

HANNAH ARENDT

La vigencia de un pensamiento

Hannah Arendt: the relevance of a thought

Dora ELVIRA GARCÍA¹
Tecnológico de Monterrey, México
✉ dora.garcia@itesm.mx

Carlos KOHN WACHER²
Universidad Central de Venezuela
✉ carloskohn59@gmail.com

Vol. VIII N° 13, 2010, 11-30
Fecha de recepción: 22 de agosto de 2010
Fecha de aceptación: 13 de octubre de 2010
Versión final: 23 de noviembre de 2010

RESUMEN: El pensamiento arendtiano hoy día es un referente fundamental en las reflexiones sobre lo político y los escritos de esta autora muestran sus esfuerzos por comprender la realidad y lo sucedido. El marco de las reflexiones de esta filósofa judeo-alemana está conformado por el totalitarismo; sin embargo, su propuesta reivindica la política entendiéndola

¹ Licenciatura Filosofía: Universidad Iberoamericana, maestría y doctorado UNAM. Actualmente: líder de proyectos en humanidades, Tecnológico de Monterrey, CCM; coordinadora de la cátedra UNESCO de ética y derechos humanos; directora de la Revista *En-claves del pensamiento*. Entre sus obras: *Del poder político al amor al mundo*, Ed. Porrúa/ITESM, 2005, México. *Hermenéutica analógica, logros y perspectivas*. Colección Analogía Filosófica, México, 2004. *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*. Ed. Plaza y Valdez, 2002. *Variaciones en torno al liberalismo. Una aproximación al pensamiento político de John Rawls*. Ed. Galileo/ U. Sinaloa, México, 2001.

² Profesor asociado-jubilado y ex-director del Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (UCV); ex-coordinador del postgrado en filosofía de la UCV; licenciado y magíster en historia universal de la Universidad Hebrea de Jerusalén; licenciado en ciencias políticas de la misma universidad. Estudios doctorales en historia de las ideas en la London School of Economics; numerosas publicaciones en el área de filosofía social y política contemporánea. Profesor invitado: Universidad de California (Berkeley); Universidad de Nápoles; Universidad de Buenos Aires; Pace University (Estado de Nueva York) y Universidad InterContinental (Ciudad de México), entre otras.

como concertación, como inicio, en donde el discurso, el habla y la libertad son constitutivos de tal espacio público. Este se caracteriza por ser la esfera de aparición en donde se intenta dignificar la política que el totalitarismo pervirtió hasta lo más hondo. Por ello Arendt resignifica el concepto de poder y reivindica la humanidad frente a la masificación, ya que vivir significa estar entre-los-hombres. Su apuesta republicana emana de la deliberación con los otros a través de una autoridad regida desde las leyes que apuntan al bien de la comunidad.

Palabras clave: comprensión; acción; discurso; *amor mundi*; republicanismismo cívico.

ABSTRACT: Nowadays Arendt's thought is a fundamental criterion in what refers to politics and her writing confirms her effort to understand reality. Totalitarianism is the framework of reference for the reflections of the Jewish-German philosopher. Nevertheless, her proposals vindicate politics if we understand it as agreements, as beginnings where speech and freedom are integral parts of the public sphere. The public sphere is where there is an attempt to create the dignity of politics that totalitarianism profoundly perverted. This is why Arendt resignifies the concept of power and revindicates humanism when it is confronted by massification, because living is carried out by individual persons. Her republican posture has its origins in the deliberation with others of an authority ruled by laws that work for the good of the community.

Key words: understanding; action; discourse; *amor mundi*; civic republicanism.

Introducción

Hannah Arendt, insigne pensadora del siglo XX, nacida en Hannover en 1906, y criada en la ciudad de Königsberg, fue siempre una incansable crítica quien, a lo largo de su vida, cultivó la reflexión, desde sus años mozos en la Alemania de Weimar —que tuvo que abandonar por su condición de judía—, hasta su fallecimiento en los Estados Unidos en 1975.

Su pensamiento resulta muy original y se ha revelado como un punto de referencia fundamental en el estudio de la teoría y filosofía política. Por ello podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que Hannah Arendt ha sido una de las grandes intelectuales de nuestro tiempo. Aunque nunca se presentó como “filósofa” las categorías de la historia y de la política, siempre utilizó su agudo ingenio para analizar los acontecimientos relevantes sucedidos en la época que le tocó vivir. La profundidad de sus planteamientos amerita sendas reflexiones que van más allá del presente ensayo.

La construcción teórica de Arendt no tiene un carácter sistemático, y tal asistematicidad no significa falta de método.³ Esto obliga y, a la vez, ofrece la

³ Cfr., Dora Elvira García, *Del poder político al amor al mundo*, México Ed. Porrúa/Tecnológico de Monterrey, 2005, pp. 2 y ss. Cfr., también, Carlos Kohn W., “El problema de la ‘verdad’ histórica: una

oportunidad de acercarnos a su pensamiento desde diferentes flancos y con discrepantes ópticas. Desde sus propuestas se propician verdaderas instancias críticas –y de reflexión constante– que incitan a cuestionar las problemáticas comunes para repensar el mundo y, como ella, intentar comprenderlo.

Hannah Arendt encuentra la necesidad de partir de la contingencia y de lo fáctico, traza una senda de pensamiento propia y muestra la faz y el modo de ser de la política desde su propia reflexión “como si nadie hubiera pensado antes”. Inicia sus meditaciones siempre desde la experiencia, de lo vivido, para así investigar las posibilidades del pensar y de la comprensión. Esta labor requería nuevos instrumentos conceptuales que permitieran comprender los hechos políticos del siglo XX, vividos y sufridos en carne propia. Ella se esmeró en reconstruir aquellas apreciaciones lúcidas que constituyeron “destellos de luz” de algunas mentes privilegiadas, las cuales, aun en los “tiempos más sombríos”, vislumbraron posibilidades esperanzadoras. Época aciaga de la que ella misma fue testigo, como judía y como exiliada. Esta es la tarea que la impele a ejercer su capacidad de juicio, para dar cuenta de las experiencias vividas y, por ende, comprender.

Arendt señalaba que eran necesarios nuevos recursos categoriales del pensar para poder entender “sin asideros” lo acontecido a la humanidad en el siglo que ella vivenció. Es en ese intento donde ella se sumerge a través de sus reflexiones con el ánimo de encontrar explicaciones y posibles elementos de renovación del mundo, resultantes de un pensamiento muy singular que intenta ayudar a vislumbrar el sentido de la política. Hannah Arendt, en efecto, lleva a cabo una producción escrita muy abundante vista por acólitos y detractores como una obra filosófica realmente versátil y original.

Muestra de este cariz filosófico es su constante e incansable inquietud e impaciencia por “comprender”. Así lo expresa cuando dice: “[...] Para mí lo esencial es comprender, yo tengo que comprender. Y escribir forma parte de ello, es parte del proceso de comprensión [...] Y si otros comprenden en el mismo sentido que yo he comprendido, ello me produce una satisfacción personal, como un sentimiento de encontrarse en casa”.⁴

Su intención –a través de tal comprensión– es aprehender lo más notable del ser humano, aquello que resulta política y humanamente relevante, y esto conlleva la resignificación de la categoría de “la acción” como condición que nos determina como seres plenamente humanos en tanto libres. Y es en tal apuesta en donde está el sentido que ella encuentra en “lo político”.

En aras de la comprensión se manifiesta “el pensamiento”, que para ella es un constructo teórico fuertemente subversivo,⁵ de ahí que, por su crítica mordaz, resulte incómoda a los demás, como lo fue el mismo Sócrates cuando sus con-

aproximación a la hermenéutica arendtiana” en *Episteme NS*. Revista del Instituto de Filosofía, Universidad Central de Venezuela, Vol. 23, N° 2, Julio-Diciembre 2003, pp. 62 y ss.

⁴ Hannah Arendt, “¿Qué queda?: Queda la lengua materna. Conversación con Günter Gaus”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores, 2005, p. 19.

⁵ Cfr., Hannah Arendt, “¿Qué es la filosofía de la existencia? en *ibid.*, p. 209.

temporáneos lo apelaban “tábano”. Por ello, muchos de sus biógrafos y biógrafas han sostenido que Hannah Arendt “... no forma parte de aquellos intelectuales del siglo XX que cambiaron de verdad en función de la época o las tendencias. Jamás cedió a ninguna ideología y desconfió de todos los ismos como la peste. [...] En nombre de sus propias ideas, sola, sin escuela ni sostén, optó, durante sesenta años, por preguntarse sobre lo que produce el mal y lo que no funciona: las violencias políticas, los totalitarismos, el conflicto entre israelíes y palestinos, el creciente poder de la sociedad de consumo, el incremento de refugiados en el mundo, la reducción del espacio público y la degradación de nuestras libertades”.⁶

Es posible señalar que el hilo conductor que recorre la obra arendtiana es la “vindicación de la vida política como la forma de vida más distintivamente humana”,⁷ y desde ahí, especifica el propio matiz sobre lo político. De este modo, se opone radicalmente a la concepción canónica –instrumentalista– de la política, ubicándola como “espacio de aparición”. Tal espacio emana allí donde un grupo plural de seres libres e iguales comparten palabras y acciones. La vida política aparece por medio de un contrato social horizontal fundado en la libre asociación, y unido por el principio de reciprocidad por medio de promesas mutuas. Ese poder político se funda y sostiene mediante la participación espontánea de los ciudadanos, asociaciones o “consejos populares” federados en forma horizontal y escalonada.

Hannah Arendt fue, ciertamente, una pensadora inquieta cuyo discurso arrancó a partir de la convicción de que nos encontramos en un mundo desolado y sombrío y, por lo tanto, es desde ahí que debemos mirar –a través de la conciencia histórica– el pasado, lo que llevó a señalarla como una nostálgica de la *polis* y como antimodernista.⁸ Sin embargo, no se trata –para ella– de quedarse en ese pasado, sino que, desde el presente, recuperar tal pasado, y, con ello, retomar los recursos de una tradición perdida mediante la reflexión crítica sobre la Historia, articulándolos con el recuerdo y la memoria. Cabe señalar, no obstante, que Arendt no pretendía mantenerse en estas últimas aplicaciones mnemotécnicas –como muchos han pensado en términos conservadores–⁹ sino utilizar tales remembranzas como referentes que sirvan de impulso para asumir una posibilidad de esperanza, pensada en términos de liberación de cualquier tipo de dominio.¹⁰

⁶ Laure Adler, *Hannah Arendt*, Barcelona, Ediciones Destino, 2006, p. 14.

⁷ Antonio Campillo, “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt” en *Δαίμων. Revista de Filosofía*, Universidad de Murcia, Departamento de Filosofía, N° 26. Mayo-Agosto 2002, p. 159.

⁸ Cfr., Seyla Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, London, Sage Publications, 1996; Noel O’Sullivan, “Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society” en Anthony de Crespigny y Kenneth Minogue, *Contemporary Political Philosophers*, London, Methuen & Co., 1976, pp. 228-251; entre muchos otros autores.

⁹ Margaret Canovan hace un interesante análisis sobre el tipo de conservadurismo que se puede endilgar a Arendt en “Hannah Arendt como pensadora conservadora” en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt y el orgullo de pensar*, Barcelona, Edit. Gedisa, 2000, pp. 51-75.

¹⁰ Cfr., Dora Elvira García, *op. cit.*, pp. 249 y ss.

El esfuerzo de la filósofa judeo-alemana por comprender la realidad —después de las atrocidades generadas por los totalitarismos del siglo XX—, puso de relieve la pérdida del sentido de quienes vivimos en las sociedades contemporáneas. Estos excesos y crueldades la impulsaron a comprender ese fenómeno, para así reconciliarnos con el mundo donde fueron y siguen siendo posibles tales acontecimientos.

La propuesta de Arendt retoma —y, a la vez, rompe con— la tradición, de manera que, al haberse perdido las respuestas que daban apoyo y sustento a aquellos “tiempos de oscuridad”, se habría de buscar el modo específico de vivir en un espacio que compartimos por *amor mundi*, en donde, desde la acción y el discurso, se inician nuevos comienzos. Ahí se expresa el sentido y la dignidad de la política. Cada individuo —afirma ella—, necesita reconciliarse con un mundo donde ha nacido como un extraño, y donde, en la medida de su específica unicidad, siempre permanecerá como un extraño. La búsqueda de sentido se logra gracias al intento de comprensión que, al fin y al cabo, da cuenta de la necesidad de armonizarnos con el mundo, mediante el amor al mundo y con ello alcanzar, lo que el siglo XVIII denominó “felicidad pública”, que alude a la fundamental participación de los individuos en el *public realm* con los demás.

A través de sus diferentes obras Hannah Arendt lleva a cabo el propio itinerario reflexivo; desde su tesis doctoral sobre *El concepto de amor en San Agustín* (1929), pasando por la biografía de Rahel Varnhagen, escrita entre 1931 y 1932, pero publicada por primera vez en 1958, y sus *Ensayos de comprensión 1930-1954*; el monumental *Los orígenes del totalitarismo* (1951) en sus tres tomos, obra por la que se la empieza a conocer ampliamente; *La condición humana* (1958), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1961, con dos ensayos adicionales incluidos en la edición de 1968), *Eichmann en Jerusalén* (1963, revisada y extendida en la versión de 1965), *Sobre la revolución* (1963), *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968), *Crisis de la república* (1972), y *La vida del espíritu* (1978), hasta las extensas notas y comentarios, editados recientemente, que llegaron a nosotros como *Diario filosófico 1950-1973*, entre otras ediciones póstumas de sus *Lecciones y conferencias*, que siguen apareciendo gracias a la difusión dada por gran cantidad de casas editoras en todo el mundo.

Los temas diversos se engarzan entre sí y apuntan hacia la realización de lo político como lugar propicio para el accionar humano en pro de su libertad y amor al mundo.

La preocupación mostrada por la pensadora judeo-alemana sobre el tema del *amor mundi* permanece constante desde su tesis doctoral presentada en Heidelberg ante su mentor y profundo amigo Karl Jaspers. Es posible apreciar que desde esas reflexiones —y vadeando por muchas otras en sus diversas obras— ese amor al mundo se expresa en una relación siempre *con-los-otros*, por lo que la deriva del tema del poder muestra que este último se encuentra entreverado en la apuesta arendtiana. De modo que el poder de la solidaridad funge, como idea inicial orientadora del actuar humano en este mundo, en el ámbito de lo político.

Ciertamente, es en el espacio de lo público donde se realiza plenamente el ser humano, ahí manifiesta su libertad, es el lugar del discurso y de la acción que posibilitan un comienzo original y fresco en el reino de los asuntos humanos. Arendt caracteriza esta posibilidad como “el milagro que salva al mundo” de su ruina, y ha de ser, entonces, ‘kantianamente’ dicho, el ideal regulativo que permeará la conciencia del mundo —*inter homine esse*— para lograr el *amor mundi*. Por ello, el espacio político es fundamental en la realización de la condición humana de la libertad; y es el ámbito donde el poder se expresa como concertación dialogada que conlleva a la anhelada humanización.

Conceptos centrales

En su libro *La condición humana*, Hannah Arendt construye el andamiaje conceptual de su antropología filosófica y las premisas de su teoría de lo político. Expone como categoría central la vida activa, y la reivindica frente al posicionamiento que había tomado durante mucho tiempo la vida contemplativa.

La autora señala que esa vida activa tiene tres condiciones que han de ser consideradas “dones”. Ellas son: “la vida”, “la mundanidad” y “la pluralidad”; y cada una, a su vez, posee el respectivo y propio campo de realización: “la LABOR”, “la FABRICACIÓN” y “la ACCIÓN”, de modo que el ámbito en que se despliega la labor es la vida, la fabricación es el mundo y la acción es la pluralidad de individuos.¹¹

Estas condiciones, en conjunción con lo privado, lo público y lo social, constituyen la problemática del *locus classicus*. La relación entre las primeras tres categorías existenciales y las tres actividades propias se basa en las especificidades de las prácticas humanas, de manera que cada una apunta, respectivamente, a lo biológico, al mantenimiento de la vida y a la actividad común con los demás. La primera y la segunda quedan abarcadas en el ámbito de lo privado por ser actividades familiares, y no es sino la tercera, la ACCIÓN, la que se abre al campo de lo público, constituyente de la vida política.

La LABOR es la actividad de lo biológico, fútil y se agota. Aquí se realizan las actividades naturales y producen bienes de consumo. El ciclo vital representa el impulso permanente y repetitivo requerido para satisfacer las necesidades de vida, movimiento que sólo cesa con la muerte.

Tanto la vida biológica como su mantenimiento, expresan la esfera de sujeción, no únicamente en cuanto al despotismo en que el patriarca o el “señor” usan la violencia para regular los asuntos internos: mujer, hijos y esclavos, sino también porque es un ámbito sujeto a las inexorables necesidades de los procesos de la vida que demandan producción, consumo y procreación. La satisfacción de las necesidades es, fundamentalmente, un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada, de manera que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para mantener la vida.¹²

¹¹ Cfr., Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Ed. Paidós, 1998, pp. 21-22.

¹² Cfr., *ibíd.*, pp. 43-44 y 109-113.

Empero, también en el segundo ámbito, en el mundo o mundanidad, continúa prevaleciendo la violencia puesto que en la realización del TRABAJO se destruye la naturaleza por medio de la instrumentalidad. Este es el espacio del *homo faber*.

Mientras la LABOR ata al hombre a la Tierra y lo mantiene sometido y ocupado en la repetición cíclica de la vida, la FABRICACIÓN de objetos como resultado de la modificación de la materia prima, convierte al *animal laborans* en alguien que se distancia de la naturaleza, domeñándola. En toda fabricación, insiste Hannah Arendt —en una vena que anticipa una filosofía ecologista—, hay siempre un elemento de violencia. La condición humana que impera en el *homo faber* es la de un *utilitarismo antropocéntrico*,¹³ en la medida que sólo piensa en términos de medios y fines, enarbolando los intereses particulares como modelo para la vida humana.

Las actividades encuadradas en esta categoría son amplias, e incluyen la producción de todo tipo de objetos de uso durable (mercancías, tecnología, etc.) dirigidos a satisfacer los propósitos más variados (pueden ser, incluso, intereses culturales, religiosos, etc.). Los productos de este tipo de actividad, por ende, están destinados no tanto a ser consumidos como a ser utilizados.¹⁴

Es por ello que, a través del trabajo, el *animal laborans* comienza a ser más propiamente humano, produce todo el artificio material y cultural dentro del cual se desarrolla,¹⁵ y sin el cual la ACCIÓN —la actividad más excelsa del hombre—, no tendría un marco de sustentación.¹⁶ La *mundanidad*, la pertenencia al mundo, es de este modo uno de los aspectos característicos de la condición humana. Por tanto, podría decirse que para Arendt la esfera de la fabricación es, prácticamente, sinónimo de civilización; su característica radica en proporcionar estabilidad y durabilidad más allá de la vida individual. Pero, como el *homo faber* sólo se preocupa por crear los medios requeridos por los fines inmediatos propuestos, una vez alcanzados y, convertidos en objetos, se transforman, a la vez, en medios para otros fines del mismo carácter, por ello la cadena infinita de los medios y de los fines se vuelve totalmente ciega a la distinción entre lo útil a corto plazo y lo verdaderamente importante o trascendente.

En cambio, la vida política sólo es posible como resultado de las múltiples y bien diferenciadas acciones que los hombres realizan; y, en este sentido, “la ACCIÓN” presenta una diferencia fundamental con respecto a “la LABOR” y a “la FABRICACIÓN”. Esto se debe a que mientras en el proceso de la labor y de la fabricación no es indispensable la cooperación entre individuos, la ACCIÓN no puede ser emprendida sin que previamente haya mediado el diálogo y la participación de una multiplicidad de sujetos que han sido persuadidos para ejecutarla. En palabras de

¹³ Cfr., *ibíd.*, pp. 174 y ss.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 157.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 21.

¹⁶ Cfr., *ibíd.*, pp. 222-234. En efecto, la libertad no puede realizarse si no están satisfechas las necesidades básicas; y, por lo tanto, se equivocan Habermas y otros al criticar la supuesta demarcación tajante entre esfera pública y esfera privada en Arendt.

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 la naturaleza para su material y de un mundo en donde 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".¹⁷ De modo que la auténtica libertad humana sólo se da en la vida pública, en el poder generado —gracias al diálogo y a la acción concertada— cuando los hombres se reúnen con tal fin. En este sentido, la acción libre y mancomunada de los hombres es la tercera —y más sublime— facultad de la *vita activa*. Sobre este punto volveremos más adelante.

Esta capacidad, tanto para la acción como para el discurso, propia de la *polis* griega, ha perdido —según Arendt— buena parte de su condición, ya que el auge de "lo social", en la época moderna, la desterró al ámbito de lo íntimo y lo privado.¹⁸

Bajo la forma de administración doméstica de la familia-nación, lo social impone la estandarización de los intereses, y deja en manos del *pater familias* (la elite gobernante) las medidas a tomar para la satisfacción de los mismos. Esto genera una nueva forma de desarrollo económico, la cual —a su vez— incide en la ampliación demográfica de las urbes, que, en consecuencia, destruyen los vínculos de cooperación entre los pobladores que antaño se conocían todos entre sí. La colectividad humana, la vida en común, deja de ser *polis* y pasa a ser 'una gran familia' —pero sin los lazos de altruismo (Hegel) y de amistad (Aristóteles) que mantenían protegidos a sus miembros—; administrada, ahora, sólo para lograr satisfacer necesidades económicas primarias; y, para ello, al menos por un largo período, recurriendo a las formas más despóticas de dominación (Estado absolutista, régimen del terror en la Francia post-revolucionaria, etc.). El *padre-tirano* impone el orden y exige lealtad, y toda rebelión se sofoca por medio del uso irrestricto de la violencia de que él es único dueño. Superada la autocracia, las formas burocráticas asumen el control de la autoridad y transforman la administración social en un "gobierno de nadie", lo cual no implica haber logrado —o vislumbrar en un futuro cercano— atenuar algunas de las recurrentes formas violentas de dominación.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 211-212.

¹⁸ La cuestión de lo social es muy problemática en Arendt porque hace referencia a una categoría híbrida que destruye el ámbito público y político y excluye, por consiguiente, la acción. Este campo de lo social tiende a normalizar a sus miembros excluyendo la acción espontánea. *Cfr.*, *Ibid.*, pp. 48-59. En este sentido, Hanna Pitkin señala que lo social es un adjetivo y Arendt lo hipostasia, haciéndolo nombre o sustantivo, y dice que la sociedad absorbe, abraza, devora, emerge, crece, constituye, controla, pervierte, etc. Todos estos adjetivos de lo social implican su interpretación como si un monstruo malvado del espacio exterior separado de nosotros hubiera caído sobre nosotros intentando debilitarnos, destruirnos y tragarnos en nuestra individualidad, convirtiéndonos en robots. *Cfr.* Hanna Pitkin. *The Attack of the Blob*, Chicago, University of Chicago Ppress, 1998, pp. 177-202. Mientras que Seyla Benhabib, argumenta que, para Arendt, lo social hace referencia a lo que es lo doméstico agrandado, y ubicado en la alta sociedad expresada como masa. Para esta autora, el concepto arendtiano de "lo social" es una genealogía alternativa de la modernidad en donde se puede ver la devastación de la esfera pública de la política y la emergencia de una realidad amorfa, anónima y uniforme: lo social. Lo social es el medio perfecto donde la burocracia emerge. *Cfr.*, Seyla Benhabib, *Reluctant Modernism of...*, *op. cit.*, pp. 22-30.

Más aún, en la esfera de lo social no cabe, en rigor, hablar de acción política; esta es suprimida por la imposición de una conducta conformista y por la homogenización de la sociedad, lo cual excluye “la acción espontánea” y “el logro sobresaliente”, cualidades propias de la política. Esta última sólo se ejerce en el espacio público, el cual es el mundo en común que “... nos junta y no obstante, impide que caigamos uno sobre otro [...] El mundo común es el lugar de reunión de todos quienes están presentes [y] ocupan diferentes posiciones en él. Ser visto y ser oído por otros, deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente”.¹⁹

Con esta afirmación, Arendt desestima la imposición de una “igualdad” irrestricta al modo de las doctrinas socialistas que ignoran las dificultades surgidas de las diferencias físicas y culturales de las sociedades, y reiterará que “... todos nosotros somos iguales, es decir, humanos, de una manera en que nadie es nunca igual a cualquiera que vivió, vive, o vivirá”.²⁰

Este aspecto de “la pluralidad” —como el *inter esse* que separa y reúne simultáneamente la multiplicidad de seres singulares y las diversas percepciones del mundo—, significa que la posibilidad de una comunidad política no es nunca simplemente dada o esencial a los seres humanos sino artificial, en el sentido de que debe, más bien, ser construida por medio del discurso y la acción. La libertad es el corazón de la vida política porque si fuera destruida o suprimida “... el mundo, que sólo puede formarse en los espacios intermedios entre los hombres en todas sus variedades, se desvanecería totalmente”.²¹

Por ello, Hannah Arendt advierte que “... 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?. Este descubrimiento de quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos [...] Sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto, como si dijéramos; si en lugar de hombres de acción hubiera robots [...] [Incluso, si una acción] pueda captarse [...] sin acompañamiento verbal, sólo [...] a través de la palabra hablada [...] se identifica [el] actor, al anunciar [este] lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer”.²²

Este fecundo pasaje sobre la relación íntima entre la ética discursiva y la *praxis* trae un buen número de consecuencias. La más importante es —tal como hemos reiterado a lo largo de este ensayo— que la pluralidad humana es condición básica tanto de la acción como del discurso; que la cualidad humana de ser distinto exige el diálogo y la cooperación para obtener un entendimiento recíproco

¹⁹ Hannah Arendt, *La condición humana...*, op. cit., pp. 62 y 66.

²⁰ *Ibid.*, p. 22.

²¹ Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, Great Britain, Penguin Books, 1973, p. 38. Cfr., Fina Birulés, “Revolución y violencia en Hannah Arendt” en Dora Elvira García (Comp.) *Hannah Arendt. El sentido de la política*, pp. 77-93.

²² Hannah Arendt, *La condición humana...*, op. cit., p. 202.

entre la gente.²³ Sin esta disposición al reconocimiento del otro no podría haber ninguna acción comunicativa. No obstante, esta exigencia a respetar las diferencias no significa, meramente, la existencia de otredad, de que hay algo que frustra deseos, ambiciones, pasiones o metas que cualquiera pudiese tener y, por tanto, que el agente predominantemente necesario para regular la sociedad civil deba ser la *libertad negativa*. Se trata, más bien, de aceptar que existen distinciones singulares entre los seres humanos que deben ser respetadas, y que todos debemos ser reconocidos en igualdad de condiciones, con relación a las propias necesidades e intereses particulares.²⁴

De manera que, sólo cuando los sujetos emergen en la arena pública y se encuentran entre iguales, entre pares, y deliberan sobre cuestiones del mundo común que les pertenece dejando atrás la dominación, aplicándose a emprender las acciones que concertadamente se han propuesto realizar, podrán ejercer lo que Arendt define como “PODER”, a saber, la capacidad que puede asumir un grupo que desee generar libertad para una mayor felicidad pública. Por ello, el PODER requiere “[...] de la condición humana de la pluralidad [...] el actuar y hablar juntos, que es la condición de todas las formas de organización política. [...] El poder preserva a la esfera pública y al espacio de la 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 ellos, carece de su última *raison d'être*.”²⁵

Para la filósofa judeo-alemana, el poder no es un fenómeno natural o una manifestación del proceso de la vida, más bien pertenece al terreno de los asuntos humanos, de “lo político”, cuya especificidad está garantizada por la facultad de la acción del hombre que inicia algo nuevo.²⁶ Por eso, el poder pertenece a un grupo y en ese grupo se actúa en nombre de todos. Si desaparece el grupo, consecuentemente desaparecerá el poder, lo que significa que este resulta del consenso entre las personas, y Arendt retoma el adagio de los romanos: *potestas in populo*,

²³ En un pasaje escrito hacia el final de su vida, Arendt reitera esta posición: “... la libertad política es sólo posible en la esfera de la pluralidad humana, y bajo la premisa de que esa esfera no es simplemente una extensión del Yo y del mi mismo a un plural Nosotros. La acción, en la que un Nosotros siempre está comprometido en cambiar nuestro mundo en común, [...] [Esta] pluralidad, el ellos, [...] a partir del cual, el sí mismo individual se desprende para llegar a ser él mismo, está dividido en un gran número de unidades, esto es, de una comunidad [...] la multiplicidad de esas comunidades se hace patente en muchas y diferentes formas y configuraciones, cada una de ellas obedeciendo a leyes diferentes, y en posesión de memorias diferentes del pasado, esto es, una multiplicidad de tradiciones [...] El único rasgo que toda esta variedad de formas y configuración de la pluralidad humana tienen en común es el simple hecho de su génesis; es decir, que en un determinado momento en el tiempo, y por alguna razón, un grupo de gentes debe haber llegado a pensar como un ‘Nosotros’”. Hannah Arendt, *The Life of the Mind* (Vol. II. *Willing*) San Diego, New York, London, Harcourt Brace Jovanovich, Pub., 1978, pp. 200-202.

²⁴ Cfr., Omar Astorga y Carlos Kohn, “El liberalismo y la solidaridad: ¿son conmensurables?” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 18, 2001, pp. 139-152. En las páginas 147-150 se esboza la concepción de Arendt sobre la solidaridad como *praxis* política.

²⁵ Hannah Arendt, *La condición humana...*, *op. cit.*, pp. 224-227.

²⁶ Cfr., *ibid.*, p. 182.

de modo que si el poder está en el pueblo, ... *sin un pueblo o grupo no hay poder*.²⁷ El problema surge cuando se reduce el poder, porque se incita a la violencia.²⁸ La verdadera política está constituida no por el gobierno sino, como decíamos, por la acción como discurso, por acuerdo y concertación. No es la dominación la que funda y legitima una república, sino la acción consentida por todos, el poder es propiedad de un grupo, nunca de un solo individuo y existe mientras el grupo permanece unido. El poder debe entenderse como diálogo consentido y buscado en sí, mientras que la dominación ejerce la violencia con fines distintos a la consecución de la libertad. La causa de la confusión entre la capacidad de ejercer la violencia y el ejercicio del poder responde a la desaparición de los límites entre las esferas pública y privada. El poder surge donde hay pluralidad, en la vida pública, cuando se ventilan los asuntos comunes, mientras que la violencia se instrumentaliza, como vimos, en el ámbito de lo privado y en la esfera de lo social, es decir, cuando el poder está ausente.

La primera caracterización que Hannah Arendt hace de la violencia alude a su instrumentalidad; de ahí que afirme "... la verdadera sustancia de la acción violenta es regida por la categoría medios-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. Como la finalidad de la acción humana, a diferencia del fin de los bienes fabricados, nunca puede ser fiablemente prevista, los medios utilizados para lograr objetivos políticos son más a menudo que lo contrario, de importancia mayor para el mundo futuro que los objetivos propuestos".²⁹

Si la política es el ámbito de la pluralidad, del diálogo, del comienzo, de la acción, de la esfera de lo común y de la libertad, y constituye la planificación del ser humano, la violencia, por su parte, produce su debilitamiento y, eventualmente, la total aniquilación.

En su obra *Los orígenes del totalitarismo*, el concepto de violencia aparece como instrumento necesario de dominación, pues los regímenes totalitarios —mediante la masificación—, buscan someter a los individuos atomizados a voluntad, destruyendo cualquier forma de vínculo entre ellos. Además, la violencia genera en estos miedo a pensar, incapacidad de desarrollar la capacidad de juicio; promoviendo así el pensamiento masificado, preñado de frases hechas y clichés, generadores de acciones irreflexivas. Un sistema totalitario hace superfluos a los hombres, es decir, sobrantes, lo cual significa su anulación como personas.

Arendt defiende la posibilidad de un mundo no totalitario, con lo cual viabiliza la reivindicación de la humanidad. Esta demanda sólo puede apoyarse en un concepto totalmente nuevo de poder, distinto de las categorías de fuerza y violencia. La filósofa judeo-alemana indica la necesidad de un nuevo comienzo en los asuntos y relaciones humanos, que marca el inicio de esas acciones en un

²⁷ *Ibid.*, pp. 146-147.

²⁸ *Cfr.*, *ibid.*, p. 186.

²⁹ Hannah Arendt, "Sobre la violencia" en *Crisis de la república*, Madrid, Edit. Taurus, 1973, p. 112.

plano libre, y, de manera concomitante, defiende el respeto a la alteridad de los demás, a la protección de la interrelación entre las personas, así como la búsqueda de acuerdos.

Arendt resalta la importancia del pensar e insiste en ese concepto a través de una consideración de carácter hermenéutico, paso necesario que acompaña el actuar moral y el proceso de personalización. La reflexión evita la masificación de las personas cuando vislumbran el mundo de la vida con diferentes facetas. Esto posibilita y genera la presencia de un diálogo que evidencia diferencias y particularidades, y expresa la pluralidad del mundo humano.

Desde ahí —la autora de *La condición humana*— reivindica la capacidad de pensar como elemento central en el decurso de la vida en el ámbito público, dando un lugar importante al espacio de la acción. A ella preocupa profundamente la patencia de la capacidad de juicio, ya que esta constituye el elemento en que se asienta el actuar moral que contiene la base de la libertad. Es en este espacio de lo político donde se realiza el diálogo para alcanzar acuerdos como personas diferentes y plurales.

Hannah Arendt presenta la dialogicidad como elemento central en el ámbito de la pluralidad y la acción, cuando la condición humana presenta su manifestación más plena. Y ese ámbito de la acción existe donde la relación con los otros sea a partir del discurso. No son suficientes para la realización humana las condiciones precedentes a la acción; ni el ámbito de la pura vida biológica, ni tampoco el de la fabricación, esfera de la mundanidad. Es precisamente en el ámbito de la *lexis*, donde hace su aparición la libertad y la pluralidad humanas. Ahí es donde se expresa la capacidad del pensamiento que tanto interés y preocupó a Arendt. Baste con mencionar el ejemplo del caso Eichmann³⁰ tomado como pretexto para manifestar su incansable preocupación sobre el pensar humano y las acciones morales.³¹ En este escrito sobre el juicio que se hizo al jerarca nazi, la autora alude al fenómeno de los actos criminales y monstruosos, no imputables a la maldad o patología del agente, ni a una convicción ideológica determinada que lo hayan impulsado a realizarlos. Lo que se evidencia en el juicio a Eichmann, es la incapacidad auténtica del burócrata de pensar. Un análisis que la llevó a elaborar y caracterizar una de sus categorías más originales: “La banalidad del mal”.³²

Para Arendt el pensar —como hábito para la reflexión y la comprensión acerca de todo lo que sucede— puede ser una actitud de tal naturaleza que condicione a los hombres contra el mal. El argumento arendtiano señala que esa ausencia

³⁰ El caso Eichmann, es el caso de un teniente coronel de la SS y uno de los mayores criminales del Holocausto, quien es raptado en Argentina y trasladado a Jerusalén para someterlo a un juicio (1961) ante un tribunal internacional capaz de juzgar crímenes contra la humanidad. Arendt es la reportera del caso para el periódico *New Yorker*. En el juicio ella constata un modo de racionalidad que pone en tela de juicio un modelo de razón. A partir de este caso la filósofa alemana escribe el libro *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, en donde expone el caso acompañado de sus reflexiones sobre el mismo.

³¹ *Cfr.*, Hannah Arendt, “El pensar y las reflexiones morales” en ID., *De la historia a la acción*, [M. Cruz comp.]. Barcelona, Ed. Paidós, 1995, pp. 109-137.

³² *Cfr.*, Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Ed. Lumen, 1999.

nada tenía que ver con elementos demoníacos ni con supuestas perversiones de la naturaleza. La privación del juicio y su desaparición conlleva la amnesia sobre la capacidad de distinguir el bien del mal. La ligereza con que es considerado el mal se debe a la renuncia de la capacidad valorativa y a la negligencia del factor humano.

De este modo, el mal es cometido por ausencia de pensamiento, y dicha supresión no afecta las facultades intelectuales sino la capacidad de valorar la acción. Se habla ahí de idiotas morales incapaces de juzgar la moralidad de los propios actos, y esta incapacidad se debe a diferentes factores, pero el que interesa resaltar a Arendt es la ideologización realizada en las personas cuando se masifican. Por ello, los actos realizados por ellos no implican algún tipo de reflexión ni consideración previa ni ponderación sobre los resultados.

El pensamiento del teniente coronel alemán estaba lleno de frases estereotipadas y convencionales, dependientes de un patrón, de códigos estandarizados de conducta y de expresión.³³ El enjuiciado era profundamente superficial, lo cual dificultaba pensar que tuviera un estadio más profundo que lo motivara a llevar a cabo sus actos malvados. Arendt arguye que el acusado era común y corriente, del montón, banal y superfluo. Él pertenece —a decir de la filósofa judeo-alemana— al tipo de hombres generados por un tipo de sistema político y social, como es el totalitarismo. Ella llegó a afirmar categóricamente que Eichmann no presentaba motivaciones malignas ni tampoco era un estúpido, acató las órdenes sin reflexionar sobre las consecuencias de sus actos; por obediencia irrestricta a la autoridad; lo importante para él era la eficiencia en el cumplimiento del deber. Es en este sentido que *el mal* se convierte en *banal*. Por ello, la ausencia de juicio es una característica central de los regímenes totalitarios. Al menos —señala Arendt—, estar ligado o comprometido a un diálogo interno consigo mismo pone límites a la conducta de cada quien, de ahí que vivir la vida de la mente tenga implicaciones morales. Ese pensar implica precisamente sopesar los principios y las acciones relacionadas con lo racional y lo ético; es el modo de enfrentarse a lo real con una actitud abierta. Esto significa apelar a una racionalidad *phronésica* o discursiva; a una ética comunicativa.

Lo más importante a defender en el mundo es —para ella— evitar y prevenir el mal, sea quien sea quien lo sufra. El deber político de las personas es tomar la responsabilidad para el mundo, aunque en casos límite y en situaciones extremas —como señala Jaspers, maestro y profundo amigo de Arendt—, por ejemplo, el totalitarismo, es posible retirarse hacia la integridad personal, para recuperarse o salvarse. Esta situación es temporal y tiene como fin salvaguardar la integridad de cada quien. Sin embargo, refugiarse en el *self* es el último criterio de la conducta moral, y es, políticamente, una medida de emergencia. La necesidad de pensar sólo puede ser satisfecha pensando. Los pensamientos de ayer satisfarían hoy ese deseo sólo porque podemos pensar de nuevo. La mirada al pasado y a la tradición es en Arendt condición de la reflexión, entendiendo la tradición como

³³ *Cfr.*, *ibid.*, p. 110.

reconstitución de la propia cultura. Cada momento vivido estimula el comienzo de una nueva reflexión. La tradición constituye un elemento del cual partimos, de manera que concebirla de este modo evita ver al ser humano como tarea sin fin. Con la actividad crítica renovadora y con el suministro de los diferentes sentidos culturales, dicha tradición, afronta el futuro y experimenta lo nuevo. No hay un inicio absoluto o punto cero desde donde se empiece, sino que es un *continuum* de acciones a lo largo de la vida, y en el campo más amplio de la humanidad siempre se sigue este *continuum*.

Ahora bien, el habla y el pensamiento en presencia de otros, posibilitan a los ciudadanos desarrollar una “mentalidad ampliada”, una manera de apreciar el mundo que los rodea desde distintos puntos de vista, sometidos a la reflexión por la mente. Se trata de la formación de un verdadero *sentido común*, caracterizado por la variedad y confrontación entre opiniones que viabilizan el juicio.³⁴ La facultad de juzgar necesita la multiplicidad de lados de la realidad que proviene de compartir un mundo con otros.³⁵ Por ello la filósofa judeo-alemana afirma “... sólo la acción y el discurso están conectados específicamente con el hecho de que vivir siempre significa vivir entre los hombres”.³⁶ De ahí que el pensar se realice mediante el intercambio del pensamiento de cada persona en público; es el espacio de lo común, que habilita a cada quien para agrandar su mente al incorporar las visiones personales de los demás.³⁷ Por ello, “... las actividades políticas verdaderas, actuar y hablar [...] no se pueden llevar adelante sin la presencia de otros, [...] sin el espacio construido por la mayoría”.³⁸

El espacio común es el lugar del discurso y la acción. El mundo puede ser resumido como cultura. Cultura y política se pertenecen mutuamente. El intercambio se lleva a cabo en ese espacio público donde la cultura está puesta en juego.

La posición socrática presentada por Arendt en la *Vida del espíritu*, y que tomamos en un primer momento, parece completarse con lo que Kant propone en la *Crítica del juicio*. Arendt señala que no es suficiente estar de acuerdo consigo mismo sino ser capaz de “... pensar poniéndose en lugar de los demás”, es decir (por medio de) la mentalidad ampliada o “modo de pensar extendido”.³⁹ En esta tercera *Crítica*, Kant, según Arendt, insistió en el poder del juicio sustentado en un acuerdo potencial con los demás, en que ese sujeto está en comunicación con otros, y en ese acuerdo potencial el juicio adquiere validez con el requerimiento

³⁴ Que había sido el tema que tenía pensado desarrollar en el tercer volumen no escrito de *The life of the Mind...*, *op. cit.* (Cfr. Vol. II, pp. 242-243 y 255-272).

³⁵ Cfr., Hannah Arendt, “La crisis en la cultura: su significado político y social” en *Entre pasado y futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Edic. Península, 1996, pp. 220-223; Ronald Beiner, “Interpretive Essay” en Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago press, 1982, pp. 89-156.

³⁶ Hannah Arendt, “Labor, trabajo, acción”, en *De la historia...*, *op. cit.*, p. 103.

³⁷ Cfr., Hannah Arendt, *Lectures on Kant's...*, *op. cit.*, pp. 38-42.

³⁸ Hannah Arendt, “La crisis en la cultura” en *Entre pasado y...*, *op. cit.*, p. 230.

³⁹ Emmanuel Kant, *Crítica del juicio*, México, Ed. Porrúa, 1973, § 232; Hannah Arendt, *Lectures on Kant's...* *op. cit.*, p. 43.

de liberarse de las “condiciones privadas subjetivas”. La mentalidad agrandada —en que se apoya el juicio— no puede funcionar en aislamiento o soledad, “... requiere la presencia de otros en cuyo lugar debe pensar”,⁴⁰ debiendo tomar en consideración los puntos de vista de los demás para así poder “penetrar en la acción”. El sentido comunitario se obtiene al extender la mentalidad hacia los demás, sin cerrarse en sí. En *Entre el pasado y el futuro* Arendt afirma que “... esa capacidad de juzgar es política en tanto la habilidad de ver las cosas no sólo desde nuestro propio punto de vista como desde la posición de los demás”.⁴¹

La “facultad agrandada del juicio” y la acción pública, en suma, deben proveer un *sensus communis* o “pensamiento representativo” que aglutine una multiplicidad de sujetos, reconociendo la condición de pares iguales y manteniendo la distinción de sus puntos de vista, para impedir que se amalgamen en una masa homogénea. Esta pluralidad, afirma Arendt, es —no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda la vida política;⁴² e insiste que, únicamente dialogando en la esfera pública, es posible comprender, desde una diversidad de perspectivas, cuáles, y porqué, ciertas acciones se deben tomar y cuáles evitar (o, porqué las realizadas fueron o no exitosas), y también, cuáles decisiones son cruciales a la hora de exigir un cambio en la integración normativa de los individuos dentro de un nuevo modelo de *Res publica*.

La deliberación política como fundamento del Republicanismo Cívico

Como hemos venido señalando ut supra, para Arendt, la verdadera política es siempre acción libre. Se trata de que todos y cada uno de los individuos realicen las actividades que juzgan necesarias y que todos tengan iguales derechos al reconocimiento y a la solidaridad respecto de sus motivaciones e intereses particulares. Una labor manual o un trabajo creativo pudieran ser realizados por individuos solitarios, pero la acción y el discurso precisan del testimonio y la participación de otros. Es la actividad que requiere de la existencia de aquel espacio público o “República”, donde los hombres se reúnen y participan los unos con los otros. Pero si, justamente, se trata de promover intereses personales o grupales y reclamar derechos, no basta con el mero acto de hacerse presente, los ciudadanos también deben participar activamente en la deliberación política y en la gestión de los asuntos comunes. Obsérvese como lo expresa Arendt en el siguiente pasaje:

... *El poder 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 promesa mutua. [...] La soberanía de un grupo de gente que se mantiene unido, no por una voluntad idéntica que*

⁴⁰ Hannah Arendt, “La crisis de la cultura” en *Entre pasado y...*, op. cit., p. 233.

⁴¹ Cfr., *ibid.*, p. 232 y ss.

⁴² Cfr., Hannah Arendt, *La condición humana...* op. cit., pp. 21-22.

de algún modo mágico les inspire, sino por un acordado propósito para el que sólo son válidas y vinculantes las promesas, muestra claramente su indiscutible superioridad sobre los que son completamente libres, sin sujeción a ninguna promesa y carentes de un propósito. (Para expresarlo de otra manera: La ética de la responsabilidad preconditiona la ética de la libertad instrumental) [...] Los únicos preceptos [...] que son válidos en el terreno de los acuerdos, costumbres y modelos [...] surgen directamente de la voluntad de vivir junto a otros [...], y son así como mecanismos de control contruidos en la propia facultad para comenzar nuevos e interminables procesos.⁴³

La esfera pública establece, así, un modelo de interacción caracterizado por el discurso no coercitivo entre ciudadanos que poseen e intercambian libremente una verdadera pluralidad de opiniones acerca de los asuntos de interés general, en una racionalidad comunicativa –Habermas *ante litteram*– que amplía el juicio particular de cada cual y lleva a ejercer un uso público de la razón. En palabras de Arendt, “... el espíritu de las leyes [es decir, la República] [...] está basado en la noción de un contrato que liga recíprocamente; [...] y cada asociación establecida y actuante según el principio del asentimiento, basado en la promesa mutua, presupone una pluralidad que no la disuelve, sino, por el contrario, se conforma en una unión *-e pluribus unum*”.⁴⁴

El eje conceptual de esta propuesta lo ofrece la capacidad política del juicio que preside la comunicación humana en el *reino público*, pues sólo mediante la deliberación política entre ciudadanos, en igualdad de derechos, se pueden lograr acuerdos, los cuales –aunque siempre serán transitorios– son los únicos que generan un poder legítimo, en contraposición al habitual mero ejercicio instrumental y egoísta de la coacción. En consecuencia, la ‘república arendtiana’ no puede ser una forma de gobierno en que una persona o grupo domine a otro. Implica, más bien, un “*no gobierno*”, la acción recíproca y conjunta fundada en la pluralidad humana y en la *isonomía* de los ciudadanos que permite que los individuos debatan e intenten convencerse mutuamente. La quintaesencia de la vida política consiste, entonces, en cumplir con “*los acuerdos*” y con “*las promesas mutuas*”, y no actuar por acatamiento a la fuerza ni por intimidación de la violencia. Para Arendt, en suma, la política jamás podrá significar la manipulación de los otros mediante la creación de *ídola* (Bacon)⁴⁵, sino que implica el debate libre y abierto entre iguales, mediante el cual tratamos de formar, someter a prueba, aclarar y volver a probar las opiniones, hasta llegar al mutuo acuerdo, que hace plausible compartir, solidariamente, la soberanía.

⁴³ *Ibid.*, pp. 263-265.

⁴⁴ Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972, p. 94.

⁴⁵ Siguiendo la tradición del viejo testamento, tal como se señala en el Segundo Mandamiento de la versión hebrea: “*no tendrás otros ídolos delante de mí*”; Bacon extiende el significado semántico del concepto a una versión laica que convierte a este autor en uno de los precursores más importantes de las teorías contemporáneas sobre las ideologías.

No cabe duda de que con esta concepción, Hannah Arendt se adelanta a Habermas al proponer un “modelo comunicativo”, en términos de generación de acuerdos para la acción y de evaluación de las normas de interacción social. Desde su perspectiva, sugerimos que las condiciones de validez y facticidad para la construcción de una ciudadanía democrática “... deben buscarse en las condiciones que posibilitan el diálogo y la participación de los individuos en acciones dirigidas a satisfacer fines colectivos. El requisito para incentivar y coordinar la participación ciudadana es el surgimiento y la consolidación de una esfera pública, entendida como un espacio de aparición, en la que se manifiesta la pluralidad de identidades e intereses presentes en la sociedad y la cooperación, o esfuerzo mancomunado, para emprender el proyecto político que esa sociedad se ha propuesto realizar”.⁴⁶

Ciertamente, en el mundo actual, el Estado democrático de derecho no puede encontrar más su legitimación ni en los valores tradicionales, sean laicos o religiosos, ni en los discursos ideológicos de turno. Se impone, entonces, buscar su cimiento en una expresión deliberativa de la política, de la libertad y de la justicia que valide la legitimidad que ha de sustentar las diversas formas de institucionalización del poder. Dicha forma de *praxis* política tiene que arraigarse en aquellas estructuras de la opinión pública capaces de captar los problemas más críticos de la comunidad y lograr que estos sean concientizados por vastos sectores de la población. En ello radica, en última instancia, toda esperanza normativa, la cual, obviamente, depende de la formación de *virtudes públicas* en la mayoría de los ciudadanos.

Con base en esta convicción, nuestra autora, no deja de reiterar que no basta que un pueblo comparta una lealtad hacia una autoridad comúnmente reconocida para que se dé una “comunidad política”; ciertamente, en ese caso, se estaría hablando de un Estado y, si el Estado se gobierna por leyes –en vez de por decretos arbitrarios– sería, por supuesto, una “comunidad legal”; pero ello no sería suficiente para que una comunidad sea “política”, esta última se crea a partir de la capacidad de los hombres para arribar a acuerdos entre sí, cumplir con los compromisos establecidos y por límites de tiempo estipulados concertadamente.⁴⁷

Por consiguiente, a diferencia de un Estado o de una comunidad legal, una “República” no puede implantarse de una sola vez para siempre y seguir sin renovarse, ni su existencia puede garantizarse mediante la creación de una determinada serie de instituciones. Según Arendt, los Parlamentos representativos, las elecciones, la libertad de expresión y de asociación, etc., son solamente condiciones previas de la política y, por sí mismas, no pueden crear o sustentar una comunidad política. A lo sumo, pueden crear la sensación de que existe una sociedad civil estable, que al menos formalmente permite la puesta en práctica de los valores democráticos, pero no instauran una forma de vida pública. Esta última sólo *aparece*

⁴⁶ Adriana Bolívar y Carlos Kohn, “Diálogo y participación: ¿cuál diálogo?, ¿cuál participación?” en *El discurso político venezolano: Un estudio multidisciplinario*, 103-115, Caracas, CEP-FHE/Tropykos, 1999, p. 105.

⁴⁷ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 175-189.

cuando la mayoría de los ciudadanos, o al menos una parte considerable de ellos, se identifica y valora los asuntos de la comunidad más que sus propios intereses privados, y se involucra activa y permanente en el manejo de estos.

Para lograr esta meta habría que ejercer una radicalización del principio de participación democrática; aquello que otrora Gramsci denominara *una reforma intelectual y moral*.⁴⁸ Esta radicalización consistiría en ‘despertar’ a la ciudadanía para que actúe en aras de lograr los tres contenidos planteados por el republicanismo arendtiano; a saber: 1) legitimar –en la esfera del discurso que, constitucionalmente, en los Estados democráticos, poseen todos los ciudadanos, pero que hasta ahora se reducen a una mera enunciación formal; legitimar –tanto en la esfera del discurso como en la de la acción– la aplicabilidad de los derechos universales, sociales y culturales para todos los habitantes de una nación, sean o no ciudadanos de la misma; 2) motivar y educar a los ciudadanos –como un deber moral– a que participen en aquellas áreas de la actividad propias de la república (en el ámbito político, social, cultural, etc.), de su interés y competencia en aras de una mayor y mejor argumentación pública en la toma de decisiones; 3) someter las distintas preferencias particulares de los ciudadanos al *poder comunicativo* de la deliberación política y crear las mediaciones institucionales para su puesta en práctica en el reino público.

El *quid* consiste, entonces, en elevar la *virtud pública* de la ciudadanía, estimulando las preferencias más depuradas y reflexivas, en lugar de las espontáneas e inmediatamente contingentes. Entendiendo por preferencias reflexivas aquellas que son producto de la confrontación consciente del propio punto de vista con otros distintos, e, incluso, opuestos; es decir, el logro de acuerdos a través de la deliberación política entre una multiplicidad de puntos de vista, que el ciudadano, mediante la crítica del juicio, ha ido asumiendo. La validez y facticidad de estas premisas radican en el respeto y la solidaridad en cuanto a la libertad personal, la justicia social, y el reconocimiento de la “distinción” entre individuos y de la diversidad cultural, por mencionar sólo los valores más importantes de su republicanismo cívico.

Arendt sostiene que si aprehendemos la política en su justa dimensión, en tanto práctica de la responsabilidad cívica, entonces, la persuasión y el diálogo, y no la violencia desgarradora, serían los que dominarían la racionalidad intersubjetiva de los ciudadanos en relación con el ordenamiento institucional de lo político. De esto se desprende que, para poder construir una verdadera *Res-publica* es necesario asumir –por medio de un debate plural– una filosofía y un lenguaje políticos que coordinen la noción y la práctica de la ciudadanía a partir de la comprensión y defensa de los ideales de la democracia, por medio del aprendizaje cívico de los contenidos de igualdad, libertad y solidaridad.

⁴⁸ Sobre las similitudes entre Arendt y Gramsci, Cfr. Carlos Kohn W., *Las paradojas de la democracia liberal: la desaparición del hombre en el ‘Fin de la historia’*, Caracas, Edit. Comala, 2000, esp. pp. 129-134.

Epílogo

Como se ha podido apreciar, el hecho de ubicar a Hannah Arendt como una de las más relevantes entre los pensadores y pensadoras del siglo XX se debe a su penetrante crítica política que da cuenta de lo sucedido en esos complicados años que le tocaron vivir. Pero no sólo eso, sino que también, como muy bien lo explica Manuel Cruz: “[...] acaso las tesis de Hannah Arendt estén en muchos momentos demasiado cerca de lo que hoy nos es dado pensar, se adecuen en exceso a lo que bien pudiéramos llamar el nuevo sentido común emergente. [...] en los textos de Hannah Arendt encontramos los elementos primordiales para emprender esa difícil tarea de hacernos cargo de nuestro propio pasado en una forma tal que, lejos de convertirnos en esclavos de nuestros recuerdos [...], nos permita asumirlos en clave liberadora”.⁴⁹

Sus análisis y diagnósticos sobre los hechos devastadores sucedidos en el siglo XX han logrado impulsar sus propias propuestas transformadoras en torno a la conformación de un *poder comunicativo* (Habermas *dixit*) basado en la posibilidad de renovación de la condición humana y, por ende, del sentido de la política. Y esta posibilidad está, como se ha reiterado en el presente ensayo, en “la ACCIÓN” como condición fundamental para la consecución del mundo político construido mediante la palabra y en el seno de la libertad.

Entonces, cabe decir que su *desiderátum* siempre fue la reconstrucción teórica de las formas de vida que nos identifican como miembros de una *comunidad de comunicación*, partícipes en concreto del reconocimiento cultural y del progreso social. Arendt propone, en efecto, erigir una moralidad que permita perfilar una cultura política y una *praxis* comunicativa capaces de promover las libertades, derechos cívicos y relaciones de solidaridad, más allá de los marcos legales formales. La racionalidad dialógica se convierte así en un primer paso hacia la cimentación de un pluralismo ético-político que debe afrontar las complejas dimensiones del *Lebenswelt*.⁵⁰

Reconstruido sobre la tradición helénica y el legado del humanismo cívico del *Risorgimento* italiano, este modelo republicano, propuesto por Hannah Arendt, —en que vendría a concretarse en términos prácticos, la democracia deliberativa y participativa— ha legado al presente político su fuerza normativa y un contundente impulso para llevar a cabo una verdadera ‘revolución política’ en el sentido arendtiano del término. Se trata de un nuevo paradigma de la política que ha asumido como su *telos* la construcción de espacios públicos y canales políticos para el debate y la acción comunicativa de los ciudadanos, a través de los cuales los seres humanos logren desarrollar su verdadera condición: *la libertad*.

⁴⁹ Manuel Cruz. “Hannah Arendt, a un siglo vista” en Dora Elvira García (comp.) *Hannah Arendt. El sentido de la política*, México, Porrúa/Tecnológico de Monterrey, 2007, pp. 2 y 3.

⁵⁰ Cfr. Carlos Kohn. “Hannah Arendt’s conception of Solidarity as a critique to Liberalism”, en A. Soeteman, *Pluralism and Law*, Vol. 1, *Justice*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2003, pp. 123-130.

Bibliografía

- ADLER, Laure (2006) *Hannah Arendt*, Barcelona, Ediciones Destino, col. Imago mundi.
- ARENDT, Hannah (1995) *De la historia a la acción*, [M. Cruz. comp.]. Barcelona, Edit. Paidós, Barcelona.
- _____ (1996) “La crisis en la cultura: su significado político y social” en *Entre pasado y futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Ediciones Península.
- _____ (1972) *Crisis of the Republic*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, p. 94.
- _____ (1973) *Crisis de la república*, Madrid, Edit. Taurus.
- _____ (1999) *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Edit. Lumen.
- _____ (2005) *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores.
- _____ (1998) *La condición humana*, Barcelona, Edit. Paidós.
- _____ (1995) *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press.
- _____ (1973) *Men in Dark Times*, Great Britain, Penguin Books.
- _____ (1967) *Sobre la revolución*, Madrid, Revista de Occidente.
- _____ (1978) *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, Pub.
- ASTORGA, Omar y Kohn, Carlos (2001) “El liberalismo y la solidaridad: ¿son commensurables?” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 18, pp. 139-152.
- BEINER, Ronald (1998) “Interpretive Essay” en Hannah Arendt *Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press.
- BENHABIB, Seyla (1997) *Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, USA, SAGE Publications.
- BIRULÉS, Fina (comp.) (2000) *Hannah Arendt y el orgullo de pensar*, Barcelona, Edit. Gedisa.
- BOLÍVAR, Adriana y Kohn, Carlos (1999) “Diálogo y participación: ¿cuál diálogo?, ¿cuál participación?” en *El discurso político venezolano: un estudio multidisciplinario*, Caracas, CEP-FHE/Tropykos, pp.103-115.
- CAMPILLO, Antonio (2002) “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt” en *Δαίμων. Revista de Filosofía* (de la Universidad de Murcia), N° 26, Mayo-Agosto.
- DUARTE, André (2007) “Hannah Arendt y la política radical: más allá de las democracias realmente existentes” en *En-claves del pensamiento*, Publicación semestral de la División de Humanidades y Ciencias Sociales, Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México, México, Año 1, N° 1, Junio.
- GARCÍA, Dora Elvira (comp.) (2007) *Hannah Arendt. El sentido de la política*, México, Edit. Porrúa/Tecnológico de Monterrey.
- _____ (2005) *Del poder político al amor al mundo*, México, Edit. Porrúa / Tecnológico de Monterrey, México. KANT, Emmanuel (1973) *Crítica del juicio*. México, Edit. Porrúa.
- KOHN, Carlos (2003) “El problema de la ‘verdad’ histórica: una aproximación a la hermenéutica arendtiana” en *Episteme NS. Revista del Instituto de Filosofía*, Universidad Central de Venezuela, Vol. 23, N° 2, Julio-Diciembre.
- _____ (2000) *Las paradojas de la democracia liberal: La desaparición del hombre en el ‘Fin de la historia’*, Caracas, Edit. Comala.
- PITKIN, Hannah (1998) *The Attack of the Blob*, Chicago, University of Chicago Press.
- SÁNCHEZ, Cristina (2003) *Hannah Arendt, El espacio público*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.