo.

¿Por qué la *polis* es imposible?

La «polis imposible» es la hipótesis que pretendíamos demostrar al iniciar nuestro trabajo. A lo largo de nuestra investigación hemos intentado señalar los «elementos» que imposibilitarían la *polis*. Para ello hemos recorrido el pensamiento político de Hannah Arendt y su diagnóstico crítico de la modernidad. Es pues necesario volver a releer los textos arendtianos para poder dar cuenta de esta imposibilidad, para averiguar que la tensión dialéctica entre praxis y poíesis, entre pensamiento y acción está en el origen de esta problemática. La pensadora alemana nos invita a repensar las principales categorías políticas para así aproximarnos a la noción de «lo político». La necesidad de volver a la política tras la crisis económica que llevó a la economía y a su legión de «expertos» al descrédito de la política merece, pues, una respuesta a la altura de los tiempos. Una lectura atenta de su obra nos exhorta a repensar una categoría central, la de comunidad política, la de *polis*. ¿Por qué la «*polis* imposible»? ¿A qué se debe esta

imposibilidad? La respuesta a estas cuestiones se encuentra en las distintas categorías políticas que la filósofa alemana traza a lo largo de su obra. Pasamos ahora a identificar esos conceptos:

1. Labor, trabajo y acción. En *La condición humana*, que constituye un diagnóstico de la modernidad, Arendt estudia tres actividades fundamentales (labor, trabajo y acción) y sus correspondientes condiciones (vida, mundanidad y pluralidad) que están vinculadas con la condición más general de la existencia humana: la natalidad y la mortalidad. La explicación de cada una de estas categorías es fundamental en su concepción de «lo político». La labor está ligada al espacio de la necesidad, al «eterno retorno» del ciclo de la naturaleza, al consumo. El sujeto de la labor, el *animal laborans* genera excedentes, bienes de consumo. Se trata de una esfera prepolítica, caracterizada por la desigualdad y la falta de libertad. Se caracteriza por el aislamiento y el carácter procesual. En el trabajo se establece una relación entre el hombre y la naturaleza. El hombre domina, controla y somete a la naturaleza con la finalidad de fabricar, producir cosas, objetos útiles, caracterizados por la estabilidad, la durabilidad y la permanencia, el trabajo produce un mundo de artificios. El *homo faber* realiza su actividad también en soledad, bajo una racionalidad medios-fines. En el dominio y la violencia que el hombre ejerce sobre la naturaleza se encuentra el origen, el fundamento de la concepción de la política entendida como dominación, como violencia. Primero es el dominio del hombre sobre la naturaleza; después el dominio del hombre sobre el hombre. Para nuestra autora, la lógica de la dominación, de la violencia, la división entre dominadores y dominados no puede explicar la categoría de «lo político». El fundamento jurídico-político del Estado moderno legitimará la política como dominio y la violencia como el instrumento idóneo para garantizar la paz, la vida, la seguridad y la propiedad; sin embargo, y como diría la propia Arendt, donde hay violencia falta la política. Por último, la acción, es la categoría política por excelencia, el principio ontológico de la política. Actuar supone «hacer» «lo imposible» Actuar y ser libre en Arendt es lo mismo. Frente a la previsibilidad y la necesidad que caracterizarían lo anti-político, la acción se caracteriza por la imprevisibilidad, la espontaneidad, la irreversibilidad. La negación de la pluralidad como principio ontológico de la política y la aceptación de la unidad, presente ya en el «orden del ser platónico» supone un rechazo de la *polis*. La mirada crítica de Arendt a la modernidad se centra en denunciar que el fin de la comunidad política, «lo social» es la satisfacción de las necesidades básicas, la producción y el consumo. El *animal laborans* ha destronado al *zoon politicón*. La economía a la política.

2. El «vivir», la vida biológica, la *zoe*, la vida reproductiva y con ella el *animal laborans* se opone frontalmente al «vivir bien». El fin de la comunidad política, de la *polis* consiste en «vivir bien», en el *biós politicós*. Frente a la labor, la acción. A la «voz» del animal que le sirve para expresar el placer y el dolor, la «pura animalidad», se opone el *logos* del hombre que le permite distinguir el bien del mal, lo justo de lo injusto, le faculta para la vida política. Al ámbito de lo privado, a la soledad del animal laborans, a los criterios de utilidad y funcionalidad de la durabilidad de los objetos, en suma, a la *poíesis* cuyo fin es producir objetos, la *polis* aparece como un espacio compartido, como un espacio de posibilidad, de praxis, donde el fin está en la propia acción. La *polis* es *energeia*, *dynamis*, *praxis* y la temporalidad su modo de ser, es un espacio de posibilidad, de igualdad, de libertad. Con la modernidad, ese espacio de posibilidad, de libertad se convierte en un espacio de imposibilidad, de desigualdad, de necesidad. El «ser» del Estado moderno es *poíesis*, razón, cálculo, previsión. La necesidad de seguridad acaba con la temporalidad, la contingencia y la pluralidad. La libertad se repliega al ámbito de lo privado. La libertad es pensada desde el ámbito de la subjetividad. El espacio de participación política desaparece ante una «sociedad de laborantes» que han convertido ese espacio de la libertad en un enorme mercado. Se impone la «animalidad» propia de la «nuda vida», que como diría Agamben acaba con la vida política. Los criterios de la utilidad y la funcionalidad hacen imposible la práctica de la virtud, de la *areté* propia de la *polis*. La vida, la seguridad, la propiedad y el consumo son los fines que persigue la política de la modernidad. La praxis política generadora de libertad, de derecho y de juicio en la *polis* deviene en *poíesis* en el Estado moderno. La fragilidad de la acción, el riesgo de perder la propia condición política es salvada por la memoria de la *polis*. Frente a lo imprevisible, lo contingente y lo fragmentario de la praxis política, la epistémé política de la modernidad reclama lo necesario, lo universal, lo que no puede ser de otra manera. La razón única, objetiva e idéntica productora de unidad, verdad y certeza sustituye a la razón plural, deliberativa, intersubjetiva y crítica generadora de opinión y apariencia. La evidencia como criterio de certeza del pensamiento moderno permite salvar lo fenoménico, lo aparente de los asuntos humanos. La política se reduce a medio para alcanzar un fin, la racionalidad deliberativa y crítica es reemplazada por una racionalidad instrumental de medios-fines. Bajo este modo de entender la política como dominio se esconde un modelo teleológico que se impone al modelo intersubjetivo. El modelo de autoridad de la *polis* exige el reconocimiento desde la pluralidad de la igualdad y la diferencia; por el contrario, la autoridad de la voluntad política de la modernidad necesita estar acompañada de fuerza, el poder de violencia.

3. *Oikos versus polis*. La oposición entre esfera privada y esfera pública, entre *oikos* y *ágora*, entre *idion* y *koinon* es clave para entender el espacio de aparición de la política. El espacio público es un espacio compartido, un espacio entre hombres, innovador, discursivo, deliberativo, agonal. Este espacio se opone a la vida biológica, al ámbito del hogar, a la privacidad. El problema para Arendt se da cuando la reivindicación de la «nuda vida», de la «zoe» atraviesa el ámbito del hogar, del *oikos* y coloniza la esfera de lo público, imponiéndose lo privado sobre lo público, la libertad individual sobre la colectiva, el interés privado sobre el público, el egoísmo individualista al *ethos* compartido de la *polis*. La experiencia de la dominación sólo es posible bajo el imperio de la necesidad que se vivía en el *oikos*, del dominio del hombre sobre el hombre. La política en términos de experiencia de libertad es vivida en la *polis*, en el *ágora*, aunque también bajo los imaginarios jurídico-políticos de la modernidad: la Revolución francesa y la Revolución Norteamericana.
4. La reducción de la *polis* al *oikos*. La eliminación de lo público a favor de lo privado. El espacio de aparición de la libertad es sustituido por el espacio de la necesidad. La privatización de lo público y la politización de lo privado es la principal condición de imposibilidad de la *polis*.
5. La reducción de la *praxis* a la *poiesis*. Se pasa de pensar la política desde racionalidad discursiva y deliberativa a una política pensada en términos de medios-fines.
6. La disociación entre *árkhein/práttein* es otro elemento de la imposibilidad de la *polis*.
7. La tensión entre *vita contemplativa* y *vita activa*, la superioridad de la *vita contemplativa* sobre la *vita activa* que ha llevado al descrédito de la *praxis* y de la *vita política*, expresa la tensión entre política y filosofía, el conflicto entre el filósofo y la vida de la *polis*. El *biós theoréticós* afirma lo que es, lo único, lo necesario, la verdad frente a la apariencia, el orden del ser frente al orden del devenir; por el contrario, el *biós politicós* reclama lo fenoménico, lo que aparece, lo plural, lo contingente. Rechazo de un mundo de hombres a favor de un mundo de ideas, de negar lo múltiple a favor de lo uno.
8. La distinción entre natalidad y mortalidad. La relación que se establece entre filosofía y muerte, entre filosofía y temporalidad es un tema central para entender la hostilidad y el rechazo a la vida de la *polis* en favor de las ideas. La filosofía da prioridad a la mortalidad frente a la natalidad, lo cual le llevará a rechazar la vida de la *polis*; sin embargo, poner el acento en la natalidad supone dar prioridad a la vida de la *polis* frente al mundo de los filósofos. Al ser-en-el-mundo, se opone el ser-para-la-muerte, al ser-en-el-mundo-con-otros se opone el ser-para-la-vida, al *initium* de la espontaneidad, se opone la necesidad.

9. Filosofía y política. La distinción entre *polis* y Estado es importante, pues no permite pensar un espacio político de libertad (*polis*) frente a un espacio político de la necesidad (Estado). ¿Y esto por qué? La disolución de la esfera privada y la esfera pública en una «esfera híbrida», la esfera de «lo social» supone asestar un golpe mortal a la posibilidad de la polis. La esfera de lo social destruye tanto el espacio privado como el público. La praxis se reduce a poíesis, la política deviene en gestión, en administración. Lo social se vincula con la producción, el consumo y la satisfacción de necesidades. La producción y el consumo, el trabajo y la propiedad sustituyen a la lexis y la acción. La política se convierte en una actividad *poietica* que gestiona intereses privados.
10. Frente al poder entendido como la capacidad de actuar concertadamente se da paso al poder entendido como la capacidad de uno-solo, al poder como fuerza, violencia. Frente al mundo moderno, en la polis griega, no hay distinción entre mandar y ejecutar, entre gobernantes y gobernados.
11. A la democracia directa y participativa se opone la democracia indirecta y representativa, a la política de Consejos de participación directa se opone la política de partidos de la modernidad.
12. El pensamiento y el juicio. La tensión entre la retirada del mundo de los asuntos humanos y su aparición en el mundo mediante el juicio expresa la relación entre el pensar («estar con uno mismo») y el actuar («estar con otros»), entre filosofía y política. El juicio armoniza la política, el tiempo de la polis y el pensamiento, la inmortalidad del espíritu. El pensar (el tiempo presente) nos sitúa entre el pasado (el juicio) y el futuro (la voluntad). La propuesta arendtiana vincula pensamiento y política, inmortalidad y temporalidad. Una lectura hermenéutica de *La vida del espíritu*, nos permite pensar el pensamiento bajo las condiciones de la contemporaneidad política.
13. La obra arendtiana es una invitación a retomar la actividad del pensar para poder afrontar desde la acción el desafío que nos plantean «las nuevas políticas»

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

- ARENDDT, Hannah: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993
- : *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1970.
- : *Lectures on Kant's Political Philosophy*, R. Beiner (ed), University of Chicago Press, 1982
- : *Los orígenes del totalitarismo*, Planeta-De Agostini, S.A., Barcelona, 1994.
- : *De la historia a la acción*, F. Birulés (trad.), Paidós, Barcelona 1995
- : *Entre el pasado y el futuro*, A. Poljak (trad.), Península, Barcelona, 1996
- : «Filosofía y política» (1954), en *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, Besatari, Bilbao, 1997, pp.9-66.
- : *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997
- : «¿Qué es la filosofía de la existencia?», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*.
- : «Auschwitz a juicio», *Responsabilidad y juicio*, trad. m. Candel, Paidós, Barcelona, pp.213-236.
- : *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1998
- : «Desobediencia civil», *Crisis de la república*, 1999, pp.57-108.
- : Nazismo y responsabilidad colectiva, en *Claves de Razón práctica* nº 95, 1999
- : Citas (selección de Manuel Cruz), en *Claves de Razón práctica* nº 95, 1999
- : Tres escritos en tiempos de guerra, coordinado por Anna Masó, trad. Salvador Tintoré Fernández, edicions Bellaterra, Barcelona, 2000
- : *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2001
- : «Comprensión y política», trad. C. Sánchez Muñoz, Daimón, *Revista de Filosofía*, N° 26, 2002, pp. 17-32.
- : *Tiempos presentes*, trad. R. S., Carbó, Gedisa, Barcelona, 2002.
- : *La vida del espíritu*, F. Birulés & C. Corral (trad.), Paidós, Barcelona, 2002.

- : «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», *Ensayos de comprensión*, 2005, pp.395-434.
- : *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Caparrós Editores, Madrid, 2005
- : *Diario Filosófico 1950-1973*, U. Ludz e I. Nordmann (eds), trad. de R. Gabás, Herder, Barcelona, 2006
- : «Del desierto y los oasis», *Revista de Occidente*, (nº 305), 2006.
- y ENZENSBERGER, H. M.: «Política y crimen, un intercambio epistolar», *Revista de Occidente*, (nº 305), 2006.
- : *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007.
- : *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008.
- : *Eichmann en Jerusalén*, DeBolsillo, Barcelona, 2013.
- : *Más allá de la filosofía: Escritos sobre cultura, arte y literatura*, Trotta, Barcelona, 2014.

CORRESPONDENCIAS

- ARENDR, H. y HEIDEGGER, M.: Correspondencia 1925-1975 y otros documentos legados, Herder, Barcelona, 2000
- ARENDR, H. JASPERS, K.: Correspondence, 1926-1968, ed. de L.Kohler y H. Saber, trad. de R. y R. Kimber, Nueva York, Harcourt Brave Jovanovich, 1992
- ARENDR, H. y Mc CARTHY, M.: Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mc Carthy, 1949-1975, ed. e introd. de C. Brightmann, Nueva York, Harcourt Brace and Company, 1995
- SCHOLEM Gershom, «Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt con motivo de la publicación de Eichmann en Jerusalén», en *Raíces*, nº. 36, trad. Agustín Serrano de Haro, Separad editores, Madrid, 1998, pp. 13-19.

FUENTES SECUNDARIAS

ABENSOUR, M.: «La lectura arendtiana del mito de la caverna. Contra la soberanía de la filosofía política», en *www.almargenonline.com*

—: *Para una filosofía política crítica. Ensayos*, trad., introd. y notas de S. Pinilla Cañadas y J. Riba, Anthropos, Barcelona, 2007

— et al.: *Ontologie et Politique: Actes du Colloque Hannah Arendt*, Editions Tierce, París, 1989

ADORNO, Theodor W.: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973.

AGAMBEN, Giorgio.: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 2013

ÁGUILA, Rafael del.: «Política, ciudadanía y juicio», Águila, R. del, Clarke. P.B., Santos Silva, a., y Tenzer, N., *La política. Ensayos de definición*, Sequitur, Madrid, 2000.

—: *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Taurus, Madrid, 2000.

AGUSTÍN DE HIPONA.: *De Gratia et libero* (de la gracia y del libre albedrío), edición bilingüe, trad. e introd. del P. Gerardo E. de Vega, en *Obras de San Agustín*, tomo VI, *Tratados sobre la gracia*, B.A.C., Madrid, pp. 218-295, 1949

—: *Las confesiones*, texto bilingüe, ed. crítica y anotada de P. Ángel Custodio Vega, en *Obras de san Agustín*, vol. II, Madrid, B.A.C., Madrid, 1974

—: *De libero arbitrio* (El libre albedrío), ed. bilingüe, trad. de E. Seijas y S. Santamaría del Río, intro. Y notas de V. Capánaga, en *Obras de San Agustín*, vol. III, *Obras filosóficas*, Madrid, B.A.C., Madrid, pp. 191-432, 1982

—: *De Trinitate* (La Trinidad), edición bilingüe, trad., introd. y notas de L. Arias, en *Obras Completas de san Agustín*, V, *Escritos apologéticos (2ª)*, B.A.C., Madrid, 1985

—: *La ciudad de Dios*, 2 vols., edición bilingüe, trad. de S. Santamaría del Río y M. Fuertes Lanero, introd. y notas de V. Capánaga, Madrid, B.A.C., Madrid, 1988

ALLEN, Wayne: «Hannah Arendt's Existential Phenomenology and Political Freedom», *Philosophy and Social Criticism* (vol. 9, nº 2), 1982.

AMIEL, A.: *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*, ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.

AMORÓS, Celia: «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación», *Arbor*, Noviembre-Diciembre, 1987.

ANTICH, X: «Nuestra condición de supervivientes», en M. Cruz y F. Birulés (comp. y dir.), *En torno a H. Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994, pp.67-94.

AUBENQUE, P.: «Théorie et pratiques politiques chez Aristote» en *REVERDIN* 1965: 99–113, 1965

—: *El problema del ser en Aristóteles*, V. Peña (trad.), Madrid 1962: *Le problème de l'être chez Aristote*, París, 1974

—: *La prudencia en Aristóteles*, M^a J. Torres (trad.), Barcelona 1963: *La prudente chez Aristote*, París, 1999.

BARBA, A. 2006: Hannah Arendt, cuaderno de bitácora 1950-1973, en *Letra internacional* n° 92, 2006

BARCENA, Fernando: «Hannah Arendt: una poética de la natalidad», *Daímon, Revista de Filosofía*, (n° 26), 2002, pp. 107-123.

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

BARNOW, D.: «Hannah Arendt, el discurso de la modernidad y la construcción de lo político», *Debats*, 37, 1991, pp.18-27.

BARRIO, Catalina: «Reflexiones éticas sobre la “acción” en Hannah Arendt: El discurso y el juicio», *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, (n° 16, vol. VIII), 2007.

BAUMAN, Zygmunt: *En busca de la política*, trad. de Mirta Rosenberg, FCE; Buenos Aires, 2001.

BEINER, R.: «A Commentary on Hannah Arendt's Unwritten Finale», *History of Political Thought*, (vol.1), Primavera, 1980.

—: *Political Judgment*, Cambridge University Press., Cambridge, 1983.

—: «Action, Natalito and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom», *Pelczynski, Z y Gray, J., (eds) Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, St Martin Press, New Cork, 1984.

—: «Hannah Arendt and Leo Strauss. The Uncommenced Dialogue», *Political Theory*, (vol. 18, n° 2), Mayo, 1990.

—: «Hannah Arendt y la facultad de juzgar», ensayo interpretativo, en H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, introd. y ed. de R. Beiner, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 157-270.

BÉJAR, Helena: *El corazón de la república*, Paidós, Barcelona, 2000.

BENHABIB, S.: «Hannah Arendt and The Redemptive Power of Narrative», *Social Research*, vol. 57, n° 1. Primavera, 1990.

—: «Models of Public Space; Hannah Arendt, The Liberal Tradition and Habermas», C. Calhoun, *Habermas and The Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, 1992.

—: «La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 2, 1993

—: *El reluctant modernismo de Hannah Arendt: el diálogo con Martín Heidegger*, Epísteme, Valencia, 1996.

—: «Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought», *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge, 1997.

BENJAMIN, W.: «Tesis de Filosofía de la Historia» en *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1972

—: *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia* (trad. de Oyarzún Robles, P.). ARCIS/LOM, Santiago de Chile, 2002.

—: *Libro de los Pasajes* (ed. Tiedemann, R.; trad. de Fernández Castañeda, L.; Herrera, I., y Guerrero, F.), Akal, Madrid, 2005.

—: *El narrador*. (trad. de Oyarzún Robles, P.), Metales pesados, Santiago de Chile, 2008.

BERNAUER, James W. (ed.): «On Reading and Misreading Hannah Arendt». *Philosophy and Social Criticism*, vol. 11, n° 1, 1985

—: *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987

BERNSTEIN, R.J.: *Praxis y acción*, Alianza Universidad, Madrid, 1979.

—: *Philosophical Profiles*, Polity Press, Cambridge, 1986.

—: «Judging: The Actor and Spectator», *Berstein, R., Philosophical profiles, op. cit.*, 1986.

- : «Rethinking The Social and the political», *Berstein, R., Philosophical Profiles, op. cit.*, 1986.
- : *Hannah Arendt and the Jewish Question*, MIT Press Cambridge, 1996.
- : «Arendt on Thinking», *D. Villa (ed.), The Cambridge Companion to Hannah Arendt, Cambridge University Press*, 2000, pp. 277-292.
- : «¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal», trad. de J. Calvo Perales, *F. Birulés (comp.), Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- : «La reponsabilidad, el juicio y el mal», *R. J. Bernstein et al., Hannah Arendt: el legado de una mirada, Sequitur*, Madrid, 2001, pp.34-52.
- : *Hannah Arendt: el legado de una mirada*, trad. de J. Eraso Ceballos, Sequitur, Madrid, 2001.
- BILBENY, N.: «Hannah Arendt: pensar en sentido moral», *Sistema*, 1993, pp.113, 119-133.
- : *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*, Anagrama, Barcelona, 1993.
- BIRMINGHAM, Peg: *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, Indiana University Press, Indianapolis, 2006
- BIRULÉS, Fina: «El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión», *M. Cruz (comp.), El siglo de Hannah Arendt*, Paidós, Barcelona, 2006.
- : «La pasión por comprender», *Archipiélago*, (Nº 30), 1997, pp.87-89.
- : «Responsabilidad política. Reflexiones en torno a la acción y la memoria», M. Cruz y R. R. Aramayo (eds.), *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*, Trotta, Madrid, 1999, pp.141-152.
- : *La especificad de lo político: Hannah Arendt*, Epísteme, Valencia, 1995.
- : *El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- : «Geografía de la sombra y de la luz. Pensamiento, identidad y acción en Hannah Arendt», Valcárcel, A., y romero, R., (eds.) *Pensadoras del siglo XX*, op. cit., 2001.
- : *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007.
- BOELLA, L.: «¿Qué significa pensar políticamente?», trad. De J. Vivanco Gefael, en F. Birulés (comp.), *El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000, pp.177-234.

- BORRELL MERLÍN, María Dolores: «Hannah Arendt: la política como espacio público», *VII Congreso Español de Ciencia Política y de la Administración: Democracia y Buen Gobierno*.
- BRADSHAW, Leah: *Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt*, Toronto, University of Toronto Press, 2006.
- BRAEMUSSCHE, A. V. de. Y WEYEMBERG, M. (eds.): *Hannah Arendt. Vita activa versus Vita contemplativa*, Damon, Budel, 2002.
- BRIENT, E.: «From Vita Contemplativa to Vita Activa: Modern Instrumentalization of Theory and the Problem of Measure», *Internacional Journal of Philosophical Studies*, (Vol. 9 (1)), 2001, pp.19-40.
- BRUNET, Graciela: «Theoría, poiesis y praxis en la filosofía política de Vico y Arendt», *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (nº 42), 2011, pp. 11-31
- BRUNKHORST, H.: *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
- BUENO GÓMEZ, Noelia: «La memoria tras el fin de la modernidad en Hannah Arendt», *Daímon. Revista de Filosofía*, (nº 47), 2009, pp. 123-131.
- CAMPILLO, A.: «Labor, trabajo, acción: Hannah Arendt», *Variaciones de la vida humana*, Akal, Madrid, 2001, pp. 62-66.
- : «Espacios de aparición: el concepto de lo público en Hannah Arendt», *Daímon. Revista de Filosofía*, (Nº 26), 2002, pp.5-16.
- : *El lugar del Juicio. Seis testigos del siglo XX: Arendt, Canatti, Derrida, Espinosa, Hitchcock, y Trías*, Biblioteca nueva, Madrid, 2009.
- CAMPILLO, N.: «La acción social», M. Boladeras y N. Campillo, *Filosofía social*, Síntesis, Madrid, 2001.
- : «Acción y crítica de la modernidad en Hannah Arendt», *Leviatán*, (67), 2002.
- : «Comprensión y juicio en Hannah Arendt», *Daímon*, Nº 26, 2002, pp.125-140.
- : «Mundo» y «Pluralidad» en Hannah Arendt., *Intersticios, Revista de filosofía*. Universidad Intercontinental, México, Año X, Nº 22-23, 2005, pp.87-100.
- *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Publicaciones Universidad de Valencia (PUV), Valencia, 2013.

CANO CABILDO, S.: «Propuesta ética-política de Hannah Arendt», en *Primeras Jornadas Internacionales de Ética «No matarás»* Facultad de Filosofía, Historia y Letras, Universidad del Salvador, Buenos Aires, 17,18 y 19 de mayo del 2000.

CANOVAN, Margaret: *The Political Thought of Hannah Arendt*, J.M. Dent, Londres, 1974.

—: «The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought» *Political Theory*, (vol. 6, nº 1, Febrero), 1978.

—: «Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics», *Journal of Politics*, (vol, 45), 1983.

—: «A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt», *Political Theory*, (vol. 11, nº 1), 1983.

—: «Sócrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics», *Social Research*, (vol. 57, nº 1), Primavera, 1990.

—: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

—: «Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt», en R. J. Bersntein, et al., *Hannah Arendt: el legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2001.

CASTORIADIS C.: «The destinies of Totalitarianism» en *Salmagundi*, no. 60, 1983, pp. 107-122, 1983

CEDRONIO, Mauricio: *Modernité, Democratie et Totalitarisme: Simona Weil et Hannah Arendt*, Klincksieck, Paris, 1996.

COMESAÑA SANTALICES, Gloria. M.: «Consideraciones en torno al concepto de "Labor" en Hannah Arendt», *Filosofía*, (Vol. 21), Centro de estudios Filosóficos, Universidad de Zulia, Maracaibo, 1995, pp. 115-142.

CONILL, J. & MONTOYA, J.: *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Cincel, Madrid 1986.

CONSTANT, B.: «De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos», en *Escritos Políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989

CORRAL, C.: «La natalidad: la persistente derrota de la muerte», en Manuel Cruz y F. Birulés (comp.), *En torno a Hannah Arendt*, Centro de estudios Constitucionales, Madrid, 1994, pp. 199-228.

CLARKE, James P.: «Social Justice and Political Freedom: Revisiting Hannah Arendt's Conception of Need», *Philosophy and Social Criticism*, 19, 3/4, 1993

COLLIN, Françoise.: «Du privé et du public», *Les Cahiers du Grif*, 33, 1986

—: «Hannah Arendt: la acción y lo dado», en F. Birulés (ed.): *Filosofía y género*, op. cit

—: *L'Homme est-il deressu superflu?*, Editions Odile Jacob, París, 1999.

COOPER, Leroy A.: «Hannah Arendt's Political Philosophy: An Interpretation», *Review of Politics*, vol. 38, nº 2, abril 1976.

CRICK, Bernard: «On Re-reading The Origins of Totalitarianism», *Social Research*, vol. 44, nº 1, 1977.

CRUZ, M.: «Hannah Arendt, pensadora de un siglo», introducción a H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. I-XVII.

—: «Elementos para una ontología de la acción: la responsabilidad», introducción a H. Arendt, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona 1995, pp. 9-27.

—: «Hannah Arendt: filósofa en tiempos de perplejidad», *Daímon. Revista de filosofía*, (Nº 26), 2002, pp.33-42.

—: «Memoria: ¿extrañeza o reconciliación? (Una meditación en compañía de Arendt)», en M. Cruz (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 87-105.

—2006: (comp.): *El siglo de Hannah Arendt*, Paidós, Barcelona, pp. 37-61.

CRUZ, M., BIRULÉS, F., (comp. y dir.): *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

—: «Hannah Arendt: Filósofa en tiempos de oscuridad», VALCÁRCEL, Amelia y ROMERO, Rosalía (eds.) *Pensadoras del siglo XX*, op. cit., 2001.

—: «La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur», *Revista de Filosofía y Teoría política* (nº 43), 2012, pp. 45-78.

DENNEY, Michael: «The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment», *Melvyn Hill: Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Trad.cast. «El privilegio de nosotros mismos: Hannah Arendt y el juicio», en C. Hilb, pp. 89-124.

DÍAZ MARSÁ, Marco: «De la nuda vida como forma de vida o de la aporía de la política moderna. (Un estudio a partir de Giorgio Agamben)», *Éndoxa: Series Filosóficas* (nº 22), 2007, pp.241-278.

DIETZ, Mary: «Hannah Arendt and Feminist Politics», M. Shanley y Carole Pateman (eds) *Feminist Interpretations and Political Theory*, op. Cit.

—: «Feminist Receptions of Hannah Arendt», *Bonnie ONG: Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, op. Cit.

DI PEGO, Anabella.: La dimensión política de la historia en Hannah Arendt. En *Revista Praxis Educativa*, 8 (VIII), Santa Rosa, Universidad Nacional de La Pampa, pp. 55-63, 2004

—: «Experiencia estética y modernidad. La mirada de Benjamin de la fotografía y del cine», *Question* (19), Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata, 2008.

—: «La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur», *Revista de Filosofía y Teoría política* (nº 43), 2012, pp. 45-78.

—: «Modernidad, filosofía y totalitarismo en Hannah Arendt», en *Página de Filosofía*, Año XI, Nº 13, pp.35-57, 2010

DISCH, Lisa: «More Truth than Fact : Storytelling as Critical Understanding in the Writing of Hannah Arendt», *Political Theory* (vol. 21, nº 4, noviembre), 1993.

—: *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press.

—: «Please Sit Down, but Don't Make Yourself at Home»: Arendtian «Visiting» and the Prefigurative Politics of Consciousness-Raising», en Craig Calhoun y J. Mc-gowan (eds.): *Hannah Arendt, and the Meaning of Politics*.

DOSSA, Shiraz: *The Public Realm and the Public Self. The Political Theory of Hannah Arendt*, Wilfried Laurier University Press, Waterloo, 1989.

DOSTAL, Robert: «Judging Human action: Arendt's Appropriation of Kant», *The Review of Metaphysics* (vol. 37), 1984.

DRAENOS, Ssan Spyros: «Thinking without a Ground: Hannah Arendt and the Contemporary Situation of Understanding», *Melvyn Hill*, op.cit

—: «The Totalitarian Theme in Horkheimer and Arendt», *Salmagundi* (56), 1982.

ECHEGOYEN OLLETA, J.: Historia de la Filosofía. Vol. 1. Filosofía Griega. Vocabulario y Ejercicios. Iniciación Universitaria. Edinumen, Madrid, 1995

—: Historia de la Filosofía. Vol. 2. Filosofía Medieval y Moderna. Vocabulario y Ejercicios. Iniciación Universitaria. Edinumen, Madrid, 1995

—: Historia de la Filosofía. Vol. 3. Filosofía Contemporánea. Vocabulario y Ejercicios. Iniciación Universitaria. Edinumen, Madrid, 1995.

ENEGRÉN, André: *La pensée politique de Hannah Arendt*, PUF, Paris, 1984.

ELVIRA GARCÍA, Dora: «Hannah Arendt. La vigencia de un pensamiento», *Revista Enfoques*, (vol. VIII, nº 13), 2010, pp. 11-30.

ESPOSITO, R.: *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simona Weil?*, Paidós, Barcelona, 1999.

—: «Hannah Arendt entre voluntad y representación: para una crítica del decisionismo», *C. Hilb.*, pp. 113-136, op. cit.

—: «Totalitarismo y biopolítica», *Daímon. Revista de Filosofía* (nº 39), 2006, pp. 125-132.

ESQUIROL, J. M.: “En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio”, M. Cruz y F. Birulés (comp. y dir.), *Entorno a Hannah Arendt*, Centro de estudios Constitucionales Madrid, 1994, pp. 39-66.

—: «La praxis como acción política en Arendt», *Tres ensayos de filosofía política*, P.P.U., Barcelona, 1991, pp. 39-51.

—: «Hannah Arendt y el totalitarismo: implicaciones para una teoría política», op. cit

ESTEBAN ENGUITA, J.E.: Praxis, poder, libertad. Hannah Arendt y la determinación de lo político, en *Revista de Occidente* nº 305, 2006

ETTINGER, E: *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, Tusquets, Barcelona, 1996.

EUBEN, J. P.: «Arendt's Hellenism», D. Villa (ed), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, C.U.P., Cambridge, 2000, pp. 151-164.

FEHER, F.: «El paria y el ciudadano», en A. Heller y F. Free, *Políticas de la posmodernidad*, Península, Barcelona, 1989.

FELDMAN, Ron (ed.): *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, Nueva York, Grove Press, 1978.

—: «Introduction: The Jew as a Pariah: The case of Hannah Arendt», *The Jew as a Pariah*, op. cit

FERRARA, Alessandro: «Judgement, Identity, Authenticity», *Philosophy and Social Criticism* (vol. 24, nº 2/3), 1998.

FERRY, Jean Luc: «Habermas critique de Hannah Arendt», *Esprit* (vol. 4, nº 6), 1980.

FLORES D'ARCADIS, Paolo: *Hannah Arendt: Existencia y libertad*, Tecnos, Madrid, 1996.

—: Hannah Arendt: una actualidad anacrónica, en *Claves de Razón Práctica* nº 65, 1996

—: «Esistenza, azione, metafisica», *Paper*, UAM, Madrid, pp. 1-12, 2006.

—: «Once tesis sobre Hannah Arendt», *Claves de la razón práctica* (núm.168), 2006 pp. 10-13.

FORESTER, John: «Hannah Arendt and Critical Theory: A Critical Response», *The Journal of Politics* (vol. 43), 1981.

FORTI, S.: «Hannah Arendt: il pensiero, la volontà, il giudizio», *Il Mulino* (XXXVII, núm. 1), 1998, pp. 170-177.

—: «Hannah Arendt: filosofía y política», S. Forti (ed.), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milán, 1999, pp. I- XXXIII.

— *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*, pról. de F. Birulés, trad. de I. Romera Pintor y M. Á. Vega Cernuda, Cátedra-Universitat de Valencia-Instituto de la Mujer, Madrid, 2001.

FUENTES, J. J.: «El problema de la voluntad en Hannah Arendt: ¿un debate kantiano?», *Daímon* (nº 41), 2007, pp. 77-90.

FUSS, Meter: «Hannah Arendt's Conception of Political Community», Hill, Melvyn, (ed) *Hannah Arendt: The Recovery of the Public Word*, op. cit.

GADAMER, H.-G.: *Verdad y método*, A. Agud & R. de Agapito (trad.), Salamanca 1960: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubinga, 1997

GAETA, G.: *Vite Active: Simone Weil Edith Stein, Hannah Arendt*, Lavoro, Roma, 1996.

GALLI, C.: «Hannah Arendt e le categorie politiche Della modernità», R. Esposito (ed.), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*; Urbino, Quattro-Venti, 1987, pp. 15-28.

—: «Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes: tre paradigmi interpretativi Della forma politica nella modernità», G. Duso (ed.), *Filosofia politica e pratica del pensiero*. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt, Milán, Franco Angeli Libri, 1998, pp. 25-52.

GARCÍA GONZÁLEZ, Dora Elvira: *Del poder político al Amor del Mundo*, Porrúa, México, 2005.

GARCÍA LOZANO, Juan Carlos: «Más allá de lo social: una lectura de Hannah Arendt a treinta años de su muerte», *Papel Político* (nº 17), 2005, pp. 261-281.

GAYTÁN, Patricia: «Hannah Arendt y la cuestión social», *Sociológica* (año 16, nº 47), 2001, pp. 101-128.

GÓMEZ RAMOS, Antonio: «El acuerdo originario: algunos paralelos entre Gadamer y Arendt sobre política e historia», *Volúbilis*, UNED, Madrid, 2000.

GOVEA CABRERA, J.: «Visión de la política en Hannah Arendt», *Fronesis*, Vol. 17, Nº 2, pp.217-239, 2010

GRAY, Glenn: «The Winds of Thought», *Social Research* (vol. 44, nº 1), 1977.

GUERRA, M. J: «Responsabilidad “ampliada” y juicio moral», *Isegoría* (nº 29), 2003, pp.35-50.

GUNNELL, John G: *Between Philosophy and Politics*, University of Massachussets Press, Amherst, 1986.

GUTIÉRREZ DE CABIEDES, Teresa.: *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*, Encuentro, Madrid, 2009

HABERMAS, J.: «El concepto de poder en Hannah Arendt», *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 205-222.

— *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.

HEIDEGGER, Martin: *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1951.

—: *¿Qué significa pensar?*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1958.

—: *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1973.

—: *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988.

HEIDEGGER, M. y JASPERS, K.: *Correspondencia, 1920-1963*, ed. de W. Biemel y H. Saner, Síntesis, Madrid, 2003

HELLER, Á: «Hannah Arendt on the Vita Contemplativa», *Philosophy and Social Criticism* (vol. 12, nº 4), 1987.

—: «La decisión, cuestión de voluntad o de elección», *Zona abierta* (nº. 53), 1989, pp. 149-161.

—: «Tradizione e nuovo inizio in Hannah Arendt», *Iride*, (a. XII, n. 27), 1999, pp. 277-290.

—: «The Concept of the Political Revisited», en David Held: *Political Theory Today*, op. cit

HERMSEN, J. y VILLA, D. (eds.): *The Judge and the Spectator, Hannah Arendt's Political Philosophy*, Leven, Peeters, 1999.

HERRERA GÓMEZ, M.: La condición humana: la acción como “manifestación del hombre” en Hannah Arendt, en *Sistema* nº 187, 2005

HERRERO BRASAS, J.A.: Hannah Arendt y «La condición humana», en *Claves de Razón Práctica*, nº 126, 2002

—1980: «El final de la filosofía y la tarea de pensar», trad. de A. Sánchez Pascual, en J.-P. Sastre et al., *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza.

—1994: «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, trad. de E. Barjau, Barcelona, Serbal, pp. 9-37.

HILB, Claudia: *El resplandor de la política. En torno a Hannah Arendt*, Nueva Sociedad, Caracas, 1994.

HOBBS, Thomas. *El ciudadano*. Traducción Joaquín Rodríguez Feo,

Debate, Madrid, 1993.

—: *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción Manuel Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 1994

—: *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. Traducción Miguel Ángel Rodilla. Madrid, Tecnos, Madrid, 2002

HONIG, Bonnie: «Arendt, Identity and Difference», *Political Theory*, vol. 16, nº 1, febrero, 1988.

JACOBITTI, Susanne: «The Public, The Private, The Moral: Hannah Arendt and Political Morality», *Internacional Political Science Review* (vol. 12, 4), 1991.

JAEGER, W: *Aristóteles*, FCE, México, 1946

—: *Paideia*, FCE, México, 1957

JASPERS, K.: «El mal radical en Kant», trad. R. Jiménez Peña, en *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, Madrid, Gredos, pp. 141-164, 1972

—: *El problema de la culpa. Sobre la responsabilidad política de Alemania*, introd. de E. Garzón Valdés, trad. de R. Cuartango, Barcelona Paidós, Barcelona, 1998

JONAS, H: «Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de H. Arendt», trad. de A. Ackerman, en F. Birulés (comp.), en Hannah Arendt. *El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 23-40.

KANT, I.: *La crítica del juicio*, trad. Cast. García Morente, Espasa Calpe, Madrid., 1977

—: «¿Qué es la ilustración?», en *Filosofía de la Historia*, prol. y trad. Imarz, FCE, México, 1978.

—: *Crítica de la Razón Pura*, trad. y notas P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978.

—: *Lo bello y lo sublime; La paz perpetua*, Espasa Calpe, Madrid, 1972

—: *Antropología en sentido pragmático*, J. Gaos (trad.), Madrid 1798.

KOHN, Jerome: «Thinking/Acting», *Social Research* (vol. 57, nº 1), Primavera, 1990.

KOHN, W.: «Solidaridad y poder comunicativo: la praxis de la libertad en la filosofía política de Hannah Arendt», *Res publica*, 5, 2000, pp.73-92.

LAFER, Celso: *La reconstrucción de los derechos humanos: un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, FCE, México, 1994.

LASAGA, J.: «Arendt: pensar para actuar», en *Revista de Occidente* nº 305, Madrid, 2006

— «Hannah Arendt o el valor de pensar. Una introducción a su obra», en *Instituto Universitario Ortega y Gasset*.

—: «Crisis de la modernidad. El escenario del siglo XX», en *Arbor Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXVI 742 marzo-abril (2010) pp. 227-240, 2010

LASLETT, Meter (ed.): *Philosophy Politics and Society*, First Series, Blackwell, Oxford, 1956.

LARRAURI GÓMEZ, M.: *La libertad según Hannah Arendt*, Tàndem, Valencia, 2001.

LEFORT, Claude: «Hannah Arendt et la question du politique », en Claude Lefort : *Essays sur le politique*, Du Seuil, París, 1986, trad. Cast. En Fina Birulés (comp.): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, op. cit.

LEIBIVICI, Martine: «Le paria chez Hannah Arendt», en *Ontologi et politique, Actes du College Hannah Arendt*, Tierce, París, 1989.

LLEDÓ, Emilio.: *El concepto de «poiesis» en la filosofía griega. Heráclito–sofistas–Platón*, Madrid, 1961

—: «Aristóteles y la ética de la polis», en Victoria Camps: *Historia de la ética*, Vol. 1, Crítica, Barcelona, 1988.

—: «El mundo homérico», en CAMPS, Victoria., (ed.) *Historia de la ética*, I, Crítica, Barcelona, 1988.

LOCKE, John.: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Traducción Carlos Mellizo, Ediciones Altaya, Barcelona, 1994

—: *Cartas sobre la tolerancia*, Colección clásicos del pensamiento, México, 1966.

LONGHINI, Carlos: *El concepto de tradición en Hannah Arendt*, op. cit

LÓPEZ, M.: «La reversibilidad del tiempo, el perdón y la promesa en Hannah Arendt», *Investigaciones Fenomenológicas* (vol. Monográfico 3: Fenomenología y política), 2011.

LUCENA GÓNGORA, Borja: «Hannah Arendt: Las ideologías y la supresión de la política», *Éndoxa: Series Filosóficas* (nº 27), 2011. pp. 231-249.

MARCELA UICICH, Sandra.: «Trabajo y tecnología en la crítica de Arendt a Marx: ¿la revolución imposible?», *Primeras Jornadas de Filosofía Política. Democracia, tolerancia y libertad*. Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca) 17, 18 y 19 de abril de 2008.

MARRADES, J.: «La radicalidad del mal banal», *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, (vol. 35), 2002, pp.79-103.

MARX, K.: *Manuscritos económico-filosóficos del 44*, FCE, México, 1978

MASÓ, A.: «Hannah Arendt: prioridad de la realidad sobre la posibilidad», en R. Mate, *La filosofía política después del Holocausto*, Riopiedras, Barcelona, 2002, pp. 354-359.

MATE, Reyes: «Walter Benjamin o el primado de la política sobre la historia», en *Isegoría*, Instituto de Filosofía, CSIC, 4, octubre, Madrid, 1991.

—: *La filosofía después del holocausto*, Riopiedras, Barcelona, 2002.

—: *Memorias de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003

—: *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 2005

—: *Medianoche en la Historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamín «sobre el concepto de Historia»*, Trotta, Madrid, 2006

MILLER, David: «The Resurgence of Political Theory», *Political Studies*, 37, sep., 1990

MILLER, James: «The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in The Modern World», en Melvyn Hill, op. cit., vol. 44, nº 1, 1977

MONTESQUIEU, 2005: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Alianza Editorial

MORENO, Arturo.: «Política y filosofía: a propósito de Hannah Arendt», en *Persona y Sociedad*, Vol. XXIII, Nº 2, pp. 9-34, 2009

MORENO CLAROS, L .F., 2000: El funcionario del mal, en *Revista de Occidente* nº 232, Madrid, 2000.

MORGENTHAU, Hans: «Hannah Arendt on Totalitarianism and Democracy», *Social Research*

MUÑOZ, R.: «Precisiones al concepto de trabajo. Correspondencia inédita y. R. Simon-H. Arendt», *Anuario filosófico* (nº.74), 2002, pp.731-751.

MURILLO U., José Andrés: «Mortalidad y natalidad, del amor a la acción: Heidegger y Arendt», *Revista Internacional de Filosofía Política* (nº 34), 2010, pp. 111-129.

NORDMANN; I: «Hannah Arendt: las vías hacia la acción y el pensamiento político», *Debats*, 37, 1991, pp. 38-45.

NUSSBAUM, Martha C: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, trad. de Antonio Ballesteros, Visor, Madrid, 1995

ORO TAPIA, Luís R: «La idea de la política en Hannah Arendt», *Revista Enfoques* (Año VI, nº 9, Segundo Semestre), 2008, pp. 235-246.

O'SULLIVAN, Noel: «Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society», en Crespigny y Minogue (eds.): *Contemporary Political Philosophers*, Methuen, Londres.

PALACIOS CRUZ, V.: «El concepto de poder político en Hannah Arendt. Reflexiones desde el contexto actual», en *Humanidades*, N° 51

PALOMAR TORRALBO, Agustín: *Techné, enérgeia y télos: la constitución aristotélica del pensamiento de Ágnes Heller y Hannah Arendt en torno al concepto del trabajo*, op. cit.

—: «Totalitarismo, experiencia y metáfora en Hannah Arendt», *Daímon. Revista Internacional de Filosofía* (n° 47), 2009, pp. 133-148.

PAREKH, Bikhu: «Hannah Arendt's Critique of Marx», Hill, Melvyn, (ed.) *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, op. cit.

—: *Hannah Arendt and The Search for a New Political Philosophy*, MacMillan Press, pp. 1-19, 1981.

—: *Pensadores políticos contemporáneos*, Alianza Universidad, Madrid, 1986.

PASSERIN D'ENTREVES, Mauricio: «Modernity and The Human Condition: Hannah Arendt's Conception of Modernity», *Thesis Eleven*, n° 30, 1991.

—: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, New York, 1994.

PETTIT, Ph.: *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona, Paidós, pp.392, 1999.

PLATÓN, *La República*, libro VII, 514a-518b (trad. M. Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 1998, pp. 368-375): *Diálogos. Volumen I: Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hipias menor. Hipias mayor. Laques. Protágoras*, Gredos, Madrid.

—: *Diálogos. Volumen II: Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*, Gredos, Madrid, 2003 b.

—: *Diálogos. Volumen III: Fedón. Banquete. Fedro*, Gredos, Madrid, 2003 c.

—: *Diálogos. Volumen IV: República*, Gredos, Madrid, 2003 d.

—: *Diálogos. Volumen V: Parménides. Teeteto. Sofista. Político*, Gredos, Madrid, 2003 e.

—: *Diálogos. Volumen VI: Filebo. Timeo. Critias*, Gredos, Madrid, 2003 f.

—: *Diálogos. Volumen VII: Dudosos. Apócrifos. Cartas*, Gredos, Madrid, 2003 g.

- : *Diálogos. Volumen VIII: Leyes (Libros I-VI)*, Gredos, Madrid, 2003 h.
- : *Diálogos. Volumen IX: Leyes (Libros VII-XII)*, Gredos, Madrid, 2003 i.
- PRIOR OLMOS, A.: «Política y moralidad en el diálogo de Ágnes Heller con Hannah Arendt», en Ágnes Heller, «La situación moral en la modernidad», *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, trad. M. Gurguí, Península, Barcelona, 1989, p.51.
- : «Revisitando el *bios teóricos*: Hannah Arendt y la complejidad de las actividades mentales», *Daimón. Revista de Filosofía* (suplemento 2), 2008, pp. 271-282.
- : *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.
- QUESADA, J.: *La filosofía y el mal*, Síntesis, Madrid, 2004.
- RABOTNIKOFF, Nora: «Público-Privado», *Debate Feminista*, 9, vol. 18, octubre, 1997.
- REDONDO SÁNCHEZ, P.: «Gadamer y su lectura de la *phronesis*: ¿Enseñanza de Heidegger o motivo de discrepancia radical?» en ACERO & NICOLÁS & TAPIAS & SÁEZ & ZÚÑIGA 2003: 111–117, 2003
- RICOEUR, P.: Préface. En *Arendt, Hannah, Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, París, 1983.
- : «Action, Story and History: On Re-Reading The Human Condition», *Salmagundi*, 60, Spring-Summer, 1983.
- : «De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt», *Debats*, 37, Valencia, 2001.
- : *Tiempo y narración III. El tiempo narrado* (trad. de Neira, A.), Siglo XXI, México D. F., 1996.
- : *Historia y narratividad* (trad. de Aranzueque Sahuquillo, G.), Paidós, Barcelona, 1999.
- : Narratividad, fenomenología y hermenéutica. En *Analisi. Quaderns de comunicació i cultura*, Universidad Autónoma de Barcelona y Universidad oberta de Catalunya 25, 189-207, Barcelona, 2000.
- : *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, FCE, Buenos Aires, 1969/2003.
- : «Juicio estético y juicio político según Hannah Arendt», en *Lo justo*, Caparrós, Madrid, pp. 139-155, 2003.

- : La vida: un relato en busca de narrador. En *Agora. Papeles de filosofía*, 25, 2, 9-21, 2006.
- RIVERA GARCÍA, Antonio: «Crisis de autoridad: sobre el concepto político de “autoridad” en Hannah Arendt», *Daímon. Revista de Filosofía* (nº 26), 2002, pp. 87-106.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F.: *El héroe trágico y el héroe platónico*, Taurus, Madrid, 1962.
- : *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, Madrid, 1997.
- : *La democracia ateniense*, Alianza editorial, Madrid, 2007.
- : *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Revista de occidente, Madrid.
- RODRÍGUEZ SUÁREZ, Luisa-Paz: «Fenomenología y política en el pensamiento de Hannah Arendt», *Investigaciones Fenomenológicas* (vol. monográfico, nº 3: Fenomenología y política), 2011.
- ROIZ, J: «Hannah Arendt como teórica de la política», *Daímon, Revista de Filosofía* (nº 26), 2002, pp. 141-158
- : *La teoría política de Hannah Arendt*, Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona, 2002.
- ROSE, Uta-D: «La facultad del juzgar político según Hannah Arendt», en *Acta fenomenológica latinoamericana. Vol. XIII (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de fenomenología)* pp.309-323, 2009.
- ROUSSEAU, Jean Jacques.: El contrato social. Traducción María José Villaverde.
Altaya, Barcelona, 1993.
- : *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Traducción José López y López, Aguilar, Madrid, 1973.
- ROVIELLO; A. M. (ed.): *Hannah Arendt et la Modernity*, Vrin, París, 1992.
- SAAVEDRA, Javier: «Hannah Arendt y el “animal laborans”. Reflexiones en torno a la condición humana postmoderna.», *Nómadas. Revista de Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, (nº 29), 2011.
- SABINE, George.: *Historia de la teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- SAHUÍ MALDONADO, Alejandro: «Hannah Arendt: Espacio público y juicio reflexivo», *Signos filosóficos* (nº 8), julio-diciembre 2002, pp. 241-263.

SÁNCHEZ MUÑOZ, C.: «Paria o ciudadana del mundo», M Cruz y F. Birulés (comp. y dir.), *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994, pp. 17-38.

—: «Hannah Arendt», en F. Vallespin (ed.) *Historia de la teoría política* (vol. 6), Alianza, Madrid, 1995.

—: «Hannah Arendt: Comprender el mal», *Raíces* (nº 36), Otoño 1998.

—: «Hannah Arendt: ¿Jerusalén o América? La fundación de la comunidad política», *Dáimon, Revista de Filosofía* (nº 26), 2002, pp. 57-76.

—: *Hannah Arendt: el espacio de la política*, prólogo de J. Muguerza, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2003.

SERRANO DE HARO, Agustín: «Acotaciones a la correspondencia entre Gershon Acholen y Hannah Arendt», *Raíces* (nº 36), Otoño 1998.

—: «Totalitarismo y Filosofía», *Isegoría* (nº 23), Diciembre 2000.

SEVILLA, Sergio: «La transformación del espacio público», *Revista Internacional de Filosofía Política* (nº 11), 1989, pp. 79-101.

SKINNER, Quentin.: *Los fundamentos del pensamiento político moderno, I. El Renacimiento*, FCE, México, pp.334, 1985.

—: *Los fundamentos del pensamiento político moderno, II La Reforma*, FCE, México pp.402, 1986.

—: *La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas*: Rorty, Richard; Schneewind, Jerome; Skinner, Quentin, 2006.

SOLÍS GADEA, Héctor Raúl: «Política, pensamiento y existencia en Hannah Arendt», *Acta Republicana. Política y Sociedad* (Año 11, nº 10-11), 2011.

STRAUSS, Leo: *¿Qué es filosofía política?*, Guadarrama, Madrid, 1970.

TAMINIAUX, Jacques: «Performatividad» y «grecomanía», en VV. AA.: *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2001.

TASSIN, Etienne: *Le tresor perdu: Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Payot, París, 1999.

THAA, Winfried.: «Democracia y crítica de la civilización en Max Weber y Hannah Arendt», *Zeitschrift für Politik*, (52, nº 1/2005), 2005, pp. 23-56.

THIELE, L. P.: The Ontology of Action. Arendt and the Role of Narrative, *Theory & Event*, 12, 4, 2009.

VALCÁRCEL, Amelia y Rosalía ROMERO (eds.): *Pensadoras del siglo XX*, Hypathia, 2, Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla, 2001.

VALDIVIELSO, J.: «La condición política moderna según Hannah Arendt», en *curso Hannah Arendt*, AFIB/UIB, 2011.

VALLARINO-BRACHO, Carmen.: «Ciudadanía y representación en el pensamiento político de Hannah Arendt», *Cuestiones políticas* (nº 28), 2002, pp.11-29.

VALLEJO CAMPOS, Á.: «El concepto aristotélico de phrónesis y la hermenéutica de Gadamer», en ACERO & NICOLÁS & TAPIAS & SÁEZ & ZÚÑIGA, 2004: 465–485.

VALLESPÍN, Fernando (ed.): *Historia de la teoría política*, 6 vols., Alianza, Madrid.

VARGAS BEJARANO, Julio César: «El concepto de acción en el pensamiento de Hannah Arendt», *Eidos* (nº 11), 2009, pp. 82-107.

VICO, G.B.: «De nostri temporis studiorum ratione (1708)», en VICO, G.B., *Le orazioni inaugurali, il De Italarum sapientia e le polemiche*, G. Gentile & F. Nicolini (edd.), Bari 1914, 69–121, 1914 b.

—: «De antiquissima Italarum sapientia (1710)» en VICO, G.B., *Le orazioni inaugurali, il De Italarum sapientia e le polemiche*, G. Gentile & F. Nicolini (edd.),

Bari 1914, 123–194, 1914 b.

—: *Ciencia nueva*, R. de la Villa (trad.), Madrid 1982: *Opere di Giambattista Vico*, F. Tessitore (ed.), Nápoles, 1995.

—: *Oraciones inaugurales y La antiquísima sabiduría de los italianos*, F.J. Navarro, 2002 Gómez (trad.), Barcelona 1982: *Opere di Giambattista Vico*, F. Tessitore ed., Nápoles.

—: *Retórica* (Instituciones de Oratoria), F.J. Navarro Gómez (trad.), Barcelona 1941: “Institutiones oratoriæ (1711–1744” en VICO, G.B., *Versi d’occasione e scritti di scuola*, F. Nicolini (ed.), Bari 1941, 159–203.

VILLACAÑAS, J.L., 1999: *Res publica. Los fundamentos normativos de la política*, Akal Editorial, Madrid, 1999.

—: «República y dominación: Una crítica a Philip Pettit», en *Daímon*, revista de filosofía, nº 27, 2002.

VILLA, D. R.: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, New Jersey, 1996.

—: «Hannah Arendt: Modernity, Alienation, and Critique», en C. Calhoun y J. McGowan (eds.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, pág. 179.

VIROLI, Maurizio: *Maquiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

VOEGELIN, E.: «The Origins of Totalitarianism», *Review of Politics* (vol. 15, 1), 1953.

—: «Acerca de «los orígenes del totalitarismo»», trad. de A. Serrano de Haro, *Claves de la razón práctica* (núm. 124), 2002, pp. 11-12.

VOLLRATH, Ernest.: «Hannah Arendt and the Method of Political Thinking», *Social Research*, (vol. 44, nº 1), Primavera 1977.

VOLPI, F.: «La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y Tiempo» en VATTIMO, G. (ed.), *Hermenéutica y Racionalidad*, Santafé de Bogotá 1996, 326–383, 1996 a.

—: «¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica», *Seminarios de Filosofía* 9, 45-73, 1996 b.

—: «The Rehabilitation of Practical Philosophy and Neo-Aristotelianism» en BARTLETT, R.C. & COLLINS, S.D. (edd.), *Action and Contemplation. Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Albany 1999, 3–26, 1999.

VV.AA.: *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2001.

VV. AA., Marco Goldoni y Christopher McCorkindale (ed.): *Hannah Arendt and the Law*, Hart, Oxford, 2012.

WALDROM, Jeremy.: «Arendt's Constitutional Politics», en Villa D., (ed) *A Cambridge Companion to Hannah Arendt*, 2000, op. cit.

WELLMER, Albrecht: «Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason, en Larry May y Jerome Kohn (comp.): *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, op.cit., trad. cast. en Fina Birulés (comp.) (2000): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, op. cit.

—: «Arendt on Revolution», en Dana Villa (ed): *A Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit.

WHITFIELD, Stephen: *Into the Dark. Hannah Arendt and the Totalitarianism*, Temple University Press, Filadelfia, 1990.

WOLIN, Sheldon: «Hannah Arendt: Democracy and the Political», en *Salmagundi*, nº 60, 1983.

YARBROUGHT y STERN.: «Vita active and vita contemplative: Reflections on H. Arendt's political thought in the life of the mind», *Review of politics*, vol. 43, nº 3, 1981.

YOUNG-BRUEHL, E.: «Reflections on Hannah Arendt's The Life of de Mind», *Political Theory* (10/2), 1982.

—: «Hannah Arendt's Storytelling», *Social Research*, 44 (1), 1977, pp.183-190.

— «From the Pariah's Point of View: Reflections on Hannah Arendt's Life and Work», Hill, Melvy, *Hannah Arendt: The Recovery of the Public Worl*, St Martin Press, New York, 1979.

—: *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Presss, New Haven, 1982.

—: *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, Barcelona, 2008.

FUENTES EN INTERNET

www.almargenonline.com

www.elbuho.aafi.es

<http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/> arendthome.html

www.uni-oldenburg.de/arendt-zentrum

www.newschool.edu

<http://www.hannaharendt.net>

www.hannah-arendt-hannover.de/index.html

TESIS DOCTORALES

CANO CABILDO, Sissi.: *Hannah Arendt. Condiciones de posibilidad de la participación pública*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filosofía, 2004.

DI PEGO, Anabella.: *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt. Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamín y Martin Heidegger*. Tesis Doctoral. Universidad Nacional de la Plata. Facultad de humanidades y Ciencias de la Educación, 2012.

FERNÁNDEZ-FLÓREZ HIDALGO de CAVIEDES, Lucía.: *la ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX*. Tesis Doctoral. Universidad Autónoma de Madrid. Facultad de Filosofía y letras. Departamento de Filosofía, 2007.

GODOY HENAREJOS, E.: *Público y Privado en la filosofía práctica de Aristóteles*. Tesis Doctoral. Universidad de Murcia. Departamento de Filosofía, 2008.

GONZÁLEZ SANTOS, A. 2011: *Hannah Arendt, el pensamiento y el mal*. Tesis Doctoral. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Filosofía.

MORENO URRITIKOETXEA, Juan Pablo.1986: *El tema del poder en la Filosofía política de Hannah Arendt*. Tesis Doctoral inédita, Pamplona, pp.318-321.

PEÑA SÁNCHEZ, Fco. 2013: *La acción como clave ética, política y antropológica en el pensamiento de H. Arendt*. Tesis Doctoral. Universidad de Murcia. Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía.