



Papel Político

ISSN: 0122-4409

revistascientificasjaveriana@gmail.com

Pontificia Universidad Javeriana

Colombia

Guillermo Zapata, S.J

LA CONDICIÓN POLÍTICA EN HANNAH ARENDT

Papel Político, vol. 11, núm. 2, julio-diciembre, 2006, pp. 505-523

Pontificia Universidad Javeriana

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77716567002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA CONDICIÓN POLÍTICA EN HANNAH ARENDT

*Guillermo Zapata, S.J.**

Recibido: 08/08/10

Aprobado evaluador interno: 31/10/06

Aprobado evaluador externo: 12/10/06

*"Private faces in public places/
are wiser and nicer/
than public faces in private places"*

*("Los rostros privados/ en lugares públicos/
son más bellos y sabios/ que los rostros públicos/
en lugares privados").*

W. H. Auden

Abstract

The purpose of this essay is to reflect on Hannah Arendt's (1906-1975) political contribution, taking political anthropology as the point of departure of her thought. The political unveils the core of human existence. The fragility of human existence is particularly evident at birth, which not only founds humanity from a new beginning but is also a free response to the very fact of being born. Every political action is a free one which results from the mutual relationship between speech and action. On the stage of being in common or public forum, word and action define power as the proper trait of the political, as being able to act in a concerted and plural way. The plural and concerted action is a factual truth against every type of violence that crushes plurality. Pluralism is the law of the world and develops itself as political condition. All types of violence make humanity pointless because they weaken not only freedom but also the unsuspected capability of human action. Totalitarianisms have sunk humanity under dark times and have denied the most reliable human trait which, according to Arendt, is the political condition. This political condition demands the kingdom of action where everybody performs his or her uniqueness and difference. The duty of every citizen is indeed both to recover his or her true political condition withdrawn from all sorts of violence, developing the radical democracy that underlies mankind.

* Doctor en Filosofía, magister en Estudios Políticos, licenciado en Filosofía y letras, magister en Teología, especialista en resolución de conflictos, profesor de la Pontificia Universidad Javeriana.

Key words: *action, democracy, politics, plurality, totalitarianism.*

Resumen

Este artículo se propone pensar el aporte político de Hannah Arendt (1906-1975) que asume la antropología política como punto de partida de su pensamiento. Lo político revela la calidad de la existencia humana. La existencia frágil de lo humano se muestra especialmente en el evento del nacimiento, que fuera de fundar la humanidad desde un nuevo comienzo es también respuesta libre al mismo hecho de nacer. Toda acción política es acción libre que resulta de la implicación entre discurso y acción. En el escenario del ser en común o espacio público, la palabra y la acción definen el poder como la virtualidad propia de lo político, como capacidad de actuar concertada y plural. La acción concertada y plural es verdad factual, en contra de toda violencia que suprima la pluralidad. La pluralidad es la ley de la tierra y se desarrolla como condición política. Toda violencia hace a la humanidad superflua en la medida en que despotencializa no sólo la libertad, sino la capacidad insospechada de la misma acción humana. Los totalitarismos han sumido a la humanidad en tiempos de oscuridad, negando su condición más auténticamente humana, que para Arendt sigue siendo, la condición política. Esta condición política supone el reino de la acción en donde cada quien pone en escena su singularidad y su diferencia. La tarea del ciudadano no es otra que recuperar su verdadera condición política alejada de toda violencia y consiste en desplegar la radical democracia que subyace en la misma humanidad.

Palabras clave: *acción, democracia, política, pluralidad, totalitarismo.*

Introducción

El aporte de Hannah Arendt al pensamiento político siempre estará a la vanguardia, ya que ha perfilado lo que constituye la humanidad, por su denuncia del siglo xx como siglo del totalitarismo, con todas sus perversidades del *lugar público*. Siendo paradójicamente, el espacio público lo más evanescente e irrepetible, determina nuestra humanidad. Ha sido precisamente Arendt quien ha diseñado una concepción del poder político que emerge desde la misma acción, creando nuevas categorías para pensar y configurarnos como acción política dentro del reino de la acción en un siglo que apenas comienza.

La política se configura como inhumana cuando se reduce a la jerarquía vertical del "Estado", o de alguna fuerza monolítica, que por lo mismo se erige como injustificable, porque pretende acallar la pluralidad humana, esencialmente abierta a la singularidad y a las diferencias dentro de una humanidad que madura democráticamente.

La propuesta de Arendt para nuestro futuro inmediato, es la de repensar la condición política en función del poder de la igualdad humana, cuya exigencia es integrar el respeto a la radical singularidad que nos diferencia a los seres humanos, unos de otros, radicalizando la única libertad posible, la libertad subjetiva: es decir, una democracia para “solitarios solidarios”,¹ en donde el verdadero poder es siempre consecuencia de una acción conjunta y compartida dentro del espacio y el tiempo determinados por todos los hombres que se sienten a la vez distintos, pero iguales.

La pregunta central de nuestro trabajo se ha ocupado de esta condición política, que a modo de segunda naturaleza posibilita la gestación del escenario del poder como pluralidad y diferencia del poder que circula entre los ciudadanos, gestores de la sociedad civil. A lo largo de la fenomenología política arendtiana se nos ha mostrado cómo emerge el espacio público, que representa el aporte más significativo de la modernidad, en donde se entrelazan la grandeza y la fragilidad de la humanidad que se realiza más plenamente en la democracia humana. Lo público es en esta ecología política, lo genuinamente humano. Razón tiene el poeta W. H. Auden a quien Arendt citaba con frecuencia: “Private faces in public places/ are wiser and nicer/ than public faces in private places” (“Los rostros privados/ en lugares públicos/ son más bellos y sabios/ que los rostros públicos/ en lugares privados”).

Pero no conviene entender lo público como algo *a priori* en el pensamiento político de Arendt, más bien se comprende que su horizonte es el reino de la acción de unos actores que condicionados humanamente por la imprevisibilidad, la irreversibilidad de sus mismas acciones, se experimentan incapaces de imponer sus criterios, a no ser que concierten con los otros, también presentes en mismo escenario público y en igualdad de deberes, derechos y de condiciones. Indiquemos algunos de los más importantes ejes del pensamiento arendtiano que hemos investigado.

1. Fragilidad de lo humano

Existe una contraposición entre la acción como categoría global de la práctica y la acción política justificada, precisamente, desde su falibilidad. El nacer y el morir quedan elevados a categorías políticas. Aunque Arendt se define por la vida, el nacer es posibilidad de acción sobre el mundo. «El hecho

1 A. Camus, Bergamin.

decisivo definitorio del hombre como ser consciente, como ser que recuerda, es el nacimiento o la “natalidad”, o sea, el hecho de que hemos entrado al mundo por el nacimiento».²

Por la irrupción del nacimiento: “la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, (...) y es la realización de la condición humana de la natalidad”,³ que inaugura a su vez, la libertad. Lo pre-político al nacer se transforma en condición política, a través de lo que Aristóteles ha llamado la segunda naturaleza del “animal político” capaz del vivir juntos y de *logos*, ya que “por naturaleza el hombre es un ser político”⁴ que habita la *polis*, la cual “no sólo está compuesta la ciudad por gentes múltiples, sino por gentes que difieren además entre sí de modo específico”.⁵ Este modo específicamente humano que emerge de la condición humana (*bios*) es la condición política (*politikos*). La política, —según Arendt— se va configurando como un fenómeno específicamente humano entre natalidad y mortalidad. Nacer está en oposición a la muerte —según la tesis heideggeriana del Ser-ahí como ser para la muerte—. La condición humana se construye desde su pluralidad en la diferencia, y ésta última, es mediación del discurso y la palabra, y finalmente del juicio que en Arendt no tiene el sentido del juzgar abstracto. La condición política viene a ser esa persistente dialéctica entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*.

2. Acción libre

El nacer en el escenario de los otros no es un acontecimiento histórico, sino revelación de una capacidad humana. Esta suprema capacidad humana en libertad es explicada como comienzo. «*Initium ut esset homo creatus est* (“para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”), dice Agustín. Pero este comienzo es... a la vez, cada hombre». ⁶ Asunto éste que supera lo meramente biológico, aunque parte de él convirtiéndose: *bios politikós*. La antropología política, supone la antropología de la condición humana.

2 Arendt, H. (2001), *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, p. 78.

3 Arendt, H. (1993), *La condición humana*, Barcelona, Paidós, p. 201. Seguiremos citando esta obra con su sigla CH, seguida por el número de la página.

4 Aristóteles (1991), *Ética a Nicómaco* L II 1097b, Aguilar, p. 282.

5 Aristóteles, *Política*, L II, 1261^a, Altaya, pp.68-69.

6 Arendt, H. (1998), *Los orígenes del totalitarismo*, 3v. Madrid, Taurus, p. 707.

Con la mediación de la libertad se trasciende la simple dimensión humana de la mortalidad, la fragilidad, temporalidad y revela la condición política radical-mente provisoria. Desde su provisionalidad, la condición política tiene su fundamento en el olvido, lo que supone que el esfuerzo de la política consiste en la pervivencia, en la urgencia de sostener el poder delimitado desde su precariedad, y su necesidad de consenso. En la misma provisionalidad se inscribe la grandeza de una acción. Por la mediación de la libertad la acción pasa de simple condición biológica a condición política. La libertad en reino de lo político se convierte en su fundamento: "La libertad es, en rigor, la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. De esta manera, la *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción".⁷

La condición política es el actuar libre, plural, impredecible, frágil e irreversible del hombre cuya raíz es el *amor mundi*, «es decir, el deseo de transformar el mundo y la experiencia de la pluralidad. Por tanto, la acción requiere del discurso y de la pluralidad, no es posible actuar en aislamiento y el discurso es la realización de la pluralidad, "es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales"». ⁸ Dentro de la misma diversidad humana, el hombre en sus relaciones, siendo un ser con otros, es también un ser de *logos*, lenguaje, de discurso. Y es precisamente a través de la comunicación en el lenguaje y en el discurso, como afirma, niega, cuestiona y comunica su proceder en ese espacio de donde se entrecruzan la pluralidad de acciones, intereses, cuyo objetivo es la transformación permanente del mundo y la concreción de su poder de consensuar.

Sin embargo, esta transformación libre y plural del mundo exige, a su vez, un componente de permanencia, que aunque provisoria, procura integrar en la historia a vivos y a muertos, trascendiendo las parábolas vitales de cada quien. Es precisamente, en virtud de la condición política, cómo la comunidad humana realiza su intento de configurarse desde la dimensión de la inmortalidad, más allá de la mortalidad de los recién llegados, tanto hacia el pasado como hacia el futuro.⁹

7 Arendt, H. (1996), *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Ana Poljak (trad), Barcelona, Península, p. 158.

8 CH, p. 202.

9 CH, p. 64.

3. Palabra-acción

Donde quiera que los hombres viven juntos, existe una trama de relaciones humanas, que está, por así decirlo, urdida por los actos, y las palabras de numerosas personas tanto vivas como muertas. Toda nueva acción y todo nuevo comienzo cae en una trama de cosas ya existentes, donde, sin embargo, empieza un nuevo proceso, que afectará a muchos, incluso más allá de aquellos con los que el agente entra en contacto directo.¹⁰

Lo que hace que los todos hombres distintos se igualen, es precisamente, la acción-discurso necesarios en el vivir juntos. Tanto la acción como el discurso no buscan otra cosa que la permanencia en el tiempo. Si el actuar de un agente que tiene su origen en el comienzo, es a través de la misma acción donde se revela un carácter específico del propio agente a través de la historia. Quien se revela en la acción es el *quien* patentizado y mostrado mediante la palabra. El discurso pretende preservar en la memoria el sentido del obrar. La palabra como discurso, relato, revela la pluralidad humana que es constitutiva de la comunidad, en la que todos los hombres son actantes, gestores, espectadores y por consiguiente llamados a hacer su propio relato. En la comunidad, siendo todos distintos, son también únicos y singulares, puesto que si no partiéramos de la semejanza entre todos, los hombres no nos pudiéramos entender. Pero a la vez, si no fuésemos distintos, no requeriríamos de la comunicación mediada a través del lenguaje y las palabras, los signos en la que se prevé el futuro, y se guarda memoria del pasado. Esta temporación de la palabra nos muestra la importancia del diálogo y la confrontación de intereses que argumentados, confrontados y consensuados en el espacio público de aparición, escenario de toda relación en el mundo cuya ley es la pluralidad.¹¹

La acción es la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, y corresponde a la condición humana de pluralidad, y al hecho de que los hombres, no el hombre, vivan en la tierra y habiten en el mundo. Esta pluralidad es específicamente la condición de toda vida política. La pluralidad es la condición de la acción humana. La acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad puede ser la categoría central del pensamiento político.¹²

El origen plural que da a la política su verdadero significado permite también que cada quien se revele no sólo como semejante, sino también desde

10 Arendt, H. (1995), *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, p. 105.

11 Arendt, H. (2002), *Vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, p. 41. Citamos este texto con la sigla VE, seguida por el número de la página correspondiente.

12 CH, p. 64.

su singularidad. Por ser distintos los hombres necesitan ser reconocidos por quienes, a su vez, participan en el espacio público de aparición. En este espacio público de aparición, entendemos que lo propio de la condición política es la persuasión, el debate, la discusión, propiciados, precisamente por la pluralidad que abre el mundo de las apariencias capaces de ser articuladas en un sentido por la capacidad de juzgar.

4. El poder

La condición política desde la categoría del espacio, delimitada como escenario de la pluralidad, es ejercicio del debate, del intercambio y de la negociación de intereses entre todos los que conforman la comunidad civil; es decir, requiere de la mediación y formación en las facultades de la *vita contemplativa*. Esta comunidad civil de seres únicos e iguales a la vez, que actúan políticamente, en su interlocución, discusión y conversación, hacen del mundo compartido por todos, un espacio donde se revela la libertad del poder actuar y juzgar concertadamente, colectiva y políticamente. Esta interacción es el poder. “El poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente” y pervive mientras la comunidad permanezca en el vivir juntos. Junto al poder se erige la violencia. Pero, el poder y la violencia son opuestos; “donde uno domina absolutamente falta el otro”.¹³ Aunque de ordinario poder y violencia aparecen juntos, y aunque la violencia puede destruir el poder, sin embargo, el poder nunca brota de la violencia. Según esta visión arendtiana del poder, la violencia es una instrumentalización del poder porque “la violencia es por naturaleza instrumental”.¹⁴

El paradigma instrumental y calculador, ya decíamos, permite medio-fin y en ella, la violencia es posible. Por otro lado, el poder pertenece a la condición política de la pluralidad en la diferencia. “El poder nunca es propiedad del individuo, pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras este grupo se mantenga unido”.¹⁵ El poder, se legitima desde el vivir juntos porque: “El poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente” en esta concertación está el binomio acción-palabra que al separarse, se muestra como violencia o demagogia, ambos vicios políticos rayanos con el totalitarismo que atenta contra la condición política.

13 Arendt, H. (1972), *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, p. 154.

14 *Ibid.*, p. 153.

15 *Ibid.*, p. 146.

5. Verdad factual

Arendt se pregunta por la verdad en el terreno político advirtiéndonos que: “Nadie ha dudado jamás que la verdad y la política nunca se llevaron demasiado bien”.¹⁶ Nos indica que tanto la verdad de hecho y la opinión, aunque son vectores distintos de la condición política, sin embargo están interrelacionadas. Por un lado, el asunto de la verdad de hecho pone en relación varias personas diferentes intercomunicadas en un mismo campo, el de la política, que remite a acontecimientos, eventos y circunstancias unidas por el testimonio, pues éste sólo existe cuando se habla de la verdad. Para la filósofa de Hannover, la verdad factual es al pensamiento político lo que la verdad filosófica es a la tarea del filósofo. Por su parte, el papel de las opiniones sería el de la savia de la política que posibilita la participación de todos los que intervienen en el espacio público, en donde cada individuo, a través de sus opiniones, construye a la vez otras opiniones, y va persuadiendo a otros de entre sus iguales en la confrontación e interlocución sobre sus intereses particulares.

Ahora bien, en medio de los intereses particulares, es posible la objetividad factual aún admitiendo la incertidumbre, la limitación del conocimiento histórico. El grado de objetividad no se vulnera con la incertidumbre y la fragilidad de la objetividad; sin embargo, la intervención de la voluntad, sí altera la verdad factual. Esta voluntad que interviene para alterar los hechos, es la voluntad totalitaria, que como un poder que cambia los hechos a su voluntad abre el camino de la mentira a la violencia. Pero, es precisamente este camino de la mentira a la violencia el que genera la sospecha sobre la política y sus innumerables dificultades con la verdad, aún con la verdad de hecho, como es el caso de «la enorme cantidad de mentiras que se usaron en la “controversia”: mentiras respecto a lo que yo había escrito —anota Arendt— por una parte, y respecto de los hechos sobre los que informaba, por otra».¹⁷ Aún en el caso de que la verdad de hecho tenga cierta proximidad con las opiniones en cuanto a su concurrencia en el espacio común de la política, de todos modos busca la fuerza para imponerse. Por ello, la verdad de hecho tiene un coeficiente coactivo, despótico, que engendra un desafío para el poder político definido desde la fuerza de la pluralidad. Aunque los hechos no son el resultado de un consenso, sin embargo, una verdad de hecho

16 Arendt, H. (1996) “La verdad política” en *Entre pasado y futuro*, Barcelona, Península, p. 239.

17 Cfr. nota 1, “La verdad política...” en o.c., p.239. Aquí se refiere a su obra, *Eichmann en Jerusalén: un reporte a la banalidad del mal* (1963).

es aceptada y evita la confrontación y la discusión, negando así el sentido de la verdadera vida política.

No obstante, dentro de esta vida política «la fuerza que utilizamos en la vida 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”» (la *force des choses*), esto es para indicar la energía liberada por movimientos físicos o sociales que según su contexto es eminentemente colectiva, es convergencia de voluntades y plantean la necesidad no sólo de la fuerza, la tensión, sino de la capacidad espiritual que proviene del juicio, de la *vita contemplativa*.¹⁸ Es el juzgar político el que cualifica al agente de la acción, y le da a la condición política su verdadera dimensión. Se percibe en este punto la razón que lleva a J. Habermas a calificar a H. Arendt como demócrata radical.¹⁹

Pero, si bien es cierto que estas tensiones que emergen en el espacio público de aparición a través del discurso, la confrontación, la deliberación y el debate en búsqueda de una persuasión, es también el escenario de las opiniones, y a su vez, el espacio del juicio político. En éste ámbito eminentemente conflictivo y tensional, pertenece al juzgar un papel constitutivo que pone en juego la voluntad, en donde Arendt retoma la irreversibilidad de la acción, y asume una vía para la recuperación del origen a través de la condición del perdón, que es mirado, dilucidado en su sentido político, como la posibilidad de recuperar la fuerza fundante del comienzo; es decir, la condición de posibilidad de restaurar el sentido de la acción.²⁰ En el restaurar el sentido de la acción interviene también la memoria frente al olvido. Aunque Nietzsche señaló la relación entre olvido, promesa y perdón para pensar la política, ha sido Arendt quien nos recuerda la “irreversibilidad y el poder de perdonar”, “la imposibilidad de predecir y el poder de la promesa”.²¹

Con esta relación queda planteado un gran interrogante para la cultura occidental, por haber sido pensada desde un paradigma moral. Nos preguntamos con Arendt: ¿Qué podemos olvidar? Para un pensamiento político

18 *Ibid.*, p.147.

19 Habermas, J. (1977), “Hannah Arendt’s communications concept of power,” en *Social Research* 44:11, (reimpreso en: Hinchman & Hinchman (eds.), *Hannah Arendt: Critical essays*).

20 CH, p. 255. Allí se lee: “La posible redención del predicamento de la irreversibilidad —de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse lo que se estaba haciendo— es la facultad de perdonar” *oc.*, 256.

21 CH, p. 255-266.

occidental, que tiene su mirada en el pasado y sus innumerables espectros de sufrimiento (cfr., *El siglo de las guerras —Siglo XX—*), se nos descubre que es absolutamente imposible vivir sin olvido. Nos situamos ante el espectro de una rebelión contra un pasado que destruye. Es el peso de una historia que impide vivir plenamente (tenemos en mente las experiencias históricas de los campos de exterminio nazis). Es aquí donde el olvido llega a ser condición para la interpretación del pasado y el advenimiento del futuro. El olvido no es inercia, sino una capacidad positiva en la que puede darse un uso y un abuso de la memoria sometida a ideologías y forzada al pasado por las “conmemoraciones”.²² La única manera de salir de estas manipulaciones es precisamente el juzgar político, centro de la condición política.

6. Humanidad superflua

En Arendt, la filosofía política se hace más crítica. Instruida por el diálogo que va de Heidegger a Jaspers, pasando por Husserl, Weber, Schmitt entre muchos otros, le reprocha a este tipo de reflexión política su incapacidad para continuar con una argumentación, de manera realmente filosófica, y su falta de rigor —perfectamente ilustrado—. En *Los orígenes del totalitarismo*, entre muchos otros de sus textos, presenta su tesis central: la identidad de los campos de concentración nazi y los *goulags* soviéticos. Insistentemente, nos revela su preocupación por iluminar desde una reflexión política histórica, los sucesos actuales en los que la humanidad ha llegado a ser superflua, los seres humanos están siendo desalojados del mundo de lo político, les ha sido arrebatada su condición política.

Con este concepto de “humanidad superflua” nos interroga toda la práctica de discursos hacia los cuales se perfila una ausencia de estado “sans-État”, que engloba a la vez los sin-derechos, los sin-techo, los des-empleados, los des-heredados de la tierra, los “parias” —como acostumbraba llamarse—, etc., y nos enfrenta con una vital disputa actualizada por una reflexión que hoy se concreta para nosotros en la confrontación primer mundo y último mundo (Europa, Estados Unidos, Japón, etc.), a través de un liberalismo sin fronteras “*total libéralisme*” en el que se perpetúa el mismo riesgo del totalitarismo vivenciado dolorosamente en tiempos de Hannah Arendt, con

22 Cfr. P. Ricœur, (2003) “Memoria ejercida: uso y abuso”, en *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta. Aquí se abre, en consonancia con Arendt, una reflexión sobre el importante papel político de la memoria y el olvido. Existen manipulaciones y abusos a los que la memoria se ve sometida, bien sea por parte de las ideologías que imponen el olvido, o de las conmemoraciones forzadas que imponen el recuerdo. Es preciso la postulación de una política justa de la memoria.

sus agentes amaestrados en el orden de una nueva destrucción. Destruir ha sido precisamente la singularidad de los totalitarismos. Lo peor es que en nuestra época, todo régimen político que elimine a los seres humanos para transformarlos en superfluos «*superflus*» debería ser combatido a través de pensar la acción como verdadera práctica filosófica (*el juicio*). Este pensar se erige como condición política que requiere seguir el reto de un querer, juzgar, pensar en el reino de la acción, cuya pretensión central es la recuperación de la verdadera humanidad plenamente y radicalmente democrática que tiene como tarea la construcción de la paz.

7. Tiempos de oscuridad

En el epígrafe de *Los orígenes del totalitarismo* se lee una frase de David Rousset: “*Los hombres normales no saben que todo es posible*”. Esto no solamente vale para Arendt, sino también para su maestro Jaspers, y por qué no, para cada uno de nosotros, en tanto somos sujetos pensantes y actuantes en un marco ético y moral propiciatorio de un humanismo activo y vinculante. De este humanismo activo, Arendt asume de su maestro Jaspers que: “*en cada algo hay inscripto también un abismo. Ningún ser es pleno, todos están incompletos y quebrados por naturaleza. De ese contacto continuo y siempre renovado con la nada proviene la creación continuada, el siempre renovado milagro del inicio*”.

Este milagro del inicio —a decir del tutor de Arendt—, es la tarea del pensar. “Filosofar es resolverse a hacer que despierte el origen, retroceder hasta el fondo de sí mismo y ayudarse a sí mismo con una acción interior en la medida de las propias fuerzas”. Este resolverse es un perenne desplegar nuestra existencia, porque “Nuestra esencia es ir de camino”.

Es en el reino de la acción donde se descubre el sentido de lo político, que despliega ese continuo ir de camino, es decir, en el seno mismo de procesos históricos, los cuales, a su vez, corren el peligro de transformarse en acciones tan automáticas o naturales como los procesos físico cósmicos, a pesar de haber sido comandados por la libertad humana capaz de torcerse y/o de enderezarse en el curso mismo de los acontecimientos. Sin embargo, aunque notamos que el automatismo es inherente a todos los procesos, no obstante, ningún acto o evento humano singular puede en algún instante, y de una vez para siempre, liberar y salvar al hombre, o a una nación, o a la misma humanidad. En la naturaleza de los procesos automáticos a los que está sujeto el mismo hombre, y contra los cuales también puede afirmarse su acción, éstos corren el riesgo de traer la ruina o la esperanza para la vida humana. Una vez que los procesos históricos gestados por el hombre, se han tornado

automáticos, se vuelven no menos fatales que el proceso de la vida natural que conduce a nuestro organismo biológicamente desde el ser al no-ser, desde el nacimiento hasta la muerte. Las ciencias históricas conocen muy bien esos casos de civilizaciones petrificadas y desesperanzadas en declive, donde la perdición parece predestinada como una necesidad biológica. Tales procesos históricos de estancamiento pueden perdurar y arrastrarse por siglos. Este camino histórico nos recuerda que los períodos de libertad han sido siempre relativamente cortos en la historia de la humanidad.

8. Reino de la acción

La manera de pensar de Hannah Arendt inaugura una fenomenología de la acción política, atravesada por otra de sus categorías centrales que podríamos denominar *El reino de la acción*. La acción, capacidad de inicio y comienzo, constituye la fuente oculta de la producción de todas las cosas grandes y bellas. Los procesos históricos son creados y constantemente interrumpidos por la iniciativa humana, por el *initium* que el hombre es, en tanto es un ser que actúa. El hombre es un inicio e iniciador en el reino de la acción. La acción es respuesta al hecho de nacer. Lo político parte de la acción y se refuerza en la palabra a través de la empresa política que iguala a todos los hombres interrelacionados en el mundo que ellos mismos crean y transforman.

Una acción políticamente responsable consiste en buscar una nueva tradición que permita traer a la vida lo que estaba muerto, petrificado, evitando así el olvido, de ahí la trascendencia que tiene el ser responsables de nuestra propia biografía. La brecha abierta por el totalitarismo con su fuerza aniquilante de la pluralidad política, sería cerrada por el pensamiento que es la fuerza refundante de la humanidad, de ahí la necesidad de pensar y cultivar la *contemplatio*, cuya raíz se adentra en *la vida del espíritu*. Pues, “sólo en la medida en que piense se es intemporal” —escribe Arendt— “(...) porque el hombre, dentro de la realidad total de su ser concreto, vive en esa brecha cerrada entre el pasado y el futuro”,²³ brecha que debe ser cerrada por el conocimiento que ella también denomina la capacidad de juzgar (pensar). Pero es un “conocimiento que aspira a la verdad, incluso si ésta, como sucede en las ciencias, nunca es una verdad permanente, sino una certeza parcial y provisional que se espera poder reemplazar por otras, más acertadas, a medida que progrese el saber”.²⁴ Pero el pensar político debe hacerse político, acudiendo

23 Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro*, oc., 19.

24 VE, p. 85.

a la palabra, el discurso político que se hace visible no sólo a través de la acción, la opinión, sino también, liberado de toda carga institucional, procedimental y estructural. En este movimiento del pensamiento se realiza propiamente el ejercicio mismo de la política cuya categoría nuclear es la acción, tal como la hemos definido antes, porque “la política es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social... [pues] la misión y fin de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio. Es ella quien hace posible al individuo perseguir en paz y tranquilidad sus fines”.²⁵

La política tiene como horizonte el reino de la acción y su racionalidad no es la racionalidad de los medios y los fines. La política encuentra su finalidad en ella misma, es decir, en el desarrollo de cada individuo de la capacidad de actuar y de discutir ante otros; en su capacidad de pensar, querer y de actuar. La política es así actividad desinteresada. Su acción es distinta a la del trabajo entendido desde la razón calculadora que emplea medios para conseguir fines y distinta también de la labor cuyo centro está en la conservación y favorecimiento de la vida humana.

La vida política se ve empobrecida cuando se le entiende y confunde con la acción propia del trabajo porque se ve reducida a su simple efectividad más cercana a la violencia por apoyarse en la fuerza. Comprendida de esta manera la política misma deja de ser una experiencia, un acontecimiento, para convertirse en objeto exterior y reductible negando su condición esencial de innovación, de pluralidad, de conflictualidad.

9. Tarea del ciudadano

Cuando Arendt se refiere al juicio, lo hace en el sentido en que entendió al acto de juzgar, desde su experiencia en la participación en el juicio de Eichmann. Juzgar aquí es distinto al concepto de juicio lógico. Desde este contexto, Arendt subraya que juzgar —acción de juzgar— es un modo de pensar. Traducida esta metáfora de la acción, correlacionada con la poética del teatro y trasladada al terreno de la política, se puede afirmar que la pretensión de Arendt es precisamente “pensar la acción”, y es a través de la mediación del discurso y el reconocimiento como todos se dan a conocer en el reino de las acciones en el diálogo actor espectadores donde el actor vive en función de la gloria y de la respuesta y opinión de los espectadores. Una acción sin espectadores no tendría sentido.

25 Arendt, H. (1997), *Qué es política*, Barcelona, Paidós, p. 67.

Pero la fuerza vinculante de lo político en una acción con sentido, se inscribe en lo que para Arendt sería el “milagro en el mundo del espíritu”. Nos remitimos a sus mismas palabras: “Si el milagro del espíritu humano en esta vida es el hombre que pueda trascender, al menos mental y provisionalmente, sus condiciones terrenas y gozar de la auténtica realidad de un ejercicio que tiene su fin en sí mismo, así también en la esperanza del milagro de una vida más allá que el hombre será espiritualizado en su plena existencia”.²⁶ El camino de sentido, camino de auténtica realidad, está enmarcado por la interacción de la *vita activa* con la *vita contemplativa*.

En esta interacción se despliega un virtuosismo del actuar (*la virtud* en el sentido de Maquiavelo). En el virtuosismo del actuar lo que aparece es el verdadero drama de los asuntos humanos. Arendt trae a colación el ejemplo de los relatos de Homero que narran la guerra entre griegos y troyanos, subrayando en este relato que los hechos son contados tal y como sucedieron, sin inclinarse en favorecer a triunfadores y vencidos, lo que cuenta, dentro de esta perspectiva del reino de la acción es que la acción tiene una cualidad que revela el virtuosismo de los actores en el escenario del drama y la trama política, en la que los relatos se entrecruzan para dar ocasión de expresar y pensar la condición política de la pluralidad revelada en la acción.

El juicio que piensa la acción es relato ejercido desde una lectura histórico política que pretende desentrañar la perdurabilidad de lo político y de su constitución en el olvido. En este punto nos reencontramos, en un sentido semejante, con P. Ricœur y la importancia política de la memoria. La instancia crítica de la memoria exige subrayar la importancia del juzgar para articular el sentido de lo político. El juicio es la realización del modelo de ciudadano de Arendt gestado desde el pensar, el querer, el actuar —el mundo de la vida—. Ciudadano para Arendt es quien ejerce el juicio.

Al referirse Arendt al juicio político es preciso inscribir su concepto dentro de la concepción de juicio estético kantiano, debido a que el arte y la política son términos del mundo público en el espacio de aparición de lo político. Este espacio de aparición de lo político es el escenario para la singularidad y la pluralidad, como también el escenario de toda democracia. El concepto de juicio estético permitirá a Arendt dilucidar el criterio que determina la capacidad de juzgar que opera en el reino de la acción política. Se implican así juicio estético y juicio político. Arendt asciende desde el juicio particular

26 VE, p. 378.

reflexivo hasta el juicio estético validado desde el proceso de generalización del buen gusto. El juicio estético se revela capaz de asumir lo general desde lo particular, desarrollando un proceso de validez consecuente con la estética en diálogo con la política. En el juicio de gusto, se da precisamente este proceso de generalización y persuasión susceptible de ser aplicado en el campo político. A través del juicio del gusto podemos ascender desde la experiencia particular hacia una especie de *sensus communis* que supone una fundamentación moral previa, tal como lo asevera Kant en la *Crítica del juicio*.

El juicio, en el contexto del reino de la acción política, no pierde su particularidad, ni tampoco deja de lado su pretensión de universalidad. El gusto en el juicio estético no está mediado por concepto alguno; como afirma Kant “lo bello es lo que place sin concepto”. En el juicio político la universalidad está garantizada por la comunicabilidad que Arendt equipara con el juicio del gusto. La operación de la reflexión que posibilita el gusto estético es aplicable, en el sentido más interno y discriminatorio al juicio político, ya que ambos son comunicables a partir de un *sensus communis*.²⁷ En este proceso de la gestación del juicio, Arendt no deja por fuera el papel de la imaginación, también relacionada con la capacidad de juzgar. La imaginación queda integrada en la medida en que para realizar un juicio puedo ponerme en el lugar del otro, precisamente, para entenderlo. La imaginación presentaría lo irreprehensible, el abierto plural de lo humano. Así, el juicio del gusto posibilita una comunidad humana que de lo bello se desplaza hacia el mundo del reino de la acción. Es así como el juicio político afirma la pluralidad.

En este punto, se encuentra una de las grandes intuiciones del pensamiento político de Hannah Arendt. La política abre una razón indicativa que no coacciona con su pretensión de universalidad, que busca en todo momento el dinamismo de la libertad de acción para la lógica del discurso, que se abre en un escenario y lugar distintos al discurso de la lógica represiva de la ciencia y de la moral. Se abre la posibilidad del encuentro con otras perspectivas políticas en donde ni mi opinión, ni la de ninguna otra persona, tienen la ventaja de alzarse como la mejor. Desde esta racionalidad indicativa, solamente puedo esperar un acuerdo potencial sobre la lectura de los acontecimientos políticos a partir del juicio reflexivo que se inscribe en el juicio político y que no puede quedarse solamente en su forma de juicio estético, pues está llamado a trascender el mismo juicio teleológico bajo la forma de filosofía de la historia, con lo que Arendt, lector de Kant, entiende la “Historia como arreglo a una

27 VE, pp. 72 y ss.

idea" reguladora; es decir, una idea que conserva no sólo la naturaleza del juicio reflexivo sino su aplicación al juicio político, haciendo posible el juicio sobre los acontecimientos políticos desde la disposición y la esperanza en la construcción de una comunidad política. La política sería incompleta si todo se quedara en la simple observación retrospectiva de los hechos y no tuvieran un juicio prospectivo, un juicio con alcance hacia el futuro y la esperanza.

En síntesis, para Arendt, en el juicio político se entrecruzan los conceptos del juicio estético y del juicio teleológico. En primer lugar, porque permite la comunicabilidad del buen gusto que en perspectiva kantiana se ofrece como de "especie de sentido común" que garantizaría una comunidad que tiene un objeto común de observación, confrontación, discusión, decisión de los fenómenos presente tanto en la estética como en la política.

En segundo término, se cuenta con la ejemplaridad y la particularidad de las acciones políticas. Esta ejemplaridad no sería solamente la de acciones virtuosas de los hombres, sino la de los acontecimientos paradigmáticos del pasado.

Finalmente, en la acción política se cuenta con la preeminencia del espectador sobre el actor. Si bien el actor es el sujeto de la acción, el espectador es quien da sentido a la acción porque a través de sus juicios presenta su mirada más amplia, desinteresada e imparcial sobre las cosas de su mundo. Todas estas características se expresan a través de un pensamiento representativo de un ser político que desde la particularidad de un hecho forma el juicio y la opinión que contiene una pluralidad de perspectivas, quedando claro que el fundamento de la política es esencialmente la pluralidad. Al mostrarse que el juicio emerge de las cosas particulares existe una relación directa entre discurso y opinión, actividades propias de la política. El mundo de la apariencia es esencialmente el mundo de lo político, porque ofrece los datos particulares que van a ser procesados por el juicio. Es precisamente esta analogía entre juicio y opinión la que clarifica mejor la consideración del sentido común. El sentido común unifica el juicio asimilando los fenómenos políticos desde una perspectiva común, en la que aquello que yo veo es también visto por otros; de ahí que mis juicios y opiniones puedan tener esa pretensión de universalidad o mejor, de comunicabilidad. De esta forma su validez radica en tener en cuenta la mayor cantidad de opiniones. Esta manera de considerar los juicios va en sentido contrario al de las ciencias.

Pero no podemos olvidar que para Arendt, la opinión política es frágil ya que su validez es distinta a la del conocimiento técnico científico; se encuentra —pudiéramos decir— a mitad de camino entre la seguridad de mis opiniones y el carácter abierto de la persuasión. Pero esta fragilidad no

sólo se da en el nivel del discurso, sino también en el nivel de la acción. Más aún, esta fragilidad del juicio político se revela a su vez como irreversible e imprevisible. Estos dos elementos, aunque separados, emergen de la misma acción política que mirando hacia el futuro se llamaría promesa y mirando hacia el pasado se denominaría perdón. La primera, mira a la seguridad de una palabra empeñada en medio de la inseguridad y la incerteza, de ahí su fragilidad, y la segunda —el perdón— resarce lo que ha sido roto en todas nuestras acciones. Ricœur, quien en esto coincide con Arendt, denomina el “Perdón difícil”, recordando la disimetría significativa entre el poder prometer y poder perdonar como lo atestiguan la imposibilidad de auténticas instituciones políticas.²⁸ Sin embargo, desde la fragilidad de la acción y del discurso se configura el poder que se refuerza en el consenso y apunta a buscar siempre las mayorías. Lo que mantiene con vida el espacio de aparición es el poder que se revela cuando los actos y las palabras están juntos y no hay coacción. Esto se constata sobre todo en el discurso, pues si todo estuviera ya dicho no sería posible la confrontación de la diversidad de perspectivas, el debate, las opciones, que se dan en el espacio político de aparición.

En cuanto a la limitación de la acción ésta se presenta como poder, ya que posibilita de una parte que la política siempre genere novedad, y por otra parte, que los hombres se perdonen, a la vez que son capaces de hacer promesas. En este sentido, el poder es posibilitado por la condición humana de la pluralidad y la natalidad, pues siempre se debe esperar que ya ha opiniones diferentes a las mías y que las acciones siempre devendrán a pesar del carácter frágil. Arendt nos dejó también planteada la relación entre perdón, promesa y esperanza, legado que ha recibido Ricœur y ha desarrollado a través de su obra. Si el juicio posibilita esta disposición a esperar algo más de las acciones políticas, el perdón y la promesa marcarían en la acción esa función del hacer posible una humanidad en la que se logren la racionalidad y la convivencia política, tan caras para Arendt y tan añoradas por nosotros en este país que pide a gritos la fuerza configurante de una verdadera condición política.

Conclusión

La tarea que se propone Arendt consiste en abrir el horizonte de la acción política a través de una antropología política en la que describe la acción humana, no simplemente como una praxis o técnica, sino un proceso de

28 Cfr. Ricœur P. (2003), “El perdón difícil” en *La memoria, la historia y el olvido*, pp. 595 y ss.

configuración de la acción expresada como labor, trabajo y lo que denomina propiamente la categoría de la “acción”. Lo político es creación humana que revela la calidad de la existencia humana, como una segunda naturaleza, que al modo de un mundo creado por el hombre mismo, expresa la singularidad y pluralidad de todos los seres humanos, esencialmente políticos, es decir, marcados por su *inter-esse*, su ser en común. La existencia frágil de lo humano se muestra especialmente en el evento del nacimiento, que fuera de fundar la humanidad desde un nuevo comienzo es también respuesta libre al mismo hecho de nacer. Toda acción política está justificada desde la radical condición de la libertad, sinónimo de la condición humana. La misma condición humana se expresa a través del lenguaje, la palabra. La palabra se implica en la acción, de tal manera que si se separan se llega a la violencia, es decir, que los simples hechos, sin palabras, sin argumentos, son violencia. La violencia es antipolítica.

En el escenario del ser en común, o espacio de aparición en la esfera de lo público, la palabra y la acción definen el poder como la virtualidad propia de lo político, como capacidad de actuar concertada y plural. La acción concertada y plural es verdad factual contra de toda la violencia que suprime la pluralidad y erige el totalitarismo, como enfermedad política, en donde la humanidad, masificada, pierde la singularidad y por consiguiente, lo propio de la esfera de lo político que es la gran variedad de intereses, visiones, maneras de percibir la realidad. La pluralidad es la ley de la tierra y se desarrolla como condición política. Toda violencia va en contra de la misma humanidad, porque recurre a la relación medio fin, haciendo de los seres humanos fines o instrumentos de ideologías. Los totalitarismos, al negar la libertad, han sumido a la humanidad en lo que Arendt denomina: *tiempos de oscuridad*, negando su condición más auténticamente humana, que para Arendt sigue siendo, la condición política. Esta condición política supone, no sólo el reino de la acción en donde cada quien pone en escena su singularidad y su diferencia, sino la capacidad del juicio. El juicio para nuestra pensadora política, no es simplemente una abstracción o especulación. Requiere de la integralidad de la inteligencia humana. Va más allá del simple *logos*, se ubica en el universo del *nous*, es decir, de la *inteligibilidad*, o capacidad que cada ser humano debe cultivar, integrando no sólo la admiración, origen de todo pensar, sino también, la alteración y transformación de la realidad misma. Arendt aquí nos remite a la *Vida del espíritu*. Juzgar, para Arendt, es actuar. La tarea del ciudadano no es otra que recuperar su verdadera condición política, alejada de toda violencia y consiste en desplegar la radical democracia que subyace en la misma humanidad.

Referencias

- ARENDT, H. (2002), *Vida del Espíritu*, Barcelona, Paidós.
- (2001), *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- (1998), *Los orígenes del totalitarismo*, 3v, Madrid, Taurus
- (1997), *Qué es política*, Barcelona, Paidós.
- (1996), *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Ana Poljak (trad.), Barcelona, Península.
- (1996), "La verdad política", en *Entre pasado y futuro*, Barcelona, Península.
- (1995), *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós.
- (1993), *La Condición humana*, Barcelona, Paidós.
- (1972), *Crisis de la República*, Madrid, Taurus.
- (1963), *Eichmann en Jerusalén: un reporte a la banalidad del mal*.
- ARISTÓTELES (1991), *Ética a Nicómaco* L II 1097b, Madrid, Aguilar.
- , *Política*, Altaya, L II, 1261^a.
- HABERMAS, J. (1977), "Hannah Arendt's communications concept of power," en *Social Research* 4411, (reimpreso en: Hinchman & Hinchman (eds.), *Hannah Arendt: critical essays*).
- RICŒUR, P. (2003), "El perdón difícil", en *La memoria, la historia y el olvido*.

